



ACTA DE EVALUACIÓN DE LA TESIS DOCTORAL

Año académico 2016/17

DOCTORANDO: TEZANOS GANDARILLAS, MARÍA LUISA

PROGRAMA DE DOCTORADO: D349 DOCTORADO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ESPAÑA CONTEMPORÁNEA EN EL CONTEXTO EURO

DEPARTAMENTO DE: HISTORIA Y FILOSOFÍA

TITULACIÓN DE DOCTOR EN: DOCTOR/A POR LA UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

En el día de hoy 12/05/17, reunido el tribunal de evaluación nombrado por la Comisión de Estudios Oficiales de Posgrado y Doctorado de la Universidad y constituido por los miembros que suscriben la presente Acta, el aspirante defendió su Tesis Doctoral, elaborada bajo la dirección de FELICIANO MONTERO GARCÍA.

Sobre el siguiente tema: LOS SACERDOTES DIPUTADOS ANTE LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LA SEGUNDA REPÚBLICA:1931-1933

Finalizada la defensa y discusión de la tesis, el tribunal acordó otorgar la CALIFICACIÓN GLOBAL de (no apto, aprobado, notable y sobresaliente): Sobresaliente

Alcalá de Henares, 12 de mayo de 2017

EL PRESIDENTE

[Signature]

Fdo.: Antonio Moras

EL SECRETARIO

[Signature]

Fdo.: Julio de la Cueva

EL VOCAL

[Signature]

Fdo.: Manuel Álvarez

Con fecha 31 de mayo de 2017 la Comisión Delegada de la Comisión de Estudios Oficiales de Posgrado, a la vista de los votos emitidos de manera anónima por el tribunal que ha juzgado la tesis, resuelve:

- [X] Conceder la Mención de "Cum Laude"
[] No conceder la Mención de "Cum Laude"

La Secretaria de la Comisión Delegada

[Signature]

FIRMA DEL ALUMNO,

[Signature]

Fdo.: M.ª Luisa Tezanos Gandarillas

La calificación podrá ser "no apto" "aprobado" "notable" y "sobresaliente". El tribunal podrá otorgar la mención de "cum laude" si la calificación global es de sobresaliente y se emite en tal sentido el voto secreto positivo por unanimidad.

INCIDENCIAS / OBSERVACIONES:

[Faint handwritten notes, possibly including a signature and date]

[Faint printed text, likely a footer or administrative note]



Universidad
de Alcalá

COMISIÓN DE ESTUDIOS OFICIALES
DE POSGRADO Y DOCTORADO

En aplicación del art. 14.7 del RD. 99/2011 y el art. 14 del Reglamento de Elaboración, Autorización y Defensa de la Tesis Doctoral, la Comisión Delegada de la Comisión de Estudios Oficiales de Posgrado y Doctorado, en sesión pública de fecha 31 de mayo, procedió al escrutinio de los votos emitidos por los miembros del tribunal de la tesis defendida por TEZANOS GANDARILLAS, MARÍA LUISA, el día 12 de mayo de 2017, titulada *LOS SACERDOTES DIPUTADOS ANTE LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LA SEGUNDA REPÚBLICA:1931-1933*, para determinar, si a la misma, se le concede la mención "cum laude", arrojando como resultado el voto favorable de todos los miembros del tribunal.

Por lo tanto, la Comisión de Estudios Oficiales de Posgrado **resuelve otorgar** a dicha tesis la

MENCIÓN "CUM LAUDE"

Alcalá de Henares, 5 de junio de 2017

EL PRESIDENTE DE LA COMISIÓN DE ESTUDIOS
OFICIALES DE POSGRADO Y DOCTORADO



Juan Ramón Velasco Pérez

Copia por e-mail a:

Doctorando: TEZANOS GANDARILLAS, MARÍA LUISA
Secretario del Tribunal: JULIO DE LA CUEVA MERINO.
Director de Tesis: FELICIANO MONTERO GARCÍA



PROGRAMA DE DOCTORADO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ESPAÑA
CONTEMPORÁNEA EN EL CONTEXTO EUROPEO

Los sacerdotes diputados ante la política religiosa de la Segunda República: 1931-1933

**Tesis Doctoral presentada por
María Luisa Tezanos Gandarillas**

Director:

Dr. Feliciano Montero García

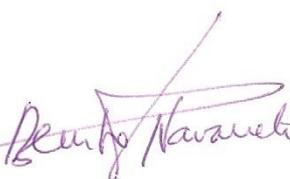
Alcalá de Henares, 2017

D. BENITO NAVARRETE PRIETO, DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE
HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE ALCALÁ.

CERTIFICA:

Que el Consejo de Departamento de Historia y Filosofía de la Universidad de Alcalá, celebrado el día 30 de enero de 2017, ha autorizado la presentación para su defensa y aprobación del texto “Los sacerdotes diputados ante la política religiosa de la Segunda República: 1931-1933” que corresponde a la Tesis Doctoral de D^a. M^a LUISA TEZANOS GANDARILLAS, realizada dentro del Programa de Doctorado “La construcción de la España contemporánea en el contexto europeo”.

Y para que así conste, a petición del interesado, firmo el presente en Alcalá de Henares a 30 de enero de dos mil diecisiete.



Benito Navarrete Prieto



Universidad
de Alcalá

DEPARTAMENTO HISTORIA Y FILOSOFÍA
Facultad de Filosofía y Letras
C/Colegios, 2
28801 Alcalá de Henares (Madrid)
Teléfonos: 91 885 4448, 91 885 4403
Fax: 91 885 4404

Feliciano Montero García
Catedrático emérito
de Historia Contemporánea

INFORME TESIS DOCTORAL DE MARIA LUISA TEZANOS GANDARILLAS

El doctor Feliciano Montero García, catedrático emérito de Historia Contemporánea en la UAH, como director de la tesis doctoral presentada por la licenciada María Luisa TEZANOS GANDARILLAS, con el título, **“Sacerdotes diputados ante la política religiosa de la Segunda República: 1931-1933”**

INFORMA que la citada tesis, cuya elaboración y redacción ha seguido puntualmente, reúne los requisitos metodológicos y formales necesarios para su presentación y defensa pública en la Universidad de Alcalá.

A los efectos oportunos firmo el presente informe en Madrid a 23 de enero del 2017




Feliciano Montero García

SUMARIO

SUMARIO.....	5
ABREVIATURAS.....	7
INTRODUCCIÓN	9
I. LA IGLESIA CATÓLICA Y LA SEGUNDA REPÚBLICA ESPAÑOLA: EL PRIMER BIENIO REPUBLICANO	23
II. EL CLERO EN LAS ELECCIONES A CORTES CONSTITUYENTES: LOS CLÉRIGOS DE LA DERECHA ENTRE EL ACCIDENTALISMO Y EL INTEGRISMO	75
III. EL CLERO EN LAS ELECCIONES A CORTES CONSTITUYENTES: LOS CLÉRIGOS REPUBLICANOS.....	173
IV. PROYECTOS Y NEGOCIACIONES CON EL GOBIERNO	265
V. LA SEPARACIÓN IGLESIA-ESTADO EN EL DEBATE CONSTITUYENTE	327
VI. EL NUEVO ESTATUTO JURÍDICO DE LA IGLESIA EN LA LEY DE CONGREGACIONES (1933).....	391
VII. INTOLERANCIA, TOLERANCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA: LA LIBERTAD DE CREENCIAS DURANTE LA VIDA	559
VIII. LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LA BATALLA POR EL CONTROL DE LOS MUERTOS.....	653
IX. LA SUPRESIÓN DEL PRESUPUESTO ESTATAL PARA CULTO Y CLERO	739
X. LA OFENSIVA CONTRA LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS: EL DEBATE PREVIO Y CONSTITUCIONAL	863
XI. LA OFENSIVA CONTRA LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS: LA LEY ESPECIAL Y SUS CONSECUENCIAS (1932-1933)	937

XII. LA DISOLUCIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS	1029
XIII. LA LUCHA POR EL CONTROL DE LA ENSEÑANZA: EL PROYECTO EDUCATIVO REPUBLICANO.....	1131
XIV. LA PROHIBICIÓN DE LA DOCENCIA A LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS.....	1225
XV. LA SECULARIZACIÓN DE LA ASISTENCIA SOCIAL.....	1317
XVI. LA POLÍTICA MATRIMONIAL Y FAMILIAR REPUBLICANA: EL DIVORCIO	1351
XVII. EL MATRIMONIO CIVIL Y LA LEGITIMACIÓN DE LOS HIJOS NATURALES	1421
CONCLUSIONES.....	1475
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	1489
ÍNDICE.....	1521

ABREVIATURAS

ACD, SG	Archivo del Congreso de los Diputados, Sección General, Madrid
ACG, AC	Archivo Catedralicio de Granada, Actas Capitulares, Granada
AMJ, DGAE	Archivo del Ministerio de Justicia, Dirección General de Asuntos Eclesiásticos, Madrid
ASV, NM	Archivo Secreto Vaticano, Nunciatura Madrid, Ciudad del Vaticano
B.O.E.	Boletín Oficial del Estado, Madrid
BOEAG	Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Granada, Granada
CEDA	Confederación Española de Derechas Autónomas
CDMH	Centro Documental de la Memoria Histórica, Salamanca
DS	Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes, Madrid
ERC	Esquerra Republicana de Catalunya
PNV	Partido Nacionalista Vasco

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la Iglesia durante la Segunda República han experimentado un considerable avance en las últimas décadas¹, tanto en cuanto a los temas objeto de estudio como a la forma de enfocarlos². Un avance favorecido por la posibilidad de acceder a nuevas fuentes archivísticas³, la secularización de los estudios eclesiásticos y la influencia de la historiografía religiosa europea⁴. Aunque la historia hagiográfica, lamentablemente no ha

¹ El proceso de renovación de la historia eclesiástica en MONTERO, F.: “La historiografía española entre la historia eclesiástica y la religiosa”, en REMOND, R., TUSELL GÓMEZ, J., PELLISTRANDI, B. y SUEIRO SEOANE, S. *Hacer la historia del siglo XX*, 2004, pp. 266-281; “Historiografía española de la Iglesia y del catolicismo en el siglo XX”, en FAGGIOLI, M. y MELLONI, A. *Religious studies in the 20th century: a survey on disciplines, cultures and questions*, International Colloquium, Assisi, 2003, pp. 237-249; “De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Una trayectoria historiográfica”, en *Historia Contemporánea* 51, 2015, pp. 487-506; “La question religieuse en Espagne au 20e siècle”, en *Vingtième Siècle. Revue d’Histoire* 127, julio-septiembre 2015, pp. 245-264. Un estado de la cuestión en RODRÍGUEZ-LAGO, J. R. “La Iglesia católica y la II República española. Resistencias, progresos y retos pendientes”, en *Hispania Nova* 11, 2013, <http://hispanianova.rediris.es>.

² Estos nuevos enfoques de la investigación sobre la Iglesia en la Segunda República, según Rodríguez-Lago, se caracterizan por utilizar una “*perspectiva más global*” que, partiendo de la base del carácter transnacional de la Iglesia, introducen en el análisis la perspectiva comparada; “*más sistémica*”, analizando las “*dialécticas internas*” y “*las relaciones existentes*” entre los diferentes organismos eclesiásticos y civiles; un enfoque “*más sociológico*”, con la proliferación de estudios sobre los símbolos, ritos, prácticas y creencias, y “*más diacrónico*”, diferenciando entre las diversas fases del régimen republicano y teniendo en cuenta en el análisis el periodo anterior. RODRÍGUEZ-LAGO, J. R. “La Iglesia católica y la II República española...”, pp. 11-33.

³ En este aspecto ha sido fundamental la apertura a los investigadores de los fondos del Archivo Secreto Vaticano relativos al pontificado de Pío XI (1922-1939). Lamentablemente, los documentos de este mismo periodo custodiados en los archivos eclesiásticos españoles suelen ser de difícil acceso para los investigadores no vinculados a la Iglesia. La publicación de series documentales ha conseguido paliar, en cierta medida, esta dificultad. En este sentido hay que señalar por su importancia las publicaciones de BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu Vidal i Barraquer. Eglésia i Estat durant la Segona República Espanyola*, Montserrat, Abadía de Montserrat, 1971-1991, 9 volúmenes; CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos españoles*, Madrid, BAC, 1994; ANDRÉS GALLEGU, J. y PAZOS, A. M.: *Archivo Gomá. Documentos de la guerra civil*, Madrid, CSIC, 2001-2010, 13 volúmenes. En cuanto al Archivo Vaticano, difícil de consultar por su lejanía, es de agradecer la recopilación y publicación de documentos realizada por CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La Segunda República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, BAC, Madrid, 2011-2014, cuyos 4 volúmenes abarcan el periodo 1931-1934; y la de BOTTI, A., “La guerra civile spagnola nelli Archivio Secreto Vaticano. 1. Le carte della nunciatura Apostolica di Madrid”, en *Spagna Contemporanea*, 32, 2007, pp. 121-178.

⁴ En esta renovación historiográfica ha sido fundamental la influencia de la historiografía italiana, principalmente a través del hispanista Alfonso Botti. Su obra *La Spagna e la crisi modernista* (Brescia, 1987) propició la aparición de los primeros estudios sobre el movimiento católico (MONTERO, F. *El movimiento católico en España*, Eudema, 1993) y el modernismo religioso en España, un elemento fundamental para entender la dialéctica catolicismo-laicismo en nuestro país (CUEVA MERINO, J. de la *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*,

desaparecido, sino que parece haber experimentado un repunte desde al 2000, la tendencia que se va imponiendo es el abandono de los análisis maniqueos, de buenos y malos, culpables y víctimas, a favor de otros más matizados de las relaciones entre la República y la Iglesia, insertándolas en el contexto general de la complejidad de la relación entre religión y política⁵, entre catolicismo y modernidad⁶ y en la dialéctica laicismo y catolicismo⁷, e introduciendo la perspectiva comparada.

Asimismo, se ha pasado de las investigaciones reduccionistas, que identificaban la posición del mundo católico con la de la jerarquía al estudio de los diferentes sectores que componían el mundo católico de los años treinta, poniendo de relieve la existencia de diversos

Universidad de Cantabria, Santander, 1991). Además de por sus publicaciones y su participación en proyectos de investigación radicados en nuestro país, como el que dirige actualmente Feliciano Montero en la Universidad de Alcalá, Bottí ha influido poderosamente en la historiografía española por medio de su revista *Spagna Contemporanea*, siempre abierta a los investigadores españoles, y de la organización de encuentros historiográficos hispano-italianos.

⁵ MEER, F. de “Vida política y fe religiosa” y MARTÍN DE LA HOZ, J. C. “Iglesia y sociedad en la II República”, en CASTAÑEDA DELAGADO, P. y GARCÍA DE LOMAS MIER, J. M. (coord.) *La Iglesia y la II República. Actas del XVIII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América*, Obra Social y Cultural Cajasur, 2009, pp. 121-128 y 129-146, respectivamente; SUÁREZ CORTINA “Clases populares, republicanismo y anticlericalismo en la España del primer tercio del siglo XX”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds) *Izquierda obrera y religión en la España contemporánea (1900-1939)*, Universidad de Alcalá, 2012, pp. 19-48; SAZ CAMPOS, I. “Religión política y religión católica en el fascismo español” y CUEVA MERINO, J. de la “Anticlericalismo e identidad clerical en España: del movimiento a la política (1910-1931)”, en C. P. BOYD: *Religión y política en la España contemporánea*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 33-56 y 165-186; GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. “Las religiones políticas contemporáneas: su incidencia en España”, en *Laicismo y catolicismo. El conflicto político religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 91-126

⁶ LOUZAO VILLAR, J. “La recomposición religiosa en la Modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, en *Hispania Sacra* Vol. 60, 121, 2008, pp. 331-354; CANO, L. *Reinaré en España: la mentalidad católica a la llegada de la II República*, Encuentro, Madrid, 2009.

⁷ LA PARRA LÓPEZ y M. SUÁREZ CORTINA (eds): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998; SUÁREZ CORTINA, M. (coord.) *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001; AURELL, J. y PÉREZ LÓPEZ, P. (eds) *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006; LOUZAO VILLAR, J. “«Es deber de verdadero y auténtico patriotismo...». La nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)”, en NICOLÁS MARÍN, M. E. y GONZÁLEZ MARTÍNEZ, C. (coord.) *Ayer en discusión: temas clave de Historia Contemporánea hoy*, IX Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea, Murcia, 2008, pp. 1160-1179; LA PARRA LÓPEZ, E. “Anticlericalismo y proceso de secularización en la España contemporánea”, en *La Iglesia y la II República. Actas del XVIII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América*, Obra Social y Cultural Cajasur, 2009, pp. 17-26; SALOMÓN CHELIZ, M. P. *Anticlericalismo en Aragón: protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002; REY REGUILLO, F. del (dir.) *Paisanos en lucha. Exclusión política y violencia en la II República*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009; CUEVA MERINO, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 389-422.

comportamientos y actitudes ante el régimen republicano: confrontación, adaptación e, incluso, identificación. En este sentido, se ha avanzado considerablemente en el estudio de las organizaciones seculares⁸.

Sin embargo, en el caso del clero secular y regular los avances han sido más tardíos y limitados, existiendo aún muchos campos pendientes de investigación. En lo que respecta al clero secular, se ha estudiado la formación recibida en los seminarios⁹ y se ha realizado algún estudio sociológico del clero a nivel diocesano¹⁰. Pero seguimos sin conocer su actuación pastoral, su participación en la gestión de la Iglesia, su relación con la sociedad en la que vivían, incluidos los grupos de poder e influencia de las respectivas diócesis o parroquias, ni su relación con las organizaciones seculares. También existen notables lagunas en las investigaciones sobre el clero regular. En relación con la Compañía de Jesús hay un estudio clásico sobre su disolución¹¹ y recientemente se han publicado importantes análisis sobre el papel de las congregaciones religiosas en la educación¹², pero, como señala Rodríguez-Lago¹³, se trata de un colectivo que merecería una mayor atención.

⁸ MONTERO, F. *La Acción Católica en la II República*, Universidad de Alcalá, 2008; MONTERO, F. “La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas” y RUIZ SÁNCHEZ, J. L. “La Juventud de Acción Católica en Sevilla durante la II República: notas para su estudio”, en *Laicismo y catolicismo. El conflicto político religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 159-179 y 181-196, respectivamente; MATAS, J. J. *De la sacristía al carrer. Acción Católica española a Mallorca (1931-1959)*, Leonard Muntaner, Palma de Mallorca, 2005; WATANABE, C. *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)*, UNED, Madrid, 2003; ORDOVÁS, J. M. *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas: de la Dictadura a la Segunda república (1923-1936)*, EUNSA, Pamplona, 1993; GARCÍA FUNES, J. C. “Propagandismo católico y movilización de masas en los años 20 a través del diario El Debate”, en ORTEGA LÓPEZ, T. M y ARCO BLANCO, M. A. del (eds. lit) *Claves del mundo contemporáneo, debate e investigación: Actas del XI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, Granada, 2013 (CD-ROM).

⁹ CÁRCCEL ORTÍ, V. *Informe de la Visita Apostólica a los seminarios españoles en 1933-1934. Edición del Informe y estudio sobre la formación sacerdotal en España (1850-1939)*, Sígueme, Salamanca, 2006; GONZÁLEZ NOVALÍN, J. L. *Estudios, seminarios y pastoral en un siglo de la historia de la Iglesia en España, 1892-1992*, Roma, Pontificio Colegio Español de San José, 1992.

¹⁰ PAZOS, A. M. *El clero navarro 1900-1936, Origen social, procedencia geográfica y formación sacerdotal*, Pamplona, EUNSA, 1990; GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. *El clero en la Segunda República. Madrid 1931-1936*, Madrid, Monte Carmelo, 2011.

¹¹ Sigue siendo imprescindible la obra de VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la II República*, Trotta, Madrid, 1995.

¹² OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad. Los Colegios de las Congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2000; DÁVILA BALSERA, P. “Las órdenes y congregaciones religiosas francesas”, en HERNÁNDEZ DÍAZ, J. M. *Francia en la educación de la España contemporánea (1808-2008)*, Universidad de salamanca, 2012, pp. 124-169.

Esta investigación, que ha tenido un largo recorrido temporal, inevitablemente reflejará esta evolución historiográfica, por más que sea precisamente en el análisis del clero en general y de su relación con la República, en particular, en lo que menos parecen haber avanzado los estudios sobre la Iglesia española. .

El punto de partida de mi interés por la relación del clero con la República, data de principios de la década de los 90 y tuvo como detonante el conocimiento de la existencia del deán de Granada Luis López-Dóriga. La colaboración de este sacerdote con el proyecto republicano desde una perspectiva política y social de izquierdas me llevó a plantearme la hipótesis de que la Iglesia quizás no fuera tan monolítica como la historiografía de la época la presentaba, al menos por lo que al clero se refiere. Mis primeras investigaciones me llevaron a descubrir que había otros sacerdotes que habían colaborado, en mayor o menor medida, con el régimen republicano. Y también me encontré con la figura del canonista Jaime Torrubiano Ripoll, quien defendía que entre el clero de esos años existía un profundo descontento hacia la jerarquía eclesiástica y un ansia de cambio que había llevado a muchos de sus miembros a apoyar el cambio de régimen. Una afirmación que, aún pudiendo ser exagerada, me reafirmó en el interés del tema.

En aquellos años, a mediados de los noventa, las referencias sobre clero republicano o disidente eran sumamente vagas, limitándose a algún breve comentario en obras generales sobre la Iglesia en el periodo republicano y, sobre todo, durante la guerra civil¹⁴. Pese a ciertos avances, se seguía abordando el estudio del catolicismo español del primer tercio de siglo, y especialmente del periodo republicano, fundamentalmente desde la óptica de la jerarquía. El análisis del clero y del catolicismo seglar no militante, a pesar de ser el sector más numeroso de la Iglesia, permanecía ausente u ocupaba un lugar muy secundario en todas las investigaciones sobre la Iglesia en el periodo republicano, dando por supuesto que todo el

¹³ RODRÍGUEZ-LAGO, J. R. "La Iglesia católica y la II República española...", pp. 16-17.

¹⁴ Mis lecturas principales por aquella época fueron las obras de ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*. Sígueme, Salamanca, 1975; RAGUER, H. *La espada y la cruz. La Iglesia 1936-1939*. Bruguera, Barcelona, 1977; LANNON, F. *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*, Alianza, Madrid, 1990; *La Iglesia católica y la guerra civil española (cincuenta años después)*. Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1990; MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas de la Segunda República en la Iglesia de Granada a través de la prensa local*. Facultad de Teología de Granada, curso 1980-81 (tesina de licenciatura inédita). Y desde una perspectiva totalmente descalificatoria: KODASVER *Medio siglo de vida diocesana matritense, 1913-1963*. Madrid, 1967.

mundo católico, salvo contadísimas excepciones, se identificaba con la mentalidad religiosa y la línea política y social de la jerarquía. Sin embargo, en las investigaciones sobre otras organizaciones sociales -partidos políticos, organizaciones obreras...-, donde ya se habían abierto camino líneas de investigación que relegaban el estudio de los dirigentes para dar prioridad al de las bases, se había descubierto que, en muchos casos, la mentalidad, ideología y aspiraciones de unos y otros diferían considerablemente. Ello me llevó a plantearme que tal vez en la Iglesia pudiera suceder lo mismo que en otras organizaciones sociales; que, por más que se tratase de una organización jerárquica, los diferentes sectores que la integraban -jerarquía, clero secular, clero regular, seglares militantes y seglares católicos no militantes- no tenían por qué compartir los mismos planteamientos ideológicos ni la misma mentalidad, ni tener las mismas aspiraciones. ¿Sería el clero mucho más heterogéneo de lo que daban a entender unas investigaciones centradas únicamente en la jerarquía eclesiástica? Esta fue la hipótesis de partida que me indujo a investigar sobre el clero del periodo republicano.

El trabajo de investigación de doctorado sobre el clero que concurrió a las elecciones a Cortes Constituyentes de junio de 1931, presentado en la UNED en el curso 1996-1997, partió de esta hipótesis y fue el primer fruto de estas investigaciones. Asimismo, en el periodo inmediatamente posterior, publiqué algunos artículos sobre sacerdotes republicanos¹⁵ y sobre la refutación de la tesis de la Cruzada por parte del clero que se mantuvo leal a la República tras la sublevación militar¹⁶.

En un primer momento, el objetivo de la investigación era comenzar por los sacerdotes que concurrieron a las elecciones de junio de 1931, para continuar con la actividad parlamentaria de los sacerdotes diputados de significación republicana. Sin embargo, una primera cata en los Diarios de Sesiones me llevó a replantearme esta primera intención e incluso el interés de la investigación que había emprendido. Tras unos años de abandono del proyecto, que explican el largo periodo de gestación de esta tesis, los sabios consejos y apoyo incondicional del profesor Feliciano Montero, me indujeron a retomarlo. Gracias a él entré en contacto con el equipo de investigación sobre catolicismo y laicismo de la Universidad de

¹⁵ TEZANOS GANDARILLAS, M. "Basilio Álvarez: una sotana casi rebelde", en *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, UNED, Madrid, 1997, pp. 151-177; "Luis López-Dóriga: un deán radical-socialista en las Cortes Constituyentes de la II República española", en *Spagna contemporanea*, 17, 2000, pp. 41-57; "Contradicción, coherencia y compromiso. Matías Usero Torrente", en *Hispania Sacra*, vol. 53, 107, 2001, pp. 267-282.

¹⁶ TEZANOS GANDARILLAS, M. "El clero disidente frente a la legitimación religiosa del régimen franquista", en *Tiempos de silencio. Actas del IV Encuentro de investigadores del Franquismo*, Valencia, 1999, pp. 426-431.

Alcalá¹⁷, cuya influencia me hizo madurar como historiadora. Mi tesis, indudablemente, es deudora de este proyecto. No sólo porque se inserta dentro de él, sino porque el contacto con los miembros del equipo de investigación y con otros que de forma más o menos permanente colaboran en sus proyectos y reuniones modificó considerablemente mi forma de entender el conflicto catolicismo-laicismo, el paradigma mental a partir del cual debía abordarlo en el periodo concreto del primer bienio republicano y con el clero como principal objeto de estudio.

El interés que en los últimos tiempos ha despertado el clero republicano en los investigadores¹⁸, frente a la soledad en que llevé a cabo mis primeras investigaciones, ha sido otro revulsivo para continuar con la tesis. También debo al profesor Montero el haberme puesto en contacto con algunos de ellos, permitiéndome así contrastar hipótesis y puntos de vista que han contribuido a ampliar mis horizontes mentales y a modificar algunos de mis planteamientos iniciales; y propiciado la creación de un equipo de investigación sobre este tema específico que ha dado ya su primer fruto con la publicación de un libro de biografías sobre sacerdotes republicanos¹⁹.

¹⁷ Como señala José Ramón Rodríguez-Lago, la importancia de este proyecto de investigación estriba no sólo en las obras publicadas, que han sido muchas, sino en el "*clima de diálogo interdisciplinar*" que prima en el equipo de investigadores que participan en él y en que fomentan la participación en sus reuniones, congresos y publicaciones de quienes, sin formar parte propiamente del proyecto, están interesados en trabajar o ya trabajan en temas relacionados con él. RODRÍGUEZ-LAGO, J. R. "La Iglesia católica y la II República...", pp. 4-5.

¹⁸ MORILLAS BRANDY, J. A. *Luis López-Dóriga: el deán republicano de Granada*, Comares, 2003; GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. "Leocadio Lobo, un sacerdote republicano (1887-1959)", en *Hispania Sacra* Vol. 62, 125, 2010, pp. 267-309; MARCO SOLA, L. "El factor cristiano. Católicos y sacerdotes antifranquistas en los medios republicanos", en *El Argonauta Español*, 7, 2010 (sin paginar); SEGARRA TORTOSA, B. y ARNAU MUNERA, A. "Luis López-Dóriga Meseguer: la represión de un sacerdote republicano, diputado en las Cortes de 1931", en *Millars: Espai i historia* 34, 2011, pp. 277-290; PORCIELLO, M. *Sacerdote, republicano, esiliato: vita, filosofía e política in José Manuel Gallegos Rocafull*, Editorial Academia del Hispanismo, Vigo, 2011; MARCO SOLA, L. *El Evangelio Rojo. Sacerdotes antifranquistas durante la guerra civil española (1936-1939): pensamiento, actividad propagandística y contestación a la Crizada* (tesis doctoral inédita), Universidad de Zaragoza, 2012; CASAS, J. L. *Por lealtad a la República: historia del canónigo Gallegos Rocafull*, Barcelona, Base D.L., 2013; MORENO CANTANO, A. C. "Del silencio al olvido. El sacerdote y diputado republicano Jerónimo García Gallego (1893-1961)", en *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, Vol. 86, 2013, pp. 247-312; MORENO CANTANO, A. C. *Anticlericalismo y crítica social: el sacerdote republicano Hugo Moreno López/Juan García Morales (1883-1946)*, Muñoz Moya editores, 2015; MARCOS DEL OLMO, M. C. "Sacerdotes y diputados en representación de las provincias castellano y leonesas (1931-1933)", en *Revista di Historia del Cristianismo*, anno XII, 2, julio-diciembre 2015, pp. 405-429.

¹⁹ MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. y TEZANOS GANDARILLAS, M. *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Trea, Gijón, 2013.

Todo ello me llevó a replantear el proyecto inicial de investigación de una manera más abierta, insertándolo en el contexto de confrontación, adaptación o identificación del clero con los proyectos modernizadores y secularizadores del primer tercio de siglo. Y ello, a su vez, a enmarcar la investigación en la polémica historiográfica sobre el alcance revolucionario o reformista de las medidas legislativas y políticas adoptadas por los gobernantes del primer bienio con el objetivo de hacer realidad dichos proyectos en aquellos ámbitos que afectaban a la Iglesia. Este último aspecto de la investigación no estaba previsto en el planteamiento inicial de la tesis, pero el análisis exhaustivo de las intervenciones de los sacerdotes diputados obligaba a repasar las medidas legislativas y políticas adoptadas durante el primer bienio. Y ello me llevó a considerar que su posición ante ellas no podía ser analizada adecuadamente sin tener en cuenta el contexto político y religioso en el que se insertaban. En consecuencia, la investigación fue ampliándose con el análisis de los contextos políticos y las reacciones eclesiales y católicas ante las reformas del primer bienio republicano. Historiográficamente, la tesis de Álvarez Tardío²⁰, en la que se revisa a fondo la interpretación canónica de la política secularizadora republicana, tachándola de radical, casi revolucionaria, y justificando, de alguna manera, la reacción católica, se convirtió en un referente para mi propia investigación. Su interpretación ha sido siempre un estímulo positivo, con la que he dialogado a lo largo de toda la tesis, unas veces explícitamente y otras de forma implícita, para coincidir o confrontarme con ella.

Asimismo, me pareció que la investigación estaría incompleta si obviaba la labor de aquellos sacerdotes que habían colaborado en la elaboración de dicha legislación desde organismos republicanos como la Comisión Jurídica Asesora; de los que habían jugado un papel relevante en la estrategia de la jerarquía frente a la política republicana; o la toma de postura de los clérigos de diverso signo ante las diferentes medidas legislativas. Pero sin perder de vista que el objeto principal de estudio eran los sacerdotes diputados y, dentro de ellos, los de significación republicana.

A la hora de organizar la investigación me enfrenté a la típica disyuntiva del historiador sobre si optar por un orden cronológico o temático y, en todo caso sobre cómo llevar a cabo la necesaria armonización de ambos criterios. Finalmente opté por dar prioridad a la

²⁰ALVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

organización temática, de forma que la tesis está dividida en capítulos que se corresponden con los principales aspectos del programa secularizador republicano, comenzando por los grandes principios y siguiendo con las leyes fundamentales. Pero en el análisis de cada uno de los aspectos se ha seguido un orden cronológico, tratando de reconstruir el proceso en sus diversos tiempos, comenzando por las primeras medidas adoptadas por el Gobierno provisional, siguiendo con el proceso constituyente y finalizando con las diversas leyes y normativas complementarias dictadas para su aplicación. Soy consciente de que al optar por la combinación del orden temático y cronológico he corrido el riesgo, difícilmente evitable, de caer en reiteraciones a la hora de abordar los contextos y reacciones.

Asimismo, aunque el ámbito de mi investigación se circunscribe al primer bienio republicano, me ha parecido necesario presentar los antecedentes y consecuentes de las medidas secularizadoras. Por ello cada capítulo incluye una introducción en la que se hace un breve repaso de la evolución del pensamiento político y la posición de la Iglesia ante cada uno de los aspectos de la política secularizadora hasta el momento de la instauración de la República, tanto en España como en los países de su entorno, fundamentalmente Francia y Portugal; y también una sucinta referencia a la evolución de la política secularizadora a partir de 1933, para establecer si se produjo una continuidad, paralización, rectificación o intensificación de las medidas adoptadas durante el primer bienio.

Para aquellos capítulos que forman el cuerpo principal de la tesis, la fuente fundamental de la investigación ha sido el Diario de Sesiones de las Cortes del periodo 1931-1933. Su vaciado exhaustivo, reproduciendo al detalle la tramitación parlamentaria de cada una de las medidas secularizadoras, ha sido fundamental para perfilar las posiciones de cada uno de los sacerdotes diputados.

La posición, o más bien posiciones, de la Iglesia católica ante la política secularizadora del primer bienio ha tenido tres fuentes principales: la documentación del Arxiu Vidal i Barraquer, a través de la edición llevada a cabo por Miquel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa; la documentación del Archivo Secreto Vaticano, consultada directamente o a través de las recientes ediciones de documentos realizadas por Cárcel Ortí; y el libro de Carmen Frías *Iglesia y Constitución*²¹. La primera fuente, aunque su publicación data de varias décadas atrás, ha

²¹ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución. La jerarquía católica ante la II República*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000

sido fundamental para reconstruir la posición de los sectores accidentalistas e incluso posibilistas de la Iglesia católica hispana, liderados por Vidal i Barraquer, y de la propia Santa Sede; así como la colaboración de diferentes sacerdotes, diputados o no, con dicha política. La consulta de los documentos vaticanos, abiertos recientemente a los investigadores, me ha permitido analizar mejor la posición del nuncio y del propio Vaticano, ante la política secularizadora; los encuentros y desencuentros entre el nuncio y el arzobispo de Tarragona; los obstáculos y críticas de los sectores católicos tradicionalistas y monárquicos a la política accidentalista; la evolución de la aceptación de esta política por parte de la Santa Sede, del nuncio y de la propia jerarquía eclesiástica española, en función de su efectividad; y la percepción que tenían los medios vaticanos de los sacerdotes diputados y de aquellos otros que habían colaborado de algún modo en la estrategia posibilista o el proyecto secularizador republicano. Por último, el análisis pormenorizado de los documentos individuales publicados por los prelados realizado por Carmen Frías me ha resultado sumamente útil para establecer las diferentes actitudes que coexistieron dentro del episcopado en relación con la política secularizadora del primer bienio republicano.

Por lo demás, las fuentes bibliográficas y hemerográficas han desempeñado también un papel muy importante en la elaboración de esta tesis. De hecho, el capítulo dedicado a las elecciones a Cortes Constituyentes está basado principalmente en ellas, aunque en algunos casos he recurrido también a las archivísticas.

La bibliografía utilizada es de dos tipos: por un lado, obras de historiadores o políticos de los años treinta destinadas a documentar las diferentes interpretaciones existentes sobre la mentalidad del catolicismo español de la época, el anticlericalismo de los sectores republicanos y la actitud de la Iglesia ante las medidas religiosas adoptadas por el Gobierno provisional; por otro, las obras que analizan determinados aspectos de la ideología o la biografía de alguno de los clérigos objeto de estudio. Especial relevancia han tenido para esta investigación las obras escritas por los propios sacerdotes candidatos en las elecciones o que consiguieron el acta de diputados; así como los libros del canonista Jaime Torrubiano.

Dentro de las fuentes hemerográficas he dado especial relevancia a la prensa católica, pero también he utilizado la republicana. La prensa ha sido la fuente fundamental utilizada para analizar el programa y la campaña electoral de los sacerdotes que concurrieron a las elecciones, aunque en algún caso, ante la imposibilidad de acceder a ellas, me he visto obligada a recurrir a las bibliográficas, y en otros he tropezado con una total ausencia de ambas. También he utilizado la prensa para establecer el grado de aceptación o rechazo de los

sectores republicanos ante los diferentes clérigos que concurrieron a las elecciones y de los que participaron en las Cortes Constituyentes; así como de los sectores católicos ante las medidas secularizadoras del nuevo régimen, haciendo especial hincapié en las opiniones expresadas por sacerdotes. La idea inicial era consultar el diario local ideológicamente más afín a la candidatura dentro de la cual se presentaba cada sacerdote. Sin embargo, hubo varios casos en que éstos no contaron con ningún órgano de prensa dispuesto a difundir su candidatura o dicho diario ha sido imposible de localizar, lo que me ha obligado a consultar diversos diarios de una misma provincia en busca de datos, frecuentemente sin éxito. En cuanto a la prensa nacional, me pareció apropiado consultar dos diarios católicos de diferente tendencia -*El Debate* y *ABC*-, susceptibles de recoger información sobre los sacerdotes candidatos o diputados u opiniones de otros clérigos, los que se adscribían a posturas accidentalistas e integristas. Para aquellos sacerdotes que concurrieron a las elecciones dentro de candidaturas republicanas o que eran cercanos al proyecto republicano, decidí consultar varios diarios de esta ideología, ya que la prensa católica guardó sobre ellos un silencio absoluto: dos periódicos conservadores -*Ahora* y *El Sol*-, uno de centro -*Crisol*- y uno de izquierdas -*El Liberal*-, de modo que reflejasen el abanico político en que se situaban estos sacerdotes.

La estructura o el índice de la tesis refleja la metodología y la organización de la exposición. Tras un primer capítulo de carácter introductorio o contextual sobre el conflicto político-religioso en el que se subrayan los tiempos y las coyunturas en los que se fue concretando el programa secularizador republicano -capítulo 1-, se presenta a los principales protagonistas de esta investigación: los sacerdotes diputados, en el contexto de las elecciones a Cortes Constituyentes de junio de 1931 -capítulos 2 y 3-. A partir de ahí, el resto de los capítulos analizan separadamente cada uno de los grandes principios y cuestiones que desarrollaron y concretaron el programa secularizador: la separación Iglesia-Estado, la libertad de conciencia, la supresión del presupuesto de culto y clero, la legislación relativa a las órdenes y congregaciones religiosas, la disolución de la Compañía de Jesús, la política educativa, la secularización de la asistencia social y la legislación secularizadora del matrimonio y la familia.

En cada uno de esos capítulos temáticos se analiza principalmente el debate y la tramitación parlamentaria, con especial atención a las intervenciones y posiciones de los sacerdotes diputados; pero situando este análisis en su contexto histórico, comenzando por el estudio de los antecedentes, y valorando el conjunto de opiniones y reacciones que

acompañaron desde el exterior el debate parlamentario. En todos los capítulos se ha intentado valorar la política republicana española en perspectiva comparada con las políticas secularizadoras de la Tercera República francesa y la Primera República portuguesa.

En el capítulo primero, de carácter introductorio, se analiza, en primer lugar, el sustrato o sustratos ideológicos que condicionaron los diferentes proyectos secularizadores existentes dentro del republicanismo y las distintas reacciones del mundo católico ante ella. A continuación se hace una descripción cronológica de las principales medidas secularizadoras del primer bienio republicano, insertándolas en la coyuntura socio-política en que se adoptaron, así como su recepción por el mundo católico, haciendo hincapié en la evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante el periodo 1931-1933.

Los dos capítulos siguientes están dedicados a los sacerdotes que concurrieron a las elecciones a Cortes Constituyentes. En el capítulo segundo se analizan los planteamientos defendidos por aquellos que se presentaron en candidaturas no republicanas, tanto accidentalistas como integristas. En el tercer capítulo se hace lo propio con los sacerdotes que concurrieron a las elecciones con la significación de republicanos, ya fuese como independientes o vinculados a algún partido; y se dedica el último epígrafe a analizar el perfil de los ocho sacerdotes que alcanzaron el acta de diputado y la percepción que de ellos tenían las diversas formaciones políticas del arco parlamentario y la prensa de la época. En este capítulo tercero se incluye también un análisis de la candidatura del teólogo y canonista Jaime Torrubiano Ripoll, pese a no ser ya sacerdote, dado que aparecerá también en el resto de los capítulos de esta tesis. Pese a tratarse de un personaje muy poco conocido, nos ha parecido relevante incluirlo porque había desarrollado una crítica documentada e interna de la posición oficial de la Iglesia que iba acompañada de un proyecto de reforma de la institución eclesial de carácter democrático.

El cuarto capítulo analiza el periodo anterior al inicio de los debates constitucionales en torno a los artículos secularizadores, presentando las diferencias de enfoque entre el anteproyecto elaborado por la Comisión Jurídica Asesora y el proyecto de la Comisión parlamentaria; las negociaciones entabladas entre el Gobierno provisional y la Iglesia en orden a alcanzar un consenso sobre ellos; y la estrategia diseñada por esta última con vistas a los debates constitucionales. Asimismo, se incluye en él un análisis del perfil de aquellos sacerdotes que desempeñarán un papel relevante en el proceso constituyente como asesores de la jerarquía y del nuncio o por su condición de miembros de la Comisión Jurídica Asesora.

En los siguientes capítulos se analizan los diferentes aspectos del programa secularizador, tal como se plantearon y discutieron en el debate constituyente y su concreción legislativa posterior, especialmente la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. La posición de los sacerdotes diputados en los debates parlamentarios generados por los diferentes aspectos de la política secularizadora constituye el núcleo de cada uno de los capítulos. Pero tratando siempre de establecer su grado de identificación o disensión con la posición de la Iglesia y de la formación política a la que se hallaban vinculados. Asimismo, siempre que ha sido posible, se ha intentado incluir otras valoraciones de sacerdotes no diputados, generalmente expresadas a través de la prensa.

De los trece capítulos dedicados propiamente a las medidas secularizadoras del primer bienio, en los cuatro primeros se analizan los grandes principios -separación Iglesia-Estado y libertad de conciencia-, y en el resto los principales ámbitos en que el programa secularizador entró en colisión con los intereses y/o derechos de la Iglesia. En todos ellos, de acuerdo con la estructura elegida, se reconstruyen los diversos tiempos del proceso, desde el constituyente y el debate consiguiente a los desarrollos legislativos y normativos de cada cuestión.

Los capítulos cinco y seis están dedicados a la separación Iglesia-Estado. En el cinco se analiza el debate constitucional en torno a la separación Iglesia-Estado, diferenciando entre el principio en sí mismo -artículo 3- y las diferentes fórmulas barajadas para su implantación -artículo 26-. En el seis se examina la concreción legal de la separación en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas; y la posición del mundo católico ante el principio de separación y las medidas en que se concretó, diferenciando entre la jerarquía eclesiástica y otros sectores, principalmente los católicos liberales y, dentro de ellos el canonista Jaime Torrubiano Ripoll.

Los capítulos siete y ocho se ocupan de la libertad de conciencia y cultos. En el siete se tratan los aspectos relativos al culto público y en el ocho la cuestión de los enterramientos. En ambos casos se analizan las primeras medidas adoptadas por el Gobierno provisional, el debate constitucional y su concreción legislativa, que en el primer caso tuvo lugar en la Ley de Confesiones y Congregaciones y en el segundo en la Ley de Secularización de Cementerios; así como los conflictos que generó la aplicación de la nueva legislación.

El capítulo nueve está dedicado a la supresión del presupuesto de culto y clero. En él se aborda el debate parlamentario que se generó en torno a la financiación de la Iglesia católica durante la discusión de la Constitución y de la Ley de Confesiones religiosas; se expone el proceso de reducción de las consignaciones eclesiásticas en los presupuestos de 1932 y 1933,

haciendo especial hincapié en las disposiciones que afectaban al clero; y se examina la reacción de la Iglesia y el proceso de consolidación de un nuevo modelo de financiación eclesial para hacer frente a la pérdida de la subvención estatal.

En los capítulos diez y once se analiza la modificación de la situación jurídica de los órdenes y congregaciones religiosas. En la introducción al capítulo diez se aborda el progresivo descrédito que sufrieron los órdenes religiosos y el florecimiento de las congregaciones durante el siglo XIX; y el peso de la crítica anticongregacionista en el liberalismo y el republicanismo hispano desde la crisis del 98, dedicando especial atención a la procedente del catolicismo liberal, con el canonista Jaime Torrubiano como exponente de ella. Seguidamente, en ese mismo capítulo, se dedica un apartado a las negociaciones que tuvieron lugar entre el Gobierno provisional y la jerarquía eclesial en orden a alcanzar un consenso que evitase la disolución de los órdenes y congregaciones religiosas, así como la reacción del mundo católico ante tal amenaza. El análisis del debate parlamentario del artículo 26 y las consecuencias políticas y eclesiales derivadas de su aprobación constituyen el centro del capítulo diez. En el capítulo once se examinan los artículos de la Ley de Confesiones y Congregaciones que desarrollan los preceptos del artículo 26 de la Constitución relativos a los órdenes y congregaciones religiosas.

El capítulo doce está dedicado a la disolución de la Compañía de Jesús. En la introducción se expone la evolución de la crítica antijesuita, dedicando especial atención a la del canonista Jaime Torrubiano, como exponente del antijesuitismo de origen católico. Seguidamente se analizan las gestiones realizadas por la jerarquía eclesial para impedir la disolución de la Compañía y su recepción en la orden, así como el contexto político-parlamentario de los días previos al debate constitucional del artículo 24, en lo que a la Compañía se refiere. El núcleo del capítulo lo constituye el análisis del debate generado en torno a la disolución de la Compañía de Jesús en el Parlamento con motivo de la discusión del artículo 26 de la Constitución y de la publicación del decreto que consumó su desaparición legal. Finalmente, se examina la recepción de la disolución por parte del mundo católico y de los principales representantes del antijesuitismo católico: Torrubiano Ripoll y Matías Usero; así como las medidas adoptadas por los jesuitas para hacer frente a la nueva situación.

En los capítulos trece y catorce se aborda la política secularizadora de la enseñanza. En el capítulo trece se analiza la polémica generada por las disposiciones educativas del Gobierno provisional y el modelo de la escuela única en el periodo anterior al debate constitucional; el debate constitucional en torno a la libertad de enseñanza y al modelo educativo público

republicano, así como las limitaciones de la libertad de enseñanza y cátedra de las confesiones religiosas que estableció la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. En el capítulo catorce se examinan aquellas disposiciones constitucionales y de la Ley de Confesiones y Congregaciones que afectaban directamente a la enseñanza congregacionista; y la respuesta del mundo católico ante la política educativa republicana en su conjunto, dedicando un apartado específico a la posición de los católicos republicanos.

El breve capítulo quince está dedicado a la secularización de la asistencia social. Se inicia con una introducción en la que se expone la evolución desde el concepto de beneficencia al de asistencia social en Europa y en España, especialmente desde la aparición de la instauración del Estado liberal. Después se analiza el escaso debate que generó el proyecto secularizador y modernizador de la beneficencia propugnado por las diferentes familias republicanas, tanto durante la tramitación de la Constitución como de la legislación complementaria; la posición de los sacerdotes diputados ante la política reformadora del sistema de asistencia social; y, por último, la débil respuesta del mundo católico ante la nueva legislación.

Por último, los capítulos dieciséis y diecisiete están dedicados a la política secularizadora de la familia y, sobre todo, del matrimonio con la instauración del matrimonio civil y el divorcio. Por razones exclusivamente cronológicas, en el primero de ellos se aborda la cuestión del divorcio, ya que fue la primera ley secularizadora del matrimonio aprobada. En el capítulo dieciséis se dedica un apartado a la teoría del teólogo Jaime Torrubiano Ripoll sobre compatibilidad del divorcio con la doctrina católica, sumamente innovadora incluso vista desde el presente. A continuación se analiza el debate generado en torno al divorcio antes de iniciarse el debate constitucional y en el transcurso de éste, así como durante la tramitación de la Ley de Divorcio; y se dedica especial atención al escándalo generado por el apoyo del deán de Granada Luis López-Dóriga al divorcio, tanto como principio como en su concreción legislativa. En el capítulo diecisiete se abordan las otras dos cuestiones fundamentales de la política secularizadora de la familia desarrollada durante el primer bienio: la equiparación de los hijos legítimos e ilegítimos y la instauración del matrimonio civil obligatorio.

En cada capítulo se han escrito balances o conclusiones parciales. Las conclusiones finales han tratado de ir más allá, valorando en su conjunto la actuación parlamentaria de los sacerdotes diputados, y ensayando, desde esa perspectiva una valoración global del alcance y vicisitudes del conflicto político-religioso durante la Segunda República.

I. LA IGLESIA CATÓLICA Y LA SEGUNDA REPÚBLICA ESPAÑOLA: EL PRIMER BIENIO REPUBLICANO

El conflicto entre la Iglesia católica española y los gobernantes republicanos en torno a la cuestión religiosa debe enmarcarse, como señala el profesor Montero, “*en la historia de la confrontación catolicismo-laicismo*”, que tenía un largo recorrido en nuestro país. Tanto la Iglesia española como los grupos políticos que integraban la coalición que ascendió al poder el 14 de abril de 1931, llevaban a sus espaldas un bagaje cultural e ideológico que se había ido forjando en los diversos conflictos que durante el siglo XIX y principios del XX habían enfrentado al catolicismo hispano con los sectores que reclamaban la secularización del Estado y/o la sociedad. Asimismo, es preciso tener en cuenta que ni el mundo católico ni el republicano mantuvo una posición unívoca en torno a la cuestión religiosa. Dentro del republicanismo se postularon diferentes programas secularizadores; y dentro de la Iglesia se afrontó el advenimiento del nuevo régimen y la legislación secularizadora con diferentes talentos. También, es necesario poner de relieve que las relaciones entre la Iglesia y el nuevo régimen no fueron lineales, sino que pasaron por diferentes etapas de mayor o menor conflictividad; y que las posiciones de los diferentes sectores de la Iglesia -Santa Sede, jerarquía española, clero secular, clero regular y seglares- no siempre fueron coincidentes¹.

1- La cultura laicista republicana y el ideal confesional católico

Clericalismo y anticlericalismo aparecen como dos ideologías y movimientos que se perciben a sí mismos como una legítima reacción defensiva frente al peligro que entraña el otro y que se irán retroalimentado la una a la otra con cada conflicto que se suscite en torno a la cuestión religiosa. Eso no significa que el clericalismo y el anticlericalismo no contuvieran propuestas positivas, pero siempre primará ese carácter reactivo/defensivo sobre la

¹ MONTERO, F. “La movilización católica frente a la II República: la acción católica”, en DRONDA MARTÍNEZ, J. y MAJUELO GIL, E. (eds.) *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2007, p. 69; CUEVA MERINO, J. de la “El laicismo republicano. Tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República española”, en SUÁREZ CORTINA, M. (coord.) *La tolerancia religiosa en la España contemporánea. Dossier des Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle Série*, 44 (1), 2014, pp. 89-109.

“afirmación positiva de la propia identidad”. La percepción del contrario, pues, estuvo determinada en ambos tanto por la realidad, como por los miedos y objetivos propios. De forma que el clericalismo podría considerarse como una construcción del anticlericalismo, ya que surgió como reacción defensiva frente a los presupuestos liberales y se reforzó con los sucesivos embates secularizadores; y el surgimiento y radicalización del anticlericalismo está también directamente relacionados con la férrea negativa de la Iglesia católica a renunciar a sus privilegios y su éxito a la hora de impedir que se consolidasen la mayoría de los proyectos secularizadores. Por tanto, para entender correctamente ambas ideologías es necesario, como señalan Julio de la Cueva y Feliciano Montero, abordar el estudio de ambas *“conjunta y recíprocamente”*, distinguiendo *“la realidad y la imagen que cada una de ellas presentaba de sí misma y de su antagonista”*².

Asimismo, Suárez Cortina considera que el clericalismo y el anticlericalismo fueron movimientos eminentemente políticos en los que es preciso distinguir dos vertientes: una intelectual y otra popular, con diferentes discursos y formas de movilización, aunque muy vinculadas entre sí; y también entre el discurso utilizado y el proyecto secularizador o recristianizador real. En ambos casos los intelectuales serán los encargados de liderar el movimiento y elaborar sus presupuestos doctrinales; y las masas populares de la movilización efectiva y la ocupación de los espacios públicos. Será la coyuntura política, más que los diferentes proyectos secularizadores o recristianizadores que coexistían dentro de cada uno de estos movimientos, la que determine la intensidad y el tipo de movilización. Asimismo, en función del ámbito en que se produzca la confrontación -parlamentario o extraparlamentario- el discurso adoptará un tono más intelectual o más populista. Cuando consideraron que la situación política requería movilizar a las masas y ocupar los espacios públicos, clericales y anticlericales adoptaron un discurso radical de fuerte contenido emocional que había probado su elevada capacidad de movilización. Pero esta radicalización del discurso y de la movilización no reflejaba necesariamente una radicalización de los respectivos proyectos y objetivos³.

² CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos: percepciones recíprocas”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. *La secularización conflictiva. España 1898-1931*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 101; CUEVA MERINO, J. de la “Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta”, en DRONDA MARTÍNEZ, J. y MAJUELO GIL, E. (eds.) *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2007, pp. 46-47; CUEVA MERINO, J. de la “El laicismo republicano...”, p. 100.

³ SUÁREZ CORTINA, M. “Clases populares, republicanismo y anticlericalismo en la España del primer tercio del siglo XX”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 22 y 25-31.

Pese a que la confrontación entre clericales y anticlericales había comenzado varias décadas antes, la crisis del 98 marcará un punto de inflexión para ambos movimientos. Hasta entonces las políticas secularizadoras de la Restauración habían sido sumamente tímidas y el catolicismo estaba dividido políticamente. Ambos contendientes eran capaces aún de percibir la diversidad de posiciones que existían en el adversario. Tras la crisis del 98, clericales y anticlericales elaboraron programas regeneradores antagónicos y percibieron que el contrario se había hecho con el poder político. En consecuencia cada uno de los bloques sufrió un proceso de radicalización que desembocó en un conflicto abierto entre clericalismo y anticlericalismo, en el que las divisiones internas se difuminaron a los ojos del otro. Este conflicto se pondrá de manifiesto en tres ámbitos principales: la confrontación entre sindicatos obreros y católicos; la competencia de católicos y socialistas sobre el encuadramiento de las mujeres; y la educación, que será donde se producirá una mayor convergencia entre las propuestas republicanas y socialistas⁴.

1.1 El anticlericalismo en la cultura política republicana

El anticlericalismo tiene una doble vertiente: por un lado, constituye un movimiento reactivo-defensivo ante el poder de la Iglesia católica y su resistencia a la secularización; y, por otro una ideología positiva que propugna la secularización del Estado y/o de la sociedad. Dentro del anticlericalismo coexistieron diferentes formas de entender la religión y el papel que debía jugar en la sociedad, derivadas en gran medida de la existencia de diferentes percepciones del contrario, que se tradujeron en la existencia de proyectos secularizadores y formas de movilización diversos⁵.

⁴ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...", pp. 118-119. Para la confrontación sindical, véase MONTERO, F. "Catolicismo social frente a socialismo revolucionario: confrontación de retóricas"; para la competencia sobre el encuadramiento femenino, en el ámbito concreto de Madrid, MORAL VARGAS, M. de "De rodillas para rezar. ¡De pie para combatir!"; y para el conflicto en torno a la enseñanza OSTOLAZA, M. "Los socialistas y el conflicto educativo (1900-1936)". Todas estas referencias en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 129-154, 179-198 y 199-217, respectivamente.

⁵ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. "Clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*, Biblioteca Nueva,

En su aspecto positivo de reivindicación de la secularización, el anticlericalismo estuvo presente en el liberalismo español desde principios del siglo XIX. Pero también existía un anticlericalismo popular cuyos orígenes se remontaban mucho más atrás en el tiempo. En la primera mitad del siglo XIX el liberalismo español siguió considerando el catolicismo como un elemento consustancial de la nación, pero los liberales progresistas reivindicaron e intentaron tomar medidas que asegurasen la independencia del Estado respecto de la Iglesia. No será hasta mediados del siglo XIX cuando comience a plantearse un nuevo modelo de nación desligado del catolicismo, basado en una concepción secular de la ciudadanía. A partir de entonces, el anticlericalismo se convertirá en un rasgo permanente de la cultura política republicana, en la que coexistirán dos grandes subculturas: el reformismo o gubernamentalismo y el radicalismo o revolucionarismo⁶.

El republicanismo reformista se oponía al clericalismo, entendido como la tendencia de un sector de la institución eclesiástica a inmiscuirse en la política y arrogarse competencias que no le correspondían; pero no rechazaba la religión ni la Iglesia católica en sí mismas. Consideraba la secularización del Estado como una premisa imprescindible para la democratización y modernización del país, pero no aspiraba a una secularización de la sociedad y mantenía una posición de neutralidad ante el hecho religioso. Propugnaba medidas secularizadoras netamente liberales: supresión de los privilegios de la Iglesia e independencia del Estado; implantación de la libertad de cultos, matrimonio civil, secularización de cementerios; libertad de enseñanza y una escuela pública neutra, pero respetuosa con todas las creencias religiosas; sometimiento de las órdenes y congregaciones religiosas a la ley común de asociaciones o la interpretación estricta del Concordato de 1851, que sólo contemplaba la existencia de tres órdenes religiosas. Pero no llegaban a plantear una nítida separación entre la Iglesia y el Estado. En esta tradición reformista se insertaron las clases medias progresistas, los krausistas y algunos sectores minoritarios del catolicismo, como los católicos liberales o los modernistas religiosos; a principios del siglo XX, los sectores más progresistas del liberalismo y el regeneracionismo; y en los años treinta los políticos

Madrid, 2007, pp. 13-15; CUEVA, J. de la y MONTERO, F. "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...", pp. 101-103; SUÁREZ CORTINA, M. "Clases populares,..." , p. 21.

⁶ CUEVA MERINO, J. de la "El laicismo republicano...", pp. 89-90 y 95; CUEVA MERINO, J. de la "Hacia la República laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano", en CUEVA MERINO, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2009, pp. 18-20.

monárquicos y católicos o los intelectuales que habían derivado hacia el republicanismo, como la Derecha Liberal Republicana o la agrupación Al Servicio de la República⁷.

La subcultura del radicalismo enlazaba con el republicanismo de Pí y Margall, con las sociedades de librepensamiento y con el anticlericalismo popular. Del librepensamiento, había heredado una consideración negativa de la religión católica e incluso de todas las religiones positivas, cuya influencia consideraban la causa principal del atraso de España en el orden político, económico, social y cultural. Percibía al clero como fuente de oscurantismo y encarnación del antiliberalismo y el absolutismo; y consideraba que la Iglesia ejercía una peligrosa influencia reaccionaria en la sociedad. Teósofos y espiritistas propugnaban la sustitución de las religiones positivas por una religión universal sin dogmas ni Iglesias, basada en los principios del positivismo y el evolucionismo, pero muy ligada también al cristianismo primitivo, del que se consideraban continuadores. De ahí que en el discurso anticlerical radical primasen los argumentos basados en la trasgresión del clero y la Iglesia a la moral evangélica y su traición al cristianismo, del que ellos se consideraban los auténticos representantes. De todos modos, nunca existió una estricta separación entre el anticlericalismo reformista y radical, sino que los trasvases y conexiones entre ambos fueron habituales⁸.

El republicanismo federal se insertaba en esta subcultura radical. Ya a mediados del siglo XIX había rechazado abiertamente cualquier compromiso con la religión católica, erigiéndose en la propuesta más firmemente laicista del republicanismo. Propugnaba una separación entre la Iglesia y el Estado que entendían como subordinación de la primera al segundo; supresión del sostenimiento económico de la Iglesia; implantación de una enseñanza completamente laica y estatal; disolución de las órdenes y congregaciones religiosas y confiscación de sus bienes; secularización legal del matrimonio y los cementerios; e instauración del divorcio. Desde sus inicios mantuvo una relación muy fluida con el anarquismo y la doble militancia fue frecuente hasta los primeros tiempos de la Segunda República. Federales y anarquistas compartían la influencia de los postulados del librepensamiento y la estrecha relación con los

⁷ CUEVA MERINO, J. de la "El laicismo republicano...", pp. 95-96; CUEVA MERINO, J. de la "Hacia la República laica...", pp. 24-32; CUEVA, J. de la y MONTERO, F. "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...", pp. 103-104; SUÁREZ CORTINA, M. "Clases populares...", p. 22.

⁸ CUEVA MERINO, J. de la "El laicismo republicano...", pp. 95-96; CUEVA MERINO, J. de la "Hacia la República laica...", pp. 24-32; CUEVA, J. de la y MONTERO, F. "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...", pp. 104-105; SUÁREZ CORTINA, M. "Clases populares...", pp. 33-35.

círculos teosóficos y espiritistas que proliferaron a finales del siglo XIX y principios del XX. Progresivamente el republicanismo federal se irá identificando con los proyectos de reforma o revolución social propugnados tanto por el anarquismo como por el socialismo, con lo que encontró un amplio apoyo popular⁹.

El anarquismo representa el ala más extrema del anticlericalismo radical, en opinión de Álvarez Chillida¹⁰, debido a su percepción del clericalismo como una corrupción del auténtico espíritu cristiano. No rechazaban el primer cristianismo, del que tomaron muchos puntos de su doctrina social y económica, sino su evolución posterior: su rechazo del progreso y la asociación de la Iglesia con el Estado, al que consideraban un poder opresor¹¹.

Este anticlericalismo radical se convertirá en hegemónico dentro del republicanismo español del primer tercio del siglo XX. En su ámbito se situarán en la primera década del siglo XX el populismo republicano de Lerroux y Blasco Ibáñez; y ya en la República Acción Republicana, el Partido Radical-Socialista, Esquerra Republicana y, en parte, el Partido Republicano Radical.

La incorporación del Partido Socialista al discurso anticlerical fue más tardía y, al menos en sus inicios, tendrá unas connotaciones específicas derivadas de su voluntad de diferenciación con las propuestas anarquistas y republicanas. Aunque el laicismo formaba parte de la ideología socialista y en su discurso siempre estuvo presente la denuncia de la hegemonía social y los privilegios de la Iglesia católica, el partido, en sus primeros tiempos, se mantuvo neutral ante la cuestión religiosa. Consideraban que lo prioritario era la lucha contra la burguesía en el terreno social y que el anticlericalismo era propio del republicanismo burgués. Además era una forma de diferenciarse del anarquismo, con quien competían por el encuadramiento de la clase obrera. No será hasta el acceso de Pablo Iglesias al Parlamento cuando los socialistas comiencen a incorporar el anticlericalismo a su cultura política¹². Los

⁹ SUÁREZ CORTINA, M. "Clases populares...", pp. 22, 32, 36-37 y 39.

¹⁰ ÁLVAREZ CHILLIDA, G. "Movimiento libertario y religión durante la Segunda República (1931-1936)", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 99-127.

¹¹ SUÁREZ CORTINA, M. "Clases populares...", pp. 35-39.

¹² Véase ARBELOA, V. M. "El partido socialista y la Iglesia (1879-1925), a través de Pablo Iglesias", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 306-315.

motivos fueron varios: la competencia que supuso la creación de una organización sindical católica y el incremento de la propaganda antisocialista de la Iglesia; la percepción del anticlericalismo como un valioso instrumento para la ampliación de su base social; y su incorporación a la conjunción republicano-socialista en 1910. Ante esta nueva situación político-social, los socialistas comenzaron a introducir la crítica anticlerical en su discurso con un doble objetivo: facilitar la caída de la Monarquía y la instauración de un régimen republicano; y establecer un terreno común con sus nuevos socios republicanos. Sin embargo, tenían que elaborar un discurso anticlerical con rasgos propios que les diferenciara del republicanismo burgués y del anarquismo. El proceso fue difícil, ya que carecían de una base doctrinal en la que apoyarse. Finalmente, acabaron centrando la confrontación con la Iglesia en dos terrenos: el sindical y el educativo. En este último caso, proponiendo un modelo de escuela laica, frente a la neutral propugnada por los republicanos, aunque la propuesta educativa de los socialistas tenía muchos puntos en común con la de aquellos¹³. El discurso anticlerical de los socialistas fue radicalizándose a lo largo del primer tercio del siglo XX, hasta llegar a confluir con los planteamientos del republicanismo radical al final de la Dictadura de Primo de Rivera¹⁴.

Con anterioridad a 1898, el anticlericalismo, en opinión de Julio de la Cueva y Feliciano Montero¹⁵, se ajustaba a la existencia real de una Iglesia católica que gozaba de una posición privilegiada y de un apoyo estatal, lo cual le permitía influir de forma efectiva en el ámbito social y político. En consecuencia, el anticlericalismo estaba “*plenamente justificado como reacción frente a la recuperación o restauración católica*”. Pese a ello, hasta finales de siglo el movimiento anticlerical tuvo una escasa visibilidad, relegado a los círculos republicanos y de librepensamiento. Aunque el liberalismo progresista siguiese teniendo en mente el ideal de avanzar hacia una mayor independencia del poder civil frente al religioso, el Partido Liberal había abandonado sus proyectos secularizadores.

¹³ SUÁREZ CORTINA, M. “Clases populares...”, pp. 23 y 40-47.

¹⁴ Véase CUEVA, J. de la “Socialistas y religión en la Segunda República. De la Liga Nacional Laica al inicio de la Guerra Civil”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 71-97.

¹⁵ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, pp. 102-104.

A raíz de la crisis de 1898 se percibió a la Iglesia como un peligro por su desmedido crecimiento y su carácter reaccionario. El movimiento anticlerical se revitalizó y aumentó sus efectivos con la incorporación de los gobernantes liberales, institucionistas, regeneracionistas y, posteriormente de los socialistas. El anticlericalismo se hizo presente en el Parlamento y en la calle con un discurso más populista y radical. La subcultura reformista fue perdiendo posiciones, ante la constatación del fracaso de todos los intentos tendentes a ampliar los márgenes de la libertad religiosa y a reducir la influencia de la Iglesia, debido a la férrea resistencia de ésta a ceder terreno a los secularizadores. Las movilizaciones anticlericales derivaron en muchos casos en disturbios y ataques a los edificios eclesiásticos. Aunque los republicanos moderados y los liberales se sumaron en muchos casos al discurso demagógico y populista del anticlericalismo radical, sus objetivos secularizadores no cambiaron. En el movimiento anticlerical pervivieron diferentes talentos y objetivos, pero más desdibujados¹⁶.

A partir de 1913 el movimiento anticlerical se desactivó, pero sólo temporalmente, hasta que la instauración de la Segunda República llevó al poder a los secularizadores de diverso cuño, con sus diferentes propuestas y culturas políticas.

1.2 El peso del integrista y el clericalismo en el mundo católico español

Julio de la Cueva y Feliciano Montero definen el clericalismo como *“la injerencia eclesiástica en asuntos temporales”*; un movimiento destinado a *“mantener o recuperar”* la influencia de la Iglesia católica en el Estado y la sociedad, con el objetivo de lograr que ambos se plieguen a sus presupuestos ideológicos, religiosos y morales *“desde una posición de privilegio y con ánimo de exclusión de otras propuestas”*. Al igual que el anticlericalismo, el clericalismo tendrá una doble vertiente: negativa, en cuanto reacción ante los embates secularizadores y descristianizadores, reales o supuestos, primero del liberalismo y después del socialismo; y positiva en cuanto propuesta de un nuevo modelo de cristiandad¹⁷.

¹⁶ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, pp. 105-111 y 119.

¹⁷ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea”, pp. 16-17; CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, p. 101.

La Iglesia se negó a aceptar el papel que el liberalismo le asignaba en el nuevo orden social y que implicaba la pérdida de sus tradicionales privilegios, iniciando un proceso de “confrontación y diálogo” con “la modernidad y la laicidad”. A las propuestas secularizadoras del liberalismo reaccionó reafirmando la doctrina católica que negaba la libertad religiosa y propugnaba la confesionalidad del Estado, el cual estaba obligado a defender la religión católica y ajustar la legislación a sus preceptos. En 1888 la encíclica *Libertas praestantissimum* de León XIII vino a introducir un importante cambio en la actitud de la Iglesia ante los regímenes liberales, al enunciar la doctrina del “mal menor”. El rotundo rechazo de los presupuestos secularizadores del liberalismo y el objetivo de “reconquista cristiana de la sociedad” se mantenía, pero abría la puerta a la utilización de los recursos y libertades que ofrecía el Estado liberal para conseguirlo. A partir de entonces en el seno de la Iglesia convivirán dos posiciones ante el liberalismo: la accidentalista y la integrista. A partir de la Primera Guerra Mundial la Iglesia se irá distanciando de los planteamientos integristas y evolucionando hacia el accidentalismo y la admisión de un limitado pluralismo político, pero la libertad religiosa seguirá siendo rechazada hasta el Concilio Vaticano II¹⁸.

En España el integrismo¹⁹ caló más y durante más tiempo que en el resto de Europa, dificultando la consolidación de los presupuestos accidentalistas en el seno del catolicismo hispano. A lo largo del siglo XIX la tradicional intolerancia eclesiástica con la disidencia religiosa no se limitó a los miembros de otras confesiones, sino que se extendió a todo aquél que se alejaba de la ortodoxia. Se reforzó la tradicional identificación entre catolicismo y nación española, desarrollándose una “teología política”²⁰ que hacía depender el porvenir de España

¹⁸ MONTERO, F. “El peso del integrismo en la Iglesia y el catolicismo español del siglo XX”, en SUÁREZ CORTINA, M. *La tolerancia religiosa en la España contemporánea. Dossier des Mélanges de la Casa de Velazquez. Nouvelle Série*, 44 (1), 2014, pp. 131-132; CUEVA MERINO, J. de la “El laicismo republicano...”, pp. 100-101; SALOMÓN CHELIZ, M. P. “Los católicos españoles ante la libertad religiosa durante la Segunda República”, en *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: un bilancio della scommessa democratica della Chiesa cattolica* (www.diacronia.it) 26, 2016, pp. 3-6.

¹⁹ Feliciano Montero define el integrismo como una ideología que rechaza rotundamente el liberalismo y se traduce a nivel político y social en una posición de “máxima intolerancia religiosa y política”; y Julio de la Cueva como “una ideología profundamente antimoderna y antiliberal” basada en una “concepción eclesiocrática de las relaciones entre la Iglesia, el Estado y la sociedad civil”. MONTERO, F. “El peso del integrismo...”, pp. 131-132; CUEVA MERINO, J. de la “El laicismo republicano...”, p. 100.

²⁰ Sobre la aplicación del concepto de teología política al análisis del catolicismo político, véase GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Tecnos, Madrid, 1998; e *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

del mantenimiento de la unidad religiosa y que, por tanto, planteaba como objetivo no sólo la resistencia a la secularización, sino la reconquista católica de la sociedad. Aunque la Santa Sede y algunos obispos españoles mantuvieron una política accidentalista ante el régimen de la Restauración²¹ e intentaron frenar el integrismo para lograr la unión de los católicos, los integristas siguieron teniendo un gran predicamento y capacidad de movilización, quedando el accidentalismo como una opción minoritaria.

A principios del siglo XX la ideología predominante en el liberalismo español seguía siendo el más rotundo antiliberalismo, incluso entre los sectores accidentalistas. Aunque el integrismo fue perdiendo adeptos entre la base católica a partir de la primera década del siglo, seguirá teniendo un gran peso en la jerarquía eclesiástica. El catolicismo liberal, que tuvo tanta fuerza en otros países como Francia, fue en España minoritario y su apuesta por la conciliación con el Estado liberal careció de una formulación teórica²².

El clericalismo español surgió a mediados del siglo XIX como la ideología sustentadora de un movimiento organizado para hacer frente al proceso secularizador que se estaba produciendo en Europa y cuyo ejemplo podía calar en España, “tanto o más” que como respuesta a los proyectos secularizadores del liberalismo español. Tras el Sexenio Democrático (1868-1874) y hasta la crisis de 1898, dado que el anticlericalismo tuvo una importancia marginal, Feliciano Montero y Julio de la Cueva consideran discutible “la naturaleza reactiva-defensiva” del clericalismo con anterioridad a esa fecha, asignándole más bien un carácter preventivo²³.

En el contexto de la Restauración, debido a la moderación de las medidas secularizadoras y la protección otorgada a la Iglesia, el movimiento católico se desactivó en gran medida. Pero, tanto los integristas como la jerarquía eclesiástica, siguieron defendiendo el ideal de la unidad católica y rechazaron la moderada política secularizadora del régimen, presionando para reducir la tolerancia religiosa a su mínima expresión y denunciando los

²¹ Véase ROBLES, C. “Frente a la supremacía del Estado: la Santa Sede y los católicos de la Restauración”, en *Antología Anua* 34, 1987, pp.189-306; y MARTÍNEZ ESTEBAN, A. *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración, 1890-1914*, San Dámaso, Madrid, 2006.

²² MONTERO, F. “El peso del integrismo...”, pp. 142-143 y 147-148; CUEVA MERINO, J. de la “El laicismo republicano...”, p. 101.

²³ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, pp. 102-103.

proyectos tendentes a convertir la enseñanza primaria obligatoria en una función del Estado, presentándolos como fruto de la voluntad de establecer el monopolio docente del Estado. Al mismo tiempo, la Iglesia no dudó en utilizar los mecanismos que proporcionaba el Estado liberal para organizar un movimiento católico capaz de competir con su antagonista anticlerical y lograr la deseada recristianización de la sociedad. Sin embargo, el proceso se vio obstaculizado por persistencia de la división entre católicos integristas, carlistas y accidentalistas, así como por la escasa implicación del clero y la jerarquía con los métodos y objetivos señalados desde el Vaticano. Ello impidió que el movimiento católico español evolucionase hacia posiciones más posibilistas y ajustadas a la realidad político-social que le hubiesen dotado de una mayor eficacia. Pese a todo, se produjo un notable incremento de la presencia católica en el ámbito propagandístico y social, así como una notable expansión de las congregaciones religiosas que podría justificar *“la reacción defensiva-ofensiva”* del movimiento anticlerical²⁴.

Tras la crisis del 98, la reactivación del movimiento anticlerical permite ya asignar un claro carácter reactivo-defensivo al movimiento católico. Aunque previamente estaba ya inmerso en un proceso de crecimiento y reorganización, la percepción del peligro laicista sirvió de acicate para su revitalización. Al discurso regeneracionista del liberalismo y el republicanismo, el catolicismo integrista opuso otro antagónico que descalificaba las propuestas posibilistas de los católicos accidentalistas y el propio régimen de la Restauración, responsabilizaba al liberalismo de la ruina de España y proponía como solución el retorno a una España íntegramente católica. En consecuencia, el debate generado a raíz de la crisis del 98 contribuyó en un primer momento a ahondar la división del movimiento católico entre integristas y posibilistas. Sin embargo, los anticlericales no percibieron, o no quisieron percibir, esta división, sino a un enemigo unido y fuerte²⁵.

A partir de 1901, cuando la campaña anticlerical se hizo más virulenta y los liberales en el Gobierno impulsaron una política secularizadora centrada en el control del crecimiento de las congregaciones religiosas y el fomento de la educación pública, se agudizará en el catolicismo hispano la percepción de la amenaza secularizadora y la distinción entre los distintos proyectos que convivían en el seno del anticlericalismo desapareció. El discurso del

²⁴ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, pp. 112-114.

²⁵ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, p. 114

movimiento católico identificará el anticlericalismo con la antirreligiosidad, negando la sinceridad de aquellos sectores del movimiento anticlerical que afirmaban tener como objetivo únicamente erradicar el clericalismo secularizando el Estado -liberales y republicanos moderados-; y afirmando que todos los anticlericales pretendían en realidad erradicar el catolicismo de la sociedad y las conciencias. En realidad los líderes del movimiento católico seguían siendo conscientes de la existencia de diferentes familias ideológicas dentro del movimiento anticlerical, pero para el catolicismo español de la época, con su radical antiliberalismo, no existía diferencia en la práctica entre secularización del Estado y descristianización de la sociedad. El nuevo discurso fue, por tanto un exitoso recurso táctico en orden a la movilización de las masas católicas al proporcionar una imagen nítida y compacta del antagonista. De esta forma, el movimiento católico conseguirá dejar a un lado su división interna e impulsar una campaña unitaria en defensa de los sectores amenazados. Aunque ideológicamente fueron los integristas quienes impusieron de nuevo sus tesis, los métodos de movilización se modernizaron²⁶.

Los argumentos y presupuestos enunciados por el movimiento católico en la primera década del siglo XX permanecían vivos en los años treinta, al igual que el temor al peligro anticlerical. También la división del catolicismo entre integristas, carlistas y accidentalistas, pero en la nueva coyuntura republicana serán estos últimos quienes acaben imponiéndose.

La Dictadura de Primo de Rivera fue acogida con satisfacción por la mayor parte del catolicismo hispano, ya que alejaba el peligro secularizador que encarnaba el liberalismo y ofrecía la oportunidad para hacer realidad su proyecto recristianizador de la sociedad en el seno de un régimen autoritario católico. El nuevo régimen incrementó los privilegios de la Iglesia y le otorgó un papel relevante en la esfera pública. A cambio, la Iglesia colaboró en la difusión de un discurso que intensificaba la tradicional identificación entre catolicismo y patriotismo, con el objetivo de legitimar la "*autocracia católica*" del dictador. En virtud de dicha identificación, todos aquellos españoles situados fuera de la órbita católica se convirtieron en representantes de la anti-España y, por tanto, no merecían ni tolerancia ni respeto. Sin embargo, pronto se suscitaron conflictos entre la Iglesia y el dictador, fundamentalmente por las distintas concepciones del Estado y del papel que en él correspondía a la Iglesia. La primera concebía el catolicismo como elemento esencial de la

²⁶ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...", pp. 115-117.

nación española y reivindicaba una posición privilegiada y autonomía respecto del poder civil; el segundo, en cambio, defendía una concepción sagrada de la patria y aspiraba a la subordinación de la Iglesia al Estado. Los conflictos en el campo social y educativo, derivados de estas concepciones diferentes del papel de la Iglesia, así como la decepción del clero por la escasa atención del régimen a sus demandas de mejoras económica y privilegios sociales, hicieron que el catolicismo se fuese distanciando del régimen a partir de 1928²⁷.

En los últimos años de la Dictadura y en el periodo que medió entre la caída de ésta y la instauración de la Segunda República, el catolicismo percibió con alarma el nuevo repunte del republicanismo, el cual reproducía el antiguo discurso regeneracionista que presentaba a la Iglesia como un obstáculo para la modernización del país en el ámbito social, político y económico, avalado ahora por su condición de firme aliada de la Dictadura y la Monarquía. Ante ello, la Iglesia reaccionó alertando a los católicos de los peligros que entrañaría un régimen republicano para la supervivencia de la religión católica e insistiendo en la maniquea división entre la España y la anti-España, que seguirá presente en el lenguaje político de la derecha católica y de la Iglesia tras la caída de la dictadura y durante todo el periodo republicano, para alcanzar su máximo exponente a partir de la guerra civil²⁸.

Pese al aparente monolitismo del catolicismo español, en el primer tercio del siglo XX se fue abriendo paso en el clero y el catolicismo seglar una nueva mentalidad que no se identificaba con la línea de actuación de la Iglesia oficial en el terreno político y social. El carácter jerárquico de la institución eclesiástica y el carácter minoritario de este sector han contribuido a mantener oculta su existencia durante mucho tiempo.

La obra de Benavides sobre el catolicismo social español²⁹ pone en evidencia que una parte del clero y de los propagandistas seculares –Grupo de la Democracia Cristiana³⁰– había

²⁷ QUIROGA FERNÁNDEZ de SOTO, A. “La trampa católica. La Iglesia y la Dictadura de Primo de Rivera”, en BOTTI, A., MONTERO, F., QUIROGA, A. (eds.) *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Silex, Madrid, 2013, pp. 161-191; RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *La Iglesia católica en Galicia (1910-1936)*, Andavira, Santiago de Compostela, 2012, pp. 40-41; SALOMÓN CHELIZ, M. P. “Los católicos españoles ante la libertad religiosa...”, pp. 2 y 6-7.

²⁸ RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *La Iglesia católica en Galicia...*, pp. 41-43. Sobre la Dictadura de Primo de Rivera como origen ideológico del nacional-catolicismo, véase: MORODO, R. *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Alianza, Madrid, 1985; y GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Tecnos, Madrid, 1998.

²⁹ BENAVIDES, D. *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951*, Nova Terra, Barcelona, 1973.

adquirido conciencia de la injusticia social y se había comprometido en la lucha contra ella. Su labor en el seno del sindicalismo católico les llevó a la convicción de que la Iglesia estaba afrontando el problema desde una óptica equivocada e intentaron diseñar una línea de acción más moderna y eficaz. Las resistencias que encontraron a la hora de poner en práctica sus iniciativas en el seno del catolicismo hizo que una parte de ellos acabara identificándose con las propuestas de cambio social del republicanismo.

Otros sacerdotes y una parte de los católicos seculares habían dejado de vincular sus convicciones religiosas con una ideología política determinada, asumiendo valores democráticos y pluralistas. Si la jerarquía eclesiástica, y aquellos que se identificaban con ella, no habían sido capaces de hacer una autocrítica sobre la parte de responsabilidad que le correspondía a la Iglesia en la extensión del anticlericalismo, hubo sacerdotes y seculares que si lo fueron. En 1930, el canónigo asturiano Maximiliano Arboleya, en su libro *Sermón perdido*, reprochaba a la Iglesia su atrincheramiento en unas posiciones antiliberales y antidemocráticas que le habían granjeado la enemistad de gran parte de la sociedad española. Su inmovilismo, no sólo había alimentado el anticlericalismo de los sectores que aspiraban a la democratización del país, sino que había impedido a los católicos estar preparados para “actuar dignamente dentro de un régimen democrático, indiscutiblemente próximo”³¹.

El canonista Jaime Torrubiano Ripoll³², por su parte, afirmaba que una parte significativa del bajo clero no compartía la mentalidad del catolicismo oficial. Repudiaba el clericalismo y aspiraba a una democratización de la Iglesia y de la sociedad. Y Severino Aznar³³, uno de los impulsores del Grupo de la Democracia Cristiana, alertaba en la primera década del siglo XX de la existencia de un serio peligro de que las ansias de reforma social y los principios democráticos prendieran en el clero, dado el origen humilde de la mayoría de los seminaristas. Sin embargo, la disidencia del clero tuvo escasa o nula visibilidad porque, como señala José

³⁰ Sobre el Grupo de la Democracia Cristiana, véase MONTERO, F. *El movimiento católico en España*. Eudema, Madrid, 1993.

³¹ ARBOLEYA MARTÍNEZ, M. *Sermón perdido*, Madrid, 1930, pp. 128-129.

³² TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa de la democracia española*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1933, pp. 20-22. Aunque fue publicado en 1933 el autor afirma que el texto fue un encargo del “Comité Revolucionario”, quien, por mediación de Miguel Maura, le pidió “que redactase una memoria respecto a la solución que yo entendiese debía darse al problema religioso” con anterioridad a la instauración de la República (p. 3).

³³ AZNAR, S. *Problemas sociales de actualidad*. (Barcelona, 1914), citado por BENAVIDES, D. *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*, Ed. Nacional, Madrid, 1978, p. 237.

Ramón Montero, la jerarquía eclesiástica contaba con mecanismos sumamente eficaces “*de control y de obediencia en torno a las filias y a las fobias políticas*”³⁴, y no dudó en aplicarlos a los eclesiásticos que mostraron su disidencia de la postura oficial. En consecuencia, muchos sacerdotes pudieron ocultar sus simpatías políticas y sociales por temor a verse sancionados, cuando aquellas entraban en contradicción con las mantenidas por la Iglesia oficial. Con la instauración de la República la disidencia clerical alcanzará una mayor visibilidad³⁵.

2- La Iglesia católica ante la política secularizadora del primer bienio republicano

A diferencia de la mayoría de los países europeos³⁶, en España la cuestión religiosa seguía en 1931 pendiente de resolver. Esta cuestión religiosa englobaba diferentes asuntos que se pueden resumir en dos grandes temas: la libertad religiosa -libertad de cultos y separación Iglesia-Estado frente al Estado confesional y la unidad religiosa- y la influencia de la Iglesia en la política y la sociedad española -enseñanza y congregaciones religiosas-. La posición ante estas cuestiones no fue unívoca ni inmutable, ni en el republicanismo ni en el mundo católico. En ambos coexistieron diferentes proyectos políticos en torno a la cuestión religiosa que se fueron modificando a lo largo del primer bienio en función de la coyuntura política y de la evolución ideológica de las diferentes formaciones políticas.

³⁴ MONTERO, J. R. *La CEDA, el catolicismo social y político en la II República*. Madrid, 1977, p. 142.

³⁵ Ejemplos de esa disidencia durante el periodo republicano en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C., TEZANOS GANDARILLAS, M. *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Trea, Gijón, 2014.

³⁶ Para un cuadro general sobre los avances de la secularización en Europa, véase REMOND, R. *Religion et société en Europe. Essai sur la secularisation des sociétés européennes aux XIX et XX s.*, Seuil, Paris, 1998.

2.1 La recepción del régimen republicano y las primeras medidas secularizadoras: abril-junio 1931

El 14 de abril de 1931 la Iglesia asistió con estupor y sorpresa a la instauración de la República; una sorpresa compartida por los propios integrantes de la coalición republicano-socialista, quienes veían cercano, pero no inminente el cambio de régimen.

La Iglesia católica había apostado claramente por la Monarquía en las elecciones municipales que provocaron el cambio de régimen y seguía siendo una férrea defensora de la confesionalidad del Estado. Su bagaje cultural y doctrinal la hacía poco apta para asumir un cambio de rumbo político tan brusco. El integrismo seguía teniendo un considerable peso en el episcopado y el mundo católico seguía dividido en una coyuntura política en que la unidad de acción resultaba más importante que nunca. A la tradicional división entre monárquicos alfonsinos, carlistas e integristas, se sumaba ahora un sector minoritario, pero en crecimiento, de católicos y clero que se habían sumado a las aspiraciones de cambio político y social que encarnaba el republicanismo³⁷.

Tampoco la coalición que asumió el poder era homogénea. Hasta la instauración de la República habían estado unidos por el objetivo de derrocar la Monarquía, pero entre los diferentes partidos que integraban la coalición republicano-socialista existían profundas diferencias en cuanto al modelo de República deseable y, más concretamente, en lo que respecta a la forma de abordar la “cuestión religiosa”. Una mayoría compartía la cultura política del anticlericalismo radical, y su percepción de la Iglesia católica como un obstáculo para la modernización y democratización del país se había incrementado tras su apoyo a la Dictadura de Primo de Rivera. En consecuencia, consideraban necesario abordar el problema de una forma rápida, rotunda y radical, a fin impedir que la Iglesia utilizase sus considerables recursos e influencia para impedir una vez más la instauración y consolidación de la separación de la Iglesia y el Estado. Pero en la coalición existía también un sector que compartía la cultura

³⁷ El jesuita Nemesio Otaño, en un informe enviado a la Santa Sede en los días posteriores a la instauración de la República afirmaba que las “*ansias de libertad y democracia*” habían calado en el clero y que “*muchísimos sacerdotes y católicos*” habían votado a las candidaturas republicanas en las elecciones municipales. Informes confidenciales del P. Otaño, SJ., para el cardenal Pacelli, sin fecha, en CÁRCEL ORTÍ, v. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [Í-1] Documentos del año 1931 (Febrero-julio)*, BAC, Madrid, 2011, p. 189. Una buena definición de los diferentes grupos que coexistían en el mundo católico en REDONDO GÁLVEZ, G. *Historia de la Iglesia en España:1931-1939. Tomo I. La Segunda República (1931-1936)*, Rialp, 1993.

política del republicanismo moderado que propugnaba una secularización más templada y progresiva, encarnado por los católicos liberales de la Derecha Liberal Republicana y algunos elementos de otras formaciones políticas, incluida la socialista.

En el momento en que se produjo la instauración de la República, los católicos liberales de la Derecha Liberal Republicana, Alcalá-Zamora y Miguel Maura, y algunos elementos moderados de otros partidos, como el socialista Fernando de los Ríos, ocupaban puestos relevantes en la coalición, y siguieron teniéndolos en el Gobierno provisional. De forma que la República inició su andadura con un talante conciliador. Fernando de los Ríos, en nombre del Gobierno, comunicó al nuncio el 15 de abril el cambio de régimen, asegurándole que respetaría a la Iglesia y pidiendo que ésta hiciese lo mismo con la República. Ese mismo día, el Estatuto Jurídico de la República incluyó como uno de los pilares del nuevo régimen la libertad de conciencia y cultos.

La Santa Sede, por mediación del nuncio Tedeschini, notificó al Gobierno su voluntad de colaboración y su esperanza de que los derechos de la Iglesia fuesen respetados. Pero las instrucciones de Roma al episcopado sobre como actuar ante el cambio de régimen no llegarían hasta finales del mes de abril. Antes de ello, buena parte de los preladados habían puesto ya de manifiesto cual era su actitud. Algunos contactaron inmediatamente con las nuevas autoridades o publicaron documentos poniendo de manifiesto su acatamiento al nuevo régimen; pero otros pusieron de manifiesto su profunda desconfianza e incluso su hostilidad hacia la República. Entre estos últimos estuvo el cardenal Segura, cabeza visible de la Iglesia católica española en su condición de primado de Toledo, quien publicó el 15 de abril una circular en la que puso de manifiesto su alarma por el cambio de régimen.

El 24 de abril el nuncio Tedeschini comunicó a la jerarquía española las instrucciones vaticanas de acatamiento al régimen, aplicando la doctrina de la indiferencia de la Iglesia ante los diferentes regímenes políticos y de obediencia a los poderes constituidos. El episcopado español se plegó a lo decidido en el Vaticano y, quienes aún no lo habían hecho, publicaron documentos en ese sentido, a excepción del cardenal Segura, quien no transmitirá a sus fieles las instrucciones de la Santa Sede hasta el 1 de mayo. Sin embargo, el tono catastrofista de algunos documentos dejó claro que el sector del episcopado más cercano al integrismo percibía la instauración de la República como una desgracia; y la correspondencia privada

entre los prelados pone en evidencia que la desconfianza y el pesimismo ante el futuro era la tónica general, incluso entre los más posibilistas.

La prensa católica puso de manifiesto también la diferente recepción del régimen por parte del clero y el catolicismo seglar. Las publicaciones afines a los monárquicos alfonsinos y carlistas y a los integristas oscilaron entre una profunda desconfianza y el rechazo abierto, al igual que las de las órdenes religiosas, especialmente las de los jesuitas. En cambio, el diario *El Debate* se mantuvo en una actitud de acatamiento al régimen. Aquellos clérigos y seglares que recibieron con satisfacción la República defenderán sus posiciones desde la prensa republicana.

Hasta que punto el acatamiento del régimen en estos momentos iniciales por parte de la Iglesia española fue sincera o simplemente táctica ha sido una cuestión muy debatida entre los historiadores en los años 70 del siglo XX. Hay autores como García Escudero, Muntanyola o Laboa³⁸ que consideran sinceras las manifestaciones de la Iglesia, aunque no desease la caída de la Monarquía ni mostrase entusiasmo ante la instauración de la República. En el extremo contrario, historiadores como José Ramón Montero, Jackson o Carballo y Magariños niegan esa sinceridad y opinan que no manifestó abiertamente su hostilidad hacia el régimen para evitar convertirse en objetivo de los ataques anticlericales, pero que se percibía en el tono de sus primeros documentos y en su inequívoca vinculación con la derecha política. En la historiografía más reciente y mejor documentada se va imponiendo una tesis intermedia entre las dos interpretaciones anteriores que percibe dos posiciones en el episcopado ante la instauración del régimen republicano: un sector proclive al entendimiento con la República, liderado por el nuncio Tedeschini y el cardenal Vidal i Barraquer, que no simpatizaba con ella, pero la aceptó como un hecho inevitable; y otro que hizo patente su rechazo desde el mismo momento de su instauración, liderado por el cardenal Segura. Existen discrepancias, sin embargo, en cuanto al peso de cada una de estas dos opciones³⁹.

³⁸ GARCÍA ESCUDERO *Historia política de las dos Españas*, Ed. Nacional, Madrid, 1975, p. 1029; LABOA, J. *M. Iglesia e intolerancias: la guerra civil*, Atenas, Madrid, 1987, p. 67; MUNTANYOLA, R. *Vidal i Barraquer: el cardenal de la paz*, Estela, Barcelona, 1970, p. 218.

³⁹ LANNON, F. *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia católica en España*, Alianza, Madrid, 1990, p. 223; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, p. 90; MONTERO, F. "El peso del integrista...", p. 149; RAGUER, H. "La «cuestión religiosa» en la Segunda República" en DRONDA MARTÍNEZ, J., MAJUELO GIL, E. (eds.) *Cuestión religiosa y democracia*

La luna de miel entre la República y la Iglesia fue breve. Pronto las posiciones más extremas del clericalismo y el anticlericalismo saltaron a la palestra política, enturbiando las relaciones entre la Iglesia y los gobernantes republicanos.

El cardenal Segura se negó a mantener ningún tipo de relación con las autoridades republicanas, incluido el gobernador civil de Toledo, el católico José María Semprún, quien fracasó en su propósito de convertirse en intermediario entre el arzobispo de Toledo y el Gobierno provisional para hacer posible unas relaciones más cordiales entre ambos. El supuesto contenido antirrepublicano de las homilías del arzobispo de Toledo fue denunciado por la prensa republicana y motivó la protesta del ministro de Gobernación, el católico Miguel Maura; mientras que la prensa de derechas y el deán de la catedral toledana, Polo Benito negaron la veracidad de tales acusaciones. Lo cierto es que aquellas homilías que fueron publicadas en la prensa muestran una evidente nostalgia del régimen monárquico y la vinculación de la unidad religiosa con la grandeza de España⁴⁰. La pastoral provocativa e imprudente que el primado publicó el 1 de mayo⁴¹ no hizo sino agravar el enfrentamiento. Aunque transmitió las directrices de Roma sobre la indiferencia de la Iglesia ante las diferentes formas de Gobierno, primó en ella la nostalgia de la Monarquía y el tono catastrofista, presentando el advenimiento de la República como un castigo divino. Asimismo, y esto es lo que más alarmó al Gobierno, presentó como ineludible la obligación de los católicos de unirse políticamente, dejando a un lado sus preferencias políticas y sociales, con el fin de dar prioridad a la defensa de unos derechos religiosos que aparecían tradicionalmente vinculados al conservadurismo político y social.

La mayoría del episcopado no se identificó con la pastoral de Segura. El arzobispo de Tarragona, por ejemplo, mostró reiteradamente su disconformidad con el tono utilizado por Segura en sus documentos, hasta el punto de ordenar que en su archidiócesis no se publicasen. Asimismo, se quejó al nuncio, quien compartía su punto de vista; y comunicó a la Santa Sede que las acusaciones del Gobierno no eran injustificadas y que el arzobispo de

republicana en España (1931-1939), Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2007, pp. 20 y 23; y CUEVA de la, J. "Cultura republicana...", pp. 62-63.

⁴⁰*El Castellano*, Toledo, 20 y 27/04/1931 y 4 y 11/05/1931; *Ahora*, Madrid, 19/06/1931; MAURA, M. *Así cayó Alfonso XIII*, Ariel, Barcelona, 1966, p. 298.

⁴¹*ABC*, Madrid, 7/05/1931.

Toledo estaba siendo utilizado como estandarte por los enemigos del régimen con una finalidad exclusivamente política⁴². Sin embargo, las posiciones más conciliadoras del episcopado fueron eclipsadas por la intransigencia de Segura. Éste, como primado de Toledo actuaba como su cabeza visible, por lo que los medios republicanos identificaron la posición de Segura con la de toda la Iglesia, ratificándolos en su percepción de que su intolerancia y fanatismo la hacían incompatible con un régimen democrático, constituyendo un peligro potencial⁴³.

Pocos días después de la publicación de la pastoral de Segura, el 11 de mayo, el anticlericalismo, que había mantenido un perfil bajo en las primeras semanas del régimen, estalló en forma de ataques e incendios de edificios religiosos en diversas ciudades. Lo que se inició como un simple problema de orden público originado por una provocación monárquica derivó en una movilización anticlerical que se inició en Madrid y en los días posteriores se extendió a varias ciudades españolas. Si se trató de una muestra de anticlericalismo popular espontáneo o si el inicial problema de orden público fue instrumentalizado por los sectores más izquierdistas del republicanismo y por el anarquismo ha sido una cuestión muy debatida entre los historiadores. Pero en cualquiera de los dos casos el movimiento anticlerical de mayo del 31 constituyó un medio de presión al Gobierno para que intensificase su política secularizadora. Éste no quiso o no supo hacer frente al problema en sus inicios, permitiendo así que los desordenes se extendieran, y muchas autoridades locales también se inhibieron. Tampoco generó confianza en el mundo católico que los instigadores de ataques nunca fuesen juzgados.

El modo de actuar ante los desmanes anticlericales provocó el primer enfrentamiento entre los ministros del Gobierno provisional. Asimismo, sirvió de argumento a los monárquicos e integristas para reafirmarse en su rechazo al régimen y suscitó dudas o un abierto rechazo entre los católicos que aún no habían definido su posición ante la República. En general, el sector más posibilista del episcopado, con el nuncio y Vidal i Barraquer a la cabeza, se mostró comprensivo con el Gobierno y no modificó su actitud de colaboración. Sin embargo, indujo a cambiar de opinión a algunos prelados que, como Eijo y Garay, habían aceptado inicialmente el

⁴² Cartas de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 15 y 18/06/1931, e Informe de Vidal i Barraquer a Pacelli, 14/09/1931, en BATLLORI, M y ARBELOA, V. M. *Arxiu Vidal i Barraquer. Esglesia i Estat durant la Segona República Espanyola 1931/1936*, T. I, Abadía de Montserrat, 1971, pp. 73-74, 78-79 y 304, respectivamente.

⁴³ VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933. Testimonio del Primer Secretario del Congreso de Diputados*, Grijalbo, Barcelona, 1976, pp. 28-30; MAURA, M. *Así cayó Alfonso XIII*, p. 298.

cambio de régimen; y dio un nuevo motivo a quienes la habían rechazado, como Segura y Gomá, para intensificar sus críticas⁴⁴. La tensión provocada por los incendios se vio agravada por el tratamiento que dio la prensa a los sucesos. El resultado fue que los disturbios anticlericales de mayo sirvieron de argumento a los enemigos del régimen republicano a favor de la tesis de la persecución religiosa; y a los republicanos para afirmar la existencia de una conspiración monárquica, e incluso clerical. La percepción del peligro que entrañaba el antagonista, en suma, se incrementó.

Otros incidentes contribuyeron a agriar las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia. El 17 de mayo el ministro de Gobernación, el católico Miguel Maura, ordenó la expulsión del obispo de Vitoria, Mateo Múgica. Al parecer, sus manifiestas simpatías monárquicas le habían granjeado la enemistad de los republicanos vascos y, para evitar problemas de orden público, el ministro de Gobernación le ordenó suspender una visita pastoral que tenía proyectada. Ante la negativa del prelado a obedecer dicha orden, Miguel Maura ordenó su expulsión.

En el mismo mes de mayo, una serie de decretos del Gobierno provisional, destinados a hacer realidad el principio de libertad de conciencia y cultos enunciado en el Estatuto Jurídico de la República generaron un nuevo conflicto con la Iglesia. Fueron principalmente los decretos de 6 y 22 de mayo, que establecían la voluntariedad de la enseñanza religiosa y autorizaban a todas las confesiones a ejercer sus cultos en público, los que generaron un mayor rechazo en el mundo católico. El nuncio y el sector posibilista del episcopado los consideraron innecesarios y ofensivos para la Iglesia, pero no motivo suficiente para modificar su posición de acatamiento y concordia con los nuevos gobernantes⁴⁵. Los sectores más cercanos al integrismo, en cambio, los calificaron de antirreligiosos y los utilizaron como argumento para reforzar su rechazo al régimen y la tesis de la persecución religiosa⁴⁶. Incluso el diario accidentalista *El Debate*⁴⁷, calificó los decretos de sectarios. Pero hubo también sectores dentro del catolicismo que vieron aspectos positivos en la instauración de la libertad

⁴⁴ Circular de Vidal i Barraquer, 14/05/1931, Carta de Vidal i Barraquer a Alcalá-Zamora, 17/05/1931, e Informe de Vidal i Barraquer a Pacelli, 27-30/06/1931, en BATLLORI, M y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 51-55, 56-57 y 85; *El Debate*, Madrid, 5/06/1931.

⁴⁵ Cartas de Vidal i Barraquer a Alcalá-Zamora, 17 y 23/05/1931 y 14 y 17/06/1931, en BATLLORI, M y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 57, 62, 70-71 y 75-76, respectivamente.

⁴⁶ *ABC*, Madrid, 7/05/1931; *El Castellano*, Toledo, 21/04/1931; *El Diario de Ávila*, 5/06/1931.

⁴⁷ *El Debate*, Madrid, 12/06/1931.

religiosa, como los católicos liberales, algunos propagandistas sociales de ideología demócrata-cristiana, y también algunos sacerdotes.

El 9 de mayo el cardenal Segura publicó una pastoral que aparecía como colectiva pero cuyo contenido no había consultado con los metropolitanos. El documento, agresivo e intransigente, contenía un rotundo rechazo de la libertad de cultos, con el agravante de dar a entender que su contenido había sido aprobado por el Vaticano. Un mes más tarde, el 8 de junio, hizo público un memorial de agravios dirigido al presidente Gobierno provisional, el católico Alcalá-Zamora, que en principio debería haberse mantenido en privado. Ambos documentos provocaron la indignación del Gobierno y los medios republicanos, que los vieron como una injerencia inadmisibles de la Iglesia en el ámbito político y una declaración de guerra a la República. Segura, que había regresado a España tras su salida a mediados de mayo a petición del Gobierno, fue expulsado el 11 de junio. Las protestas en los medios eclesiásticos fueron generalizadas, pero en realidad, el mundo católico se dividió entre los defensores y detractores del cardenal. Éste se convirtió en bandera de los sectores integristas; mientras que los sectores más posibilistas se sintieron aliviados, ya que sus actuaciones hacían extremadamente difícil el entendimiento con los nuevos gobernantes.

En este contexto conflictivo, el Gobierno provisional decidió convocar elecciones a Cortes Constituyentes para el 28 de Junio. Pese a que la Santa Sede había instado a la unión política de los católicos para la defensa de los derechos de la Iglesia, la división entre estos se mantuvo. Los monárquicos pidieron a sus electores que se abstuvieran y la recién nacida Acción Nacional, promovida por Ángel Herrera y la Asociación Católica Nacional de Propagandistas con el objetivo de aglutinar a las masas católicas, sólo contaba con una organización incipiente y tropezó con la escasa implicación de los católicos en su proyecto accidentalista. Los partidos integrados en la coalición republicano-socialista se vieron beneficiados por la Ley Electoral, que favorecía a las grandes coaliciones. Pero la Derecha Liberal Republicana, que aspiraba a aglutinar el voto moderado, quedó excluida en numerosas circunscripciones de las listas de la coalición, tuvo que competir con Acción Nacional por el voto católico, y hacer frente a la disidencia interna, lo que le perjudicó electoralmente. El resultado electoral supuso un triunfo aplastante de la coalición republicano-socialista y una débil representación de los partidos conservadores, incluida la Derecha Liberal Republicana.

2.2 La apuesta por la vía del consenso: julio-septiembre 1931

Tras las elecciones, la composición del Gobierno provisional no varió y, pese a su débil representación parlamentaria, los dirigentes de la Derecha Liberal Republicana continuaron manteniendo en él los puestos relevantes que ya detentaban con anterioridad. Sin embargo, comenzaron a hacerse patentes las discrepancias entre los dos líderes del partido, Miguel Maura y Alcalá-Zamora, y menudearon los conflictos entre los representantes de los diferentes partidos con representación en el Gobierno. La división en el seno de la coalición comenzó a hacerse evidente.

En el caso de la Iglesia, la expulsión de Segura permitió incrementar el protagonismo de los sectores más posibilistas, al convertirse el arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, en el encargado de dirigir al episcopado. También el nuncio vio reafirmada su autoridad. Con el liderazgo de ambos, la Iglesia inició una nueva etapa en la que primó la voluntad de conciliación con los gobernantes republicanos. El diario *El Debate* se convirtió en el órgano oficioso de este sector posibilista. Pero, a pesar de su expulsión, el cardenal Segura siguió intentando ejercer como primado de España, publicando documentos y dando normas al episcopado. Hasta que la Santa Sede se lo prohiba, a finales del mes de agosto, sus actuaciones seguirán generando conflictos entre la Iglesia y el Gobierno que entorpecerán los intentos conciliadores del sector posibilista.

El 6 de julio se dio a conocer a la opinión pública el anteproyecto de Constitución elaborado por la Comisión Jurídica Asesora, presidida por el católico liberal Ángel Ossorio y Gallardo y en la que participaron dos sacerdotes: Francisco Romero Otazo y Tomás Gómez Piñán. El texto era de talante netamente liberal: separación Iglesia-Estado, libertad de conciencia y cultos, reconocimiento de la Iglesia como Corporación de Derecho público y libertad de enseñanza. No gustó a la mayoría del Gobierno, que compartía la cultura política del anticlericalismo radical y consideró el texto demasiado moderado. Pero también fue rechazado por la Iglesia, demostrando la dificultad o incapacidad del catolicismo español, incluso del más posibilista, para aceptar un proyecto secularizador, por moderado que fuera. Sólo lo apoyaron los católicos liberales de Derecha Liberal Republicana. El sector posibilista del episcopado continuó apostando por la conciliación e intentó frenar a algunos prelados que tenían intención de publicar documentos de protesta por el anteproyecto, pero no siempre lo consiguió.

Tras el rechazo del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, el Gobierno optó por dejar en manos del Parlamento la elaboración de un nuevo texto constitucional. En él los socialistas y el centrista Partido Radical de Lerroux, de larga tradición anticlerical, eran las formaciones que contaban con mayor número de diputados, seguidos por los partidos republicanos de izquierdas. La derecha republicana y católica carecían de fuerza parlamentaria suficiente para hacer triunfar sus respectivos proyectos. La Cámara dio su confianza al Gobierno provisional, pero pronto demostró su voluntad de autonomía respecto del Ejecutivo, al igual que las minorías parlamentarias respecto de los líderes de los partidos políticos. Se hizo patente, asimismo, que la indisciplina de los diputados sería la tónica general en todas las minorías, a excepción de la socialista.

Ante los rumores de que el texto constitucional que estaba elaborando la Comisión parlamentaria sería mucho más perjudicial para la Iglesia que el anteproyecto, los principales impulsores de la estrategia posibilista, Tedeschini y Vidal i Barraquer, con el respaldo de la Santa Sede, decidieron entrar en contacto con el Gobierno a principios del mes de agosto para negociar un modelo de secularización que resultase aceptable para las dos partes. Sus interlocutores fueron los miembros más moderados del Ejecutivo: Alcalá-Zamora, Miguel Maura, Lerroux y Fernando de los Ríos. Estas negociaciones se verán estorbadas y desacreditadas por los sectores más intransigentes de ambas partes. Las seguridades dadas por los representantes del Gobierno sobre su propósito de excluir del debate constitucional las cuestiones relativas a la Iglesia para remitirlas a una negociación concordataria, indujeron a ésta al optimismo.

Pero a mediados de agosto dos iniciativas del cardenal Segura provocaron sendos conflictos entre la Iglesia y el Gobierno que ensombrecieron las expectativas de alcanzar un acuerdo. El 14 de agosto el vicario general de Vitoria, Justo Echeguren, había sido encontrado en posesión de una serie de documentos con instrucciones del arzobispo de Toledo al obispo de Vitoria para la venta de bienes eclesiásticos y la exportación de los beneficios obtenidos al extranjero. El Gobierno respondió suspendiendo las temporalidades de ambos prelados y dictando un decreto que prohibía la venta de bienes eclesiásticos. La detención de Echeguren y el contenido de los documentos incautados tuvieron amplio eco en la prensa, soliviantando los ánimos de los sectores republicanos contra la Iglesia. Ésta, por mediación de Vidal i Barraquer, protestó por las medidas adoptadas por el Gobierno, pero lo hizo en privado, dirigiéndose directamente al presidente del Gobierno, el católico Alcalá-Zamora, con quien el arzobispo de Tarragona mantenía una fluida relación.

Al día siguiente de la detención de Echeguren, el 15 de agosto, vio la luz una pastoral colectiva del episcopado que ponía de manifiesto un absoluto rechazo del anteproyecto de Constitución. Había sido redactada por Segura, según él mismo, a instancias de un sector del episcopado y de los católicos disgustado por la pasividad que mostraban los nuevos dirigentes de la Iglesia ante los proyectos y medidas adoptadas por el Gobierno provisional. Aunque su contenido no fue comunicado previamente a los prelados, alegando la supuesta urgencia de su publicación, apareció ante la opinión pública como reflejo de la posición del conjunto del episcopado e, incluso de la Santa Sede, ya que estaba datado en Roma. Vidal i Barraquer fracasó en su intento de que Segura desistiese. La pastoral, representativa de la posición integrista ante la República, contenía un rotundo rechazo del anteproyecto de Constitución y una deslegitimación de aquellos católicos que se identificaban con él.

El 18 de agosto, la Comisión parlamentaria, presidida por el socialista Jiménez de Asúa, presentó un proyecto de Constitución que reflejaba los postulados secularizadores del anticlericalismo radical: sometimiento de las confesiones religiosas a la legislación general; supresión del presupuesto de culto y clero; disolución de las órdenes religiosas; prohibición del culto religioso fuera de los templos; y completo laicismo de la enseñanza.

El proyecto provocó la alarma de los católicos y la publicación de numerosos documentos episcopales entre finales de agosto y principios de septiembre. En todos ellos se puso de manifiesto el absoluto rechazo del nuevo texto constitucional, aunque con mayor o menor radicalidad en función de la adscripción del prelado al sector posibilista o integrista. Los monárquicos alfonsinos, carlistas e integristas consideraron insuficiente la respuesta del episcopado y del nuncio, propugnando una ruptura de relaciones con la República. Asimismo, intentaron ganar a la Santa Sede para su causa, desacreditando al nuncio y a los obispos posibilistas en los informes que enviaban a Roma.

A pesar de todo, las negociaciones entre el Gobierno y la Iglesia continuaron. Pero la pastoral colectiva de Segura y la confiscación de los documentos enviados por mediación de Echeguren a los prelados, había reducido drásticamente las posibilidades de un acuerdo al provocar un repunte del anticlericalismo entre los diputados. Los representantes del Gobierno ya no veían posible establecer un acuerdo con la Iglesia al margen del Parlamento. Se mostraron dispuestos a defender sus términos en sede parlamentaria, pero serían las Cortes, en última instancia, las que decidirían, lo cual reducía drásticamente las posibilidades de ver aprobado un texto aceptable para la Iglesia, dada la composición de la Cámara. Además, para continuar las negociaciones el Ejecutivo exigió la remoción de Segura de la sede toledana. La

resistencia de la Santa Sede fue percibida como muestra de su apoyo a los sectores integristas de la Iglesia y las negociaciones estuvieron a punto de romperse. Finalmente, la Santa Sede cedió el 30 de septiembre, demasiado tarde para que surtiese el efecto pacificador en la Cámara que se esperaba de él. Pero sí significó un respaldo del sector posibilista frente al integrista.

Los términos del acuerdo a que habían llegado los representantes del Gobierno y de la Iglesia no resultan claros, tampoco el grado en que el Ejecutivo estaba dispuesto a implicarse en su defensa, ni las perspectivas de éxito que preveían, ni siquiera si el acuerdo había sido asumido por el Gobierno en su conjunto o sólo por aquellos que habían participado en las negociaciones. En grandes líneas, el acuerdo incluía el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, conservación de todas las órdenes religiosas, a excepción de la Compañía de Jesús, y libertad de enseñanza.

Dado que los puntos del acuerdo deberían ser aprobados por el Parlamento y la débil representación que tenía en él la Derecha Liberal Republicana, el apoyo de la minoría radical resultaba imprescindible. Su líder, Lerroux, había participado en las negociaciones y había sido uno de los que más seguridades habían dado a los representantes de la Iglesia de que triunfaría un modelo de secularización moderada. Sin embargo, a medida que se acercaba el momento de debatir los artículos que afectaban a la Iglesia, Lerroux se fue inhibiendo de la negociación, lo que hizo sospechar a sus socios políticos y a los representantes de la Iglesia que no se comprometería en la defensa del acuerdo. El anticlericalismo mostrado por la minoría parlamentaria radical tampoco inducía al optimismo. Las posibilidades de que se aprobase un texto admisible por la Iglesia, en consecuencia, se redujeron aún más.

Para coadyuvar al triunfo de un texto más moderado que el del proyecto, Vidal i Barraquer diseñó en el verano de 1931 una estrategia parlamentaria consistente en elaborar enmiendas moderadas destinadas a ser defendidas en la Cámara, preferiblemente por diputados no pertenecientes a las minorías católicas; ofrecer asesoramiento a los diputados de las minorías católicas sobre el mejor modo de defender los intereses de la Iglesia; y establecer contactos con los diputados republicanos para inclinarles a favor de soluciones moderadas.

2.3 La prueba de fuego de la estrategia posibilista: octubre-diciembre 1931

El corto periodo de tres meses, y fundamentalmente de una semana de octubre de 1931, que va entre el debate constituyente de los artículos referidos a la “cuestión religiosa” y la aprobación del proyecto constitucional se puede considerar el tiempo más decisivo y relevante, en términos doctrinales y políticos, del conflicto laicismo-catolicismo durante la Segunda República. Esos debates constituyentes y los artículos aprobados marcaron la política republicana y la reacción y resistencia católicas. Mostraron las divisiones dentro de la inicial coalición republicana, y fueron la prueba de fuego de la estrategia pactista del sector posibilista de la Iglesia

El debate sobre la totalidad de los artículos relativos a la religión, la familia y la enseñanza, que afectaban directamente a la Iglesia católica, se inició el 8 de octubre. Pero ya en el debate sobre la totalidad del proyecto constitucional, que había tenido lugar entre el 26 y el 30 de agosto, en paralelo a las negociaciones entre el Gobierno y la Iglesia, la “cuestión religiosa” había estado muy presente, poniendo en evidencia que las posiciones adoptadas ante ella por los diputados de las minorías católicas y republicanas frecuentemente se separaban ostensiblemente de la actitud conciliadora de sus respectivos dirigentes.

En los días previos al inicio del debate dos incidentes parlamentarios contribuyeron a crispar los ánimos de los diputados y redujeron las posibilidades de triunfo de una solución moderada. El 30 de septiembre el enfrentamiento entre socialistas y radicales en torno a la concesión del voto a las mujeres indujo a los segundos a deslizarse hacia posiciones más anticlericales. El 6 de octubre la intervención de Alcalá-Zamora en contra de la redacción que se había dado al artículo sobre la propiedad, fue interpretada por los radical-socialistas como un intento del Ejecutivo de coaccionar a la Cámara y estuvo a punto de romper la coalición gubernamental, poniendo en evidencia sus escasas posibilidades de influir en los diputados para que aceptasen una secularización moderada.

Además, Fernando de los Ríos no había conseguido convencer a su partido para que apoyase un texto de consenso. Tampoco le permitió presentar y defender la enmienda con los puntos de conciliación que había elaborado, autorizándole únicamente a intervenir en la Cámara a título personal y con carácter exclusivamente informativo. En cuanto al líder de los radicales, Lerro, se hizo evidente su intención de mantenerse al margen del debate, alegando compromisos en el extranjero. Las presiones del resto de los ministros, así como del

nuncio y Vidal i Barraquer, le hicieron desistir de su viaje a Ginebra, pero no garantizaban que defendiese en la Cámara los términos del consenso.

A medida que se acercaba el debate del articulado, en la calle y en la prensa arreció la presión de los católicos y los anticlericales sobre el Parlamento. El debate sobre la totalidad de los artículos religiosos se desarrolló en un contexto de conflictividad social por cuestiones laborales, amenazas de disturbios anticlericales por parte de los anarquistas, propaganda y manifestaciones en diversas localidades de los partidos de izquierdas, fundamentalmente el radical-socialista, en las que se pedía la disolución de las órdenes religiosas. Lo mismo exigía la prensa republicana de izquierdas y la socialista.

El debate de los artículos relativos a la Iglesia se inició el 13 de octubre con el artículo 3, donde se establecía el principio de la separación Iglesia-Estado. Este punto había sido excluido de las negociaciones entre los representantes de la jerarquía y del Gobierno provisional porque todas las minorías republicanas lo apoyaban. Los diputados de las minorías católicas oscilaron entre la reclamación de la confesionalidad del Estado, contraviniendo las instrucciones del sector posibilista del episcopado y del nuncio, que habían considerado más prudente renunciar a su defensa; y la demanda de que se excluyese de la Constitución toda declaración que prefigurase la confesionalidad o aconfesionalidad del Estado. Dado que las posiciones de las diferentes minorías ante el principio de separación Iglesia-Estado habían quedado ya definidas en el debate sobre la totalidad, el del artículo 3 fue breve. El texto aprobado sancionaba la pérdida del estatus de religión oficial del catolicismo: *"El Estado español no tiene religión oficial"*.

El mismo día 13 de octubre se sometió a debate el artículo 24 -26 del texto definitivo-, que concentraba las disposiciones más importantes y controvertidas relacionadas con la Iglesia. El texto del proyecto -sometimiento de las confesiones religiosas a la legislación común, supresión inmediata del presupuesto de culto y clero, y disolución de las órdenes religiosas- disgustaba a la mayoría de los miembros del Gobierno. El mismo día en que se inició el debate la Comisión elaboró un texto más moderado que contó con el apoyo de los vocales de Acción Republicana, la agrupación Al Servicio de la República, radicales, federales, galleguistas y progresistas; pero los socialistas y radical-socialistas lo rechazaron, anunciando que seguirían apoyando el texto del proyecto. La Iglesia y las minorías católicas también lo consideraron inaceptable. Dicho texto contemplaba el sometimiento de las confesiones religiosas a una ley especial; establecía un periodo transitorio para la supresión de las consignaciones del clero que sería regulado por medio de una ley especial; y las órdenes

religiosas, en lugar de ser disueltas, serían sometidas también a una ley especial, cuyas bases quedaban especificadas en el mismo artículo: disolución de las que tuviesen un cuarto voto o constituyesen un peligro para el Estado, inscripción en un registro, limitación del derecho a adquirir y conservar bienes, prohibición de la industria y el comercio, sometimiento a las leyes tributarias, rendición de cuentas y posibilidad de nacionalizar sus bienes. La supresión de las que tuviesen un cuarto voto señalaba inequívocamente a la Compañía de Jesús.

Para cumplir con el compromiso adquirido con la Iglesia sobre el reconocimiento de su personalidad jurídica, el diputado de Acción Republicana Ramos había elaborado una enmienda que planteaba conceder a la Iglesia católica el estatus de Corporación de Derecho Público. Todos los grupos de la Cámara, a excepción de los socialistas y radical-socialistas se mostraron dispuestos a apoyarla, incluidas las minorías católicas. Sin embargo Vidal i Barraquer la consideró inaceptable porque no aparecía en ella el compromiso de una negociación concordataria; y tras la intervención de Fernando de los Ríos rechazando la Corporación de Derecho Público como forma de reconocimiento jurídico de la Iglesia, resultó inviable su presentación.

Ante la presentación de un voto particular de los socialistas proponiendo recuperar el texto del proyecto, que sería apoyado por los radical-socialistas, Azaña decidió intervenir en un último intento de evitar la ruptura de la coalición gubernamental. El discurso de Azaña contenía una propuesta de consenso a las minorías socialista y radical-socialista en torno a un texto menos radical que el propugnado por ellas, pero más que el dictamen de la Comisión. Su principal objetivo era salvar a las órdenes religiosas de la disolución, a cambio de algunas concesiones atractivas para los socialistas: la disolución inmediata de la Compañía de Jesús y la prohibición del ejercicio de la enseñanza a los religiosos.

El nuevo texto no incluía el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, que en todo caso se realizaría en la futura ley especial en la que el Estado establecería unilateralmente el modelo de separación Iglesia-Estado. En él no se hacía referencia a la negociación concordataria, pero tampoco se cerraba la puerta a ella. Se establecía un periodo transitorio de dos años para la supresión del presupuesto del clero y se prohibía a todas las instancias oficiales subvencionar a las Iglesias. Las órdenes religiosas quedarían sometidas a una ley especial que se ajustaría a las bases establecidas en la Constitución, las cuales no habían variado respecto del texto anterior de la Comisión, salvo por la inclusión de la enseñanza entre las actividades prohibidas a los religiosos. Por último, se establecía en la

propia Constitución la disolución de las que imponían un cuarto voto, eufemismo con el que el texto se refería a la Compañía de Jesús.

El nuevo texto recibió el apoyo de todas las formaciones republicanas, a excepción de los progresistas y los radical-socialistas. Estos últimos presentaron una enmienda que contemplaba la vuelta al texto del proyecto, pero no consiguieron hacerla triunfar. El líder de Derecha Liberal Republicana y presidente del Gobierno, Niceto Alcalá-Zamora, en una intervención a título personal, calificó el texto de antiliberal y manifestó que votaría en contra.

Las minorías católicas lo consideraron inaceptable y ejercieron una oposición tenaz al artículo 24. Defendieron la negociación concordataria como única vía para la modificación del estatus de la Iglesia y el diseño de las nuevas relaciones entre ésta y el Estado en el nuevo contexto de separación. En consecuencia, abogaron por eliminar del texto constitucional todo aquello que lo prejuzgase. Como máxima transacción, se mostraron dispuestas a aceptar la Corporación de Derecho Público como forma de reconocimiento jurídico de la Iglesia, aunque dejaron claro que su opción era que fuese considerada como sociedad perfecta; la supresión de la subvención al culto, pero no la del clero que consideraban una compensación por los bienes desamortizados; y el establecimiento de un límite numérico de los efectivos de las órdenes religiosas, pero ninguna restricción en cuanto a sus bienes o actividades. Gil Robles calificó el texto de persecutorio y anunció que si se aprobaba darían por concluida su colaboración con el régimen e impulsarían una campaña para la revisión del texto constitucional.

A las 7 de la mañana del día 14 de octubre se procedió finalmente a la votación del artículo 24, que se convertiría en 26 en el texto definitivo. De los 464 diputados de la Cámara, sólo participaron en ella 237. A favor del texto votaron 178 diputados y en contra 59. Los radical-socialistas, como habían anunciado, se abstuvieron por considerar el texto demasiado moderado.

Ese mismo día, los dos representantes de la derecha republicana en el Ejecutivo, Alcalá-Zamora y Miguel Maura, presentaron su dimisión, provocando una crisis de Gobierno. Las minorías católicas, en contra de la opinión de la jerarquía eclesiástica, se retiraron del Parlamento y dieron inicio a la campaña revisionista de la Constitución. En el nuevo Ejecutivo, presidido por Manuel Azaña, el peso de los socialistas y los radicales no varió respecto del anterior, pero aumentó la presencia de Acción Republicana y los radical-socialistas, lo que implicaba una orientación más izquierdista.

Al día siguiente, 15 de octubre, se inició el debate del artículo 25 -27 del texto definitivo-, relativo a la libertad de conciencia y cultos, ya con la ausencia de los diputados de las minorías católicas. El dictamen establecía la libertad de conciencia y cultos, pero prohibía a las confesiones religiosas el culto público; situaba los cementerios bajo la jurisdicción civil, prohibiendo la separación de recintos por motivos religiosos; prohibía obligar a los ciudadanos a declarar oficialmente sus creencias religiosas; y establecía que la condición religiosa no modificaría la personal civil ni política de los ciudadanos. El debate fue breve, ya que existía consenso entre las minorías republicanas en cuanto a la inclusión en la Constitución del principio de libertad de conciencia y cultos, así como en la secularización de los cementerios.

Las minorías católicas, durante el debate sobre la totalidad, no aludieron a la secularización de cementerios, posiblemente porque fue incluida en el texto a última hora. Pusieron en evidencia su rechazo del principio de libertad de conciencia y cultos, aunque también que no se opondrían a que dicho principio quedase reflejado en la Constitución. Posiblemente porque la jerarquía eclesiástica se había mostrado dispuesta a ceder en este punto, siempre y cuando se garantizase el culto público y el derecho a la asistencia religiosa de los funcionarios, militares y asilados en instituciones del Estado. También se mostró dispuesta a admitir la secularización de los cementerios siempre que se autorizase la existencia de cementerios confesionales y pudiese practicar libremente sus ceremonias en los civiles.

Dentro de las minorías republicanas el debate se centró en la cuestión del culto público. La derecha republicana abogó por autorización del culto público de todas las confesiones religiosas, sometido a la misma legislación que las demás manifestaciones públicas. Los radicales y los federales, en cambio, se mostraron partidarios de una interpretación más restrictiva, autorizando el culto público pero sometido a una regulación diferente y más estricta. La minoría de Acción Republicana se mantuvo en una posición ambigua, ya que, por un lado, impulsó la autorización del culto público con restricciones; y por otro, algunos de sus diputados apoyaron las iniciativas de la derecha republicana. Socialistas, radical-socialistas y catalanistas se manifestaron a favor de la prohibición del culto público. Finalmente, el artículo fue aprobado el mismo día 15 sin más modificación que la autorización del culto público sólo en el caso de contar con autorización gubernativa, la cual debería ser solicitada en cada caso.

El artículo 41, relativo a la familia, se debatió los días 15 y 16 de octubre. En el texto del proyecto se establecía la igualdad de ambos sexos ante el matrimonio; el principio de disolubilidad del vínculo matrimonial y las causas para acceder al divorcio -mutuo acuerdo, libre voluntad de la mujer y a petición del marido con alegación de una causa justa-; la

equiparación de derechos y deberes de los hijos habidos dentro y fuera del matrimonio; se remitía a la legislación civil lo referente a la investigación de la paternidad; y se enunciaba la obligación del Estado de proteger a la infancia y la maternidad.

De todas estas cuestiones el divorcio era la más relevante para la Iglesia y la que dio lugar a un mayor debate en la Cámara. A este respecto no se había llegado a ningún acuerdo en las negociaciones con el Gobierno, dado que todos los partidos de la coalición lo consideraban irrenunciable. Pero, a iniciativa de los vocales radicales y de Acción Republicana, la Comisión elaboró un nuevo texto que respondía a lo único que el ministro de Justicia había ofrecido a los representantes de la jerarquía eclesiástica: la eliminación de las causas de divorcio del texto constitucional, limitándose a recoger la posibilidad de disolver el vínculo matrimonial y remitiendo todo lo referente a su regulación a una ley posterior. Las minorías republicanas de derechas lo rechazaron porque, aunque eran partidarias del divorcio, no querían que apareciese consignado en la Constitución. Las minorías católicas habían defendido lo mismo en el debate sobre la totalidad y en sus enmiendas, pero en su caso porque rechazaban el principio de disolubilidad del matrimonio. Los socialistas y radical-socialistas se opusieron también al nuevo dictamen, porque querían que las causas de divorcio quedasen consignadas en la Constitución. Pero los radical-socialistas se oponían, al igual que el resto de las minorías republicanas, al libre acceso de la mujer al divorcio, que era una reivindicación exclusivamente socialista. Finalmente, el 16 de octubre se aprobó el artículo 41 -43 del texto definitivo-, en el que aparecían como causas de divorcio el mutuo acuerdo y la petición de uno de los cónyuges con alegación de causa justa. Las modificaciones en el resto del texto fueron mínimas.

Ese mismo día apareció en la prensa un telegrama del papa a los católicos españoles en el que expresaba su pesar y su protesta por el contenido de las disposiciones constitucionales relativas a la Iglesia aprobadas hasta entonces, en especial por el artículo 26; e instaba a los católicos a la resistencia legal. Este telegrama puso en evidencia que la Santa Sede comenzaba a dudar de la conveniencia de mantener la estrategia posibilista y se inclinaba por una actitud más enérgica del episcopado.

Asimismo, el 16 de octubre se inició el debate de los artículos 46 y 47 -48 y 49 del texto definitivo-, relativos a la enseñanza y de gran importancia para la Iglesia. En ellos se establecía el nuevo modelo de enseñanza pública, cuyos pilares serían la gratuidad, obligatoriedad y laicismo de la enseñanza primaria; la escuela única como modelo escolar; y la obligación del Estado de facilitar el acceso de los grupos sociales más desfavorecidos a la enseñanza media y

superior. En cuanto a la enseñanza privada, se relegaba a una ley futura la determinación de las condiciones en que sería autorizada y se reconocía el derecho de las confesiones religiosas a enseñar sus doctrinas en sus propios establecimientos, pero sometidas a la inspección del Estado.

El debate se inauguró con la presentación de un nuevo dictamen en el que el laicismo se extendía a todos los niveles de enseñanza, desaparecía la referencia a la escuela única y se afirmaba la libertad de cátedra, que no aparecía en el texto anterior. Dada la ausencia de las minorías católicas y la existencia de unanimidad en las republicanas sobre la supresión de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en la educación pública, el debate se centró en el significado y alcance del laicismo y su compatibilidad o incompatibilidad con el reconocimiento del derecho a recibir educación religiosa en la escuela; y sobre la libertad de enseñanza.

Las minorías gubernamentales aseguraron que su concepto de laicismo no iba más allá del respeto a la libertad de conciencia de los alumnos y de los docentes, como exigencia de las nuevas corrientes pedagógicas y el carácter obligatorio e igualitario del sistema educativo que se quería implantar. No podía, por tanto, ser considerado como un ataque al catolicismo. Los representantes de la derecha republicana, sin embargo, se mostraron partidarios de la supresión del laicismo como uno de los principios rectores de la enseñanza y del reconocimiento del derecho de los católicos a recibir educación religiosa en la escuela pública. Esta reivindicación, si nos atenemos a lo manifestado durante el debate sobre la totalidad, sería compartida por las minorías católicas, las cuales habían renunciado a la defensa de la confesionalidad de la enseñanza. Si bien no faltaron en sus filas quienes equipararon la escuela neutra con una escuela antirreligiosa y reclamaron la vuelta a la confesionalidad de la enseñanza.

La libertad de enseñanza, en su acepción de libertad de creación de centros, dio lugar a un mayor debate entre las minorías republicanas que el laicismo, ya que el consenso sobre cual debía ser su amplitud era menor. Se trataba de un punto de suma importancia para la Iglesia, dada la desaparición de la formación religiosa de la enseñanza estatal. Las minorías católicas defendieron, durante el debate sobre la totalidad y en las enmiendas elaboradas, el papel exclusivamente subsidiario del Estado respecto de la iniciativa privada en la educación; abogaron por un modelo de libertad de enseñanza que garantizase la existencia de una enseñanza privada confesional subvencionada por el Estado; y acusaron a las minorías gubernamentales de pretender establecer un monopolio estatal de la enseñanza. Ciertamente, en las minorías republicanas muchos diputados, incluso de la derecha, abogaron por el monopolio estatal de la enseñanza primaria. Pero lo más relevante fue la división de todas las

formaciones en cuanto al alcance que debería otorgarse a la libertad de enseñanza. La única excepción fueron los radical-socialistas, que abogaron sin fisuras por el monopolio estatal de la enseñanza primaria y la fiscalización por el Estado de los centros privados, cuyo profesorado debería ser exclusivamente seglar; y los socialistas que se abstuvieron de abordar la cuestión de la libertad de enseñanza, más preocupados por la vertiente social y organizativa del modelo de enseñanza pública. Sólo algunos diputados de la derecha republicana reclamaron una afirmación más clara de la libertad de enseñanza.

Los dos artículos relativos a la enseñanza fueron aprobados el 20 y 21 de octubre, sin que el debate diera lugar a cambios relevantes respecto al segundo dictamen elaborado por la Comisión. El texto aprobado asignaba al Estado un papel esencial en el ámbito educativo; instauraba la escuela unificada como modelo educativo; establecía la obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza primaria, y el carácter laico de la enseñanza en su conjunto; garantizaba la libertad de cátedra, si bien en el caso de las confesiones religiosas, sometida a la fiscalización del poder civil; y remitía a una futura ley las condiciones en que se autorizaría la enseñanza privada.

En paralelo al debate de los artículos relativos a la enseñanza aparecieron los primeros documentos episcopales sobre la Constitución. El primero de ellos, fechado el 18 de octubre, fue la contestación de los metropolitanos al mensaje del papa, en el que se hacía un resumen de las disposiciones consideradas hostiles a la Iglesia. A finales de octubre el secretario de Estado, Pacelli, conminó al nuncio a dar vía libre a las iniciativas de los prelados e incluso a animarles a actuar. Tedeschini parecía inclinado a hacer cumplir las directrices de la Santa Sede, pero Vidal i Barraquer intentó impedir la publicación de documentos antes de que tuviese lugar la aprobación definitiva de la Constitución. No lo logró y numerosos prelados publicaron documentos a partir del 19 de octubre y durante el mes de noviembre. Pero pocos - Tarazona, Málaga y Barcelona- pusieron de manifiesto una abierta adscripción a la estrategia de la confrontación.

La campaña revisionista que se había iniciado tras la aprobación del artículo 26 de la Constitución llevó a cabo sus primeros mítines en el mes de noviembre. En ella se implicaron grupos muy heterogéneos -accidentalistas, monárquicos e integristas- con grandes diferencias de criterio y estrategia. Mientras los accidentalistas buscaban movilizar a las masas católicas de cara a unas futuras elecciones que se creían próximas, con el objetivo de obtener un número de diputados suficiente para lograr la revisión de los artículos constitucionales que perjudicaban a la Iglesia, pero sin aspirar a derrocar el régimen; los monárquicos e integristas

concebían la campaña revisionista como un arma política para derribar la República. La jerarquía eclesiástica se abstuvo de impulsar oficialmente la campaña, pero los llamamientos de los prelados a la unión de los católicos y su petición de una reparación legislativa representaban un apoyo implícito a la movilización revisionista.

Asimismo, los días entre los días 18 y 20 de noviembre se reunió la Conferencia de Metropolitanos para tomar decisiones sobre los problemas más urgentes a que debería enfrentarse la Iglesia en el futuro inmediato: supresión del presupuesto de culto y clero, laicismo de la enseñanza, disolución de la Compañía de Jesús. Los metropolitanos acordaron publicar un documento colectivo sobre la Constitución, pero Vidal i Barraquer logró hacer prevalecer su criterio de no publicarlo hasta después de que fuese aprobada la Constitución, en contra de la opinión de la Santa Sede. Asimismo, se resolvió reanudar las relaciones con el Gobierno que la comisión de metropolitanos había decidido romper tras la aprobación del artículo 26. Sin embargo, en este último punto existieron discrepancias entre los prelados, poniendo de manifiesto que el fracaso de la política posibilista había debilitado la posición de sus impulsores -Vidal i Barraquer y Tedeschini-, propiciando que aflorasen las divisiones internas del episcopado.

Para contrarrestar la creciente influencia de los sectores integristas en Roma, Vidal i Barraquer y Tedeschini enviaron a Roma a los más fieles colaboradores del arzobispo de Tarragona, los sacerdotes Luis Carreras y Antonio Vilaplana. Asimismo, los metropolitanos enviaron el 7 de diciembre un escrito al papa defendiéndose de las veladas críticas a la estrategia posibilista del episcopado que contenía el telegrama enviado por aquél el 16 de octubre.

El texto definitivo de la Constitución de la Segunda República fue aprobado el 9 de diciembre sin ningún voto en contra, debido a la ausencia de las minorías católicas. Los republicanos de la derecha le dieron su aprobación.

El 10 de diciembre el católico Alcalá-Zamora fue elegido presidente de la República con una abrumadora mayoría, aunque muchos diputados socialistas y de Acción Republicana lo votaron a regañadientes y algunos radical-socialistas votaron en blanco. Dos días después el Gobierno presentó su dimisión. El 17 de diciembre fue presentado a las Cortes el nuevo Ejecutivo, presidido también por Azaña, que mantenía la coalición republicano-socialista, pero sin los radicales, que se habían negado a seguir colaborando con los socialistas. Con los radicales y la derecha republicana en la oposición, el nuevo Gobierno ganaba en

homogeneidad, pero perdía una parte importante de su base republicana, haciéndose más dependiente del apoyo socialista, lo que le obligaría a deslizarse más hacia la izquierda.

El 24 de diciembre una alocución del papa puso en evidencia que, pese a los intentos de los posibilistas por neutralizarlos, la influencia de los integristas seguía creciendo en la curia romana. En cambio, la pastoral colectiva del episcopado español, fechada el 20 de noviembre pero publicada el 1 de enero de 1932, reflejó la posición del sector posibilista que, aunque mermado y cuestionado, seguía dirigiendo la política de la Iglesia española por la vía de la negociación. Pero, tras la pérdida de la confianza de la Santa Sede, comenzará a hacerse evidente el resquebrajamiento de la unidad del episcopado en los documentos individuales.

El carácter revolucionario o reformista, liberal o estatista de la Constitución, si debía y podía ser otra la solución dada en ella a la “cuestión religiosa”, o si el texto constitucional hacía inviable o no el desarrollo de una legislación posterior aceptable para los católicos, ha sido una cuestión muy debatida entre los historiadores, y también entre los juristas.

Entre estos últimos hay quien opina que, dado el anticlericalismo de las bases republicanas, la supervivencia del régimen obligó a los gobernantes a dar una solución maximalista al problema religioso, ya que una mayor moderación podría haber provocado la caída del régimen republicano⁴⁸. Otros, sin embargo, consideran que sí cabía la posibilidad de haber optado por una solución más acorde con la protección de la libertad religiosa y con la neutralidad del Estado ante la religión, en lugar de diseñar un modelo de “*separación laicista*” que acabó frustrando la solución del problema. Si bien, no todas las disposiciones constitucionales merecen la misma valoración. Algunas respondían a un laicismo agresivo, como la disolución de los jesuitas o las limitaciones que se establecieron para el ejercicio público del culto; pero otras se inscribían dentro de un régimen de respeto a la libertad religiosa, como el divorcio o la supresión de la subvención económica a la Iglesia⁴⁹.

⁴⁸ ZABALZA BAS, I. “Influencia de la Constitución de Weimar en el Proyecto de Constitución de la Segunda República”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, p. 132.

⁴⁹ SUÁREZ PERTIERRA, G “El laicismo de la Constitución republicana”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Universidad Carlos III de Madrid. Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 78-79 y 83-84

Entre los historiadores, Álvarez Tardío⁵⁰ defiende el carácter revolucionario y antiliberal de la solución adoptada en relación con la “cuestión religiosa”, fruto del triunfo de los postulados laicistas agresivos de la izquierda republicana, cuyo objetivo era utilizar todos los resortes del Estado para forzar una “*revolución en el terreno de las conciencias*”. En consecuencia, la libertad religiosa sólo fue reconocida formalmente, puesto que numerosas disposiciones constitucionales la anulaban en la práctica. Gil Pecharromán⁵¹, en cambio, la consideran una Constitución reformista y progresista fruto de la alianza entre el republicanismo de izquierdas y el socialismo, porque un texto de consenso de todas las fuerzas políticas hubiese resultado imposible en la coyuntura política de 1931. Pero también que su rigidez hipotecó las posibilidades de maniobra de los futuros gobernantes. Julio de la Cueva⁵² considera también que la Constitución recogió las aspiraciones mínimas del republicanismo de centro izquierda y no las del anticlericalismo más radical, aunque con algunas concesiones a este último. Pero, a diferencia de Gil Pecharromán, opina que sí hubiese sido factible alcanzar un texto aceptable para todos, porque los católicos y la jerarquía eclesiástica, conscientes de su debilidad, estaban dispuestos a ceder; y que la solución dada a la “cuestión religiosa” en la Constitución no cerraba la posibilidad de desarrollar posteriormente una legislación con la que aquellos pudiesen convivir.

2.4 El posibilismo en la cuerda floja: enero 1932-mayo 1933

Tras la aprobación de la Constitución, e incluso antes en algunos casos, el Gobierno se aprestó a elaborar y someter a las Cortes la legislación que desarrollaba los preceptos constitucionales que afectaban a la Iglesia.

El contexto político en que se desarrolló esta labor legislativa se caracterizó por una creciente inestabilidad de la coalición gobernante, debido a la creciente división de los radical-socialistas, al incremento en el Partido Socialista de los partidarios de poner fin a la

⁵⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 359-362.

⁵¹ GIL PECHARROMÁN, J. *Historia de la Segunda República Española (1931-1936)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 68.

⁵² CUEVA MERINO, J. de la “Hacia la República laica...”, pp. 39 y 44-45; CUEVA MERINO, J. de la “El laicismo republicano...”, p. 104.

colaboración con los partidos republicanos y a los enfrentamientos entre el presidente de la República y el Gobierno. La pérdida de influencia de la derecha republicana, escindida en enero de 1932 en dos partidos -el progresista de Alcalá-Zamora y el conservador de Miguel Maura- y el deslizamiento de los radicales hacia una posición de obstrucción, con el objetivo de lograr una crisis ministerial que les permitiese acceder al poder con la colaboración de Alcalá-Zamora, contribuyeron también a la inestabilidad del Gobierno. Frente a la creciente desunión en las filas republicanas, la derecha católica fue ganando fuerza y cohesión con su reclamación de una revisión constitucional.

En el aspecto social, el periodo se caracterizó por una creciente conflictividad social, propiciada por múltiples factores: la crisis económica, la resistencia de la patronal a las reformas laborales introducidas desde el Ministerio de Trabajo, el rápido crecimiento de la UGT y de la CNT y la competencia entre ambos por el encuadramiento del proletariado, y la lentitud en la aprobación y aplicación de la reforma agraria. La aplicación de la nueva legislación secularizadora y las movilizaciones revisionistas provocaron también numerosos problemas de orden público que vinieron a incrementar la conflictividad social.

Cada una de las leyes y decretos relativos a la Iglesia irá precedido de un intento de negociación con el Ejecutivo por parte del sector más posibilista de la jerarquía eclesiástica, con la finalidad de lograr una moderación de sus disposiciones; así como de la elaboración de una estrategia de cara a los debates parlamentarios. Tras la aprobación de cada uno de ellos se simultanearán las protestas públicas y privadas, y la adopción de normas para adaptarse a la nueva situación. Tanto en las protestas como en las propuestas de los diferentes prelados sobre como responder a la nueva legislación, se pondrá en evidencia cada vez de forma más clara la división del episcopado. Los sectores más posibilistas irán perdiendo influencia, mientras que el endurecimiento de posiciones e incluso la confrontación con el régimen irán ganando adeptos en el episcopado.

La primera medida adoptada en relación con la Iglesia fue la supresión el 1 de enero de 1932 de la subvención estatal al culto y de las consignaciones destinadas a los capelos cardenalicios, los profesores de seminarios y los ecónomos. Las consignaciones de los prelados se redujeron a la mitad. El 9 de enero de 1932 se autorizó por decreto la cremación de cadáveres.

El día 12 del mismo mes una circular del director general de Primera Enseñanza, el socialista Rodolfo Llopi, prohibió la enseñanza religiosa, y las prácticas y símbolos

confesionales en las escuelas públicas. Tuvo una amplia respuesta en el episcopado y dio impulso a la campaña revisionista. La eliminación de los símbolos católicos de las aulas, más que la supresión de la enseñanza religiosa, provocó numerosos problemas de orden público, sobre todo en las zonas rurales, y se convirtió en bandera de la movilización católica.

El inicio del debate de la Ley de Secularización de Cementerios, previsto para el 6 de enero, tuvo que ser retrasado hasta el 13 por los sucesos de Castilblanco y Arnedo, que se saldaron con muertos, en el primer caso de la guardia civil y en el segundo de los huelguistas. El 18 de enero, durante la tramitación de la ley se produjo el levantamiento anarquista del Alto Llobregat, sofocado con la intervención del ejército. La respuesta gubernamental a estos conflictos disgustó a los socialistas y radical-socialistas, provocando un enfrentamiento en el seno del Gobierno. La Ley de Secularización de Cementerios, que sancionaba un proceso iniciado sin base legal desde la instauración de la República e intensificado tras la aprobación de la Constitución, se aprobó el 2 de febrero. Supuso la pérdida de todas las atribuciones que hasta entonces tenía la Iglesia sobre los enterramientos: estableció el cementerio único municipal sin separación de recintos por motivos religiosos; prohibió la existencia de cementerios privados; los ritos religiosos sólo podrían realizarse ante cada tumba; e impuso el enterramiento laico en caso de no haber manifestación expresa del finado en contrario. La aplicación de la ley dio lugar a numerosos conflictos derivados de la diversa interpretación de sus preceptos por parte de las autoridades locales y, sobre todo, de la exigencia de declaración expresa para ser enterrado según el rito católico.

A la conflictividad social se sumó en el mes de enero de 1932 la impaciencia de los sectores más anticlericales del republicanismo por el retraso en el cumplimiento del precepto constitucional relativo a la Compañía de Jesús. Corrían rumores de que el Gobierno, para no incomodar al presidente de la República, Alcalá-Zamora, que había rechazado el artículo 26 de la Constitución, había pactado no llevar a cabo la disolución de los jesuitas. Para acallar tales rumores, compensar la impopularidad de las medidas adoptadas para reprimir los conflictos sociales y mejorar la imagen del Gobierno en los medios de izquierdas, el 24 de enero, cuando aún se estaba debatiendo la Ley de Secularización de Cementerios, se publicó el decreto de disolución de la Compañía de Jesús, en contra de la opinión del presidente de la República, que era partidario de retrasar la medida. El 29 de enero las minorías católicas formularon una interpelación parlamentaria sobre el decreto de disolución de los jesuitas que generó un agrio y extenso debate en torno a la medida. Para ponerle fin, el 4 de febrero las minorías

gubernamentales tuvieron que recurrir a la aplicación de la “guillotina”⁵³. El decreto daba un plazo de diez días a los jesuitas para disolverse y ordenaba la nacionalización de sus bienes. Los documentos publicados por algunos prelados -Segovia y Orense- en el mes de febrero, en contra de la opinión de Vidal i Barraquer, protestando con dureza por la disolución de la Compañía de Jesús, pusieron en evidencia que un sector del episcopado había comenzado a distanciarse de la estrategia posibilista que el arzobispo de Tarragona seguía empeñado en mantener. En contra de lo previsto, el desalojo de las casas de la Compañía apenas generó problemas de orden público. La mayoría de los jesuitas continuaron en España como miembros del clero secular. Consiguieron evitar la nacionalización de la mayoría de sus centros educativos al haberlos traspasado oficialmente a mutuas seculares antes de la publicación del decreto, aunque en realidad siguiesen bajo su control, y continuaron dedicándose a la enseñanza.

El 3 de febrero, un día después de la aprobación de la Ley de Secularización de Cementerios, se inició el debate parlamentario del proyecto de Ley de Divorcio. Coincidiendo con él, el ministro de Justicia publicó una orden prohibiendo a los funcionarios exigir declaración sobre las creencias religiosas para contraer matrimonio civil. Por esas mismas fechas los radicales iniciaron una campaña para forzar la salida de los socialistas del Gobierno y la formación de un Ejecutivo exclusivamente republicano, demanda a la que se sumaron los conservadores de Miguel Maura. La Ley de Divorcio fue definitivamente aprobada el 25 de febrero de 1932. Contemplaba la posibilidad de romper el vínculo matrimonial por mutuo acuerdo, por discrepancia religiosa grave y por una serie de causas culpables; y establecía la competencia exclusiva de los tribunales civiles para entender en las causas de separación y divorcio, no reconociendo efectos civiles a las sentencias dictadas por los tribunales eclesiásticos.

El 1 de abril el clero vio reducidas de nuevo sus consignaciones: el 50% el clero catedral y los párrocos de término y de ascenso; el 30% los párrocos de entrada y el 20% los coadjutores y párrocos rurales. La consignación al nuncio quedó suprimida. El 21 del mismo mes Acción Nacional pasó a llamarse Acción Popular, debido a la publicación de un decreto que prohibía a las asociaciones utilizar el calificativo “nacional” sin autorización del Consejo de Ministros.

⁵³ Consistía en someter a la aprobación de la Cámara una proposición incidental declarando suficientemente debatido un artículo. Si dicha proposición era aprobada se pasaba directamente a debatir el siguiente artículo. Fue un recurso ampliamente utilizado por las minorías gubernamentales durante el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas para hacer fracasar la obstrucción de las minorías católicas.

El 11 de junio, coincidiendo con la presentación a las Cortes del proyecto de Ley de Matrimonio Civil, el Gobierno sancionó al obispo de Segovia, Pérez Platero, con la suspensión de las temporalidades por una dura pastoral publicada el 30 de marzo contra el matrimonio civil. La pastoral y la sanción causaron un gran revuelo en la prensa. La Ley de Matrimonio Civil fue aprobada el 16 de junio de 1932 sin haber suscitado apenas debate en la Cámara. Establecía el matrimonio civil como único reconocido por el Estado, negando efectos civiles al matrimonio canónico, y la competencia exclusiva de los tribunales civiles para entender en las causas de nulidad de todo tipo de matrimonios. Al día siguiente, 17 de junio, las minorías católicas presentaron en el Congreso una proposición incidental pidiendo el levantamiento de la sanción del obispo de Segovia, lo que dio lugar a un enconado debate parlamentario entre defensores y detractores de la sanción y del matrimonio civil. La votación parlamentaria dio una amplia victoria a los primeros.

La Ley de Matrimonio Civil dividió al episcopado: un sector se mostró partidario de instar a los católicos a incumplir la ley, contrayendo exclusivamente matrimonio canónico, con el objetivo de hacerla fracasar; otro, por adaptarse a ella dando normas a los católicos para contraer ambos matrimonios. Esta última posición fue la que se impuso. El 1 de agosto de 1932 los metropolitanos publicaron una pastoral dedicada exclusivamente a la nueva legislación matrimonial que reflejaba la posición del sector más posibilista del episcopado. Se instaba a los católicos a cumplir el trámite civil para que el matrimonio tuviese efectos civiles y se les autorizaba a presentar las demandas de separación únicamente en los tribunales civiles, eximiéndoles de realizar el trámite eclesiástico, para que no tuviesen que someterse a un doble proceso judicial.

El 10 de agosto se produjo el golpe de Estado del general Sanjurjo, fruto del descontento de una parte del ejército por las reformas de Azaña y del propio Sanjurjo por su traslado, tras los sucesos de Arnedo, de la dirección de la guardia civil a la de carabineros. El fracaso del golpe hizo que todos los grupos republicanos cerrasen filas en torno al Gobierno, poniendo fin a la situación de bloqueo legislativo en que se hallaba el Parlamento por la obstrucción de los radicales. Tras cuatro meses de debates, el 9 de septiembre fueron aprobados la Ley de Reforma Agraria y el Estatuto de Cataluña. Asimismo, el anticlericalismo, que había remitido durante el primer semestre del año, repuntó al conocerse la participación de católicos, incluidos algunos sacerdotes, en el levantamiento. Se produjeron actos populares exigiendo medidas contra las órdenes religiosas y el discurso político republicano se radicalizó. Al mismo tiempo, el golpe debilitó a la derecha católica, que vio suspendidos sus medios de

comunicación y cerradas buena parte de sus delegaciones por la aplicación de la Ley de Defensa de la República.

La tolerancia y adaptación a la nueva legislación matrimonial mostrada por la jerarquía eclesiástica en la pastoral de agosto fue respondida con un gesto paralelo de buena voluntad por parte de los gobernantes republicanos. El 11 de septiembre de 1932 se aprobó una ley que reconocía efectos civiles a las sentencias de separación de los tribunales eclesiásticos sobre causas cuya tramitación se había iniciado antes de la aprobación de la Ley de Divorcio.

Pero en el mes de octubre el Gobierno decidió aprovechar la nueva coyuntura para desempolvar el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, arrinconado desde el mes de enero de 1932 en que la Comisión Jurídica Asesora dio a conocer el anteproyecto. Desde esa fecha, tanto el nuncio como el arzobispo de Tarragona habían multiplicado los contactos con los miembros del Gobierno y los líderes políticos para intentar paralizar el proyecto, retrasar su debate o, al menos, suavizar sus disposiciones. El proyecto fue presentado a las Cortes el 14 de octubre.

La Conferencia de Metropolitanos se reunió entre el 3 y el 6 de noviembre. En ella los prelados abordaron los problemas más urgentes a que se enfrentaban como consecuencia de la política secularizadora: la implantación de una organización destinada a suplir con las aportaciones de los fieles la pérdida de la subvención estatal; las medidas a tomar ante la incautación de los cementerios parroquiales por los ayuntamientos; y la adopción de normas de actuación ante los requisitos exigidos para la celebración de actos públicos de culto. Pero, sobre todo, se ocuparon de los problemas generados por la secularización de la enseñanza pública y la previsible prohibición de la enseñanza congregacionista en un futuro próximo. En relación con esto último, diseñaron un plan para traspasar los colegios de las congregaciones a mutuas seculares antes de que se cumpliese el plazo para la sustitución. Para contrarrestar el laicismo de la enseñanza pública acordaron: fomentar la creación de escuelas católicas, la formación de maestros católicos y la organización asociaciones de padres de familia y similares; e intensificar la enseñanza del catecismo. Frente a la demanda de la Santa Sede de publicar un escrito de protesta por el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, Vidal i Barraquer consiguió imponer su estrategia de limitarse a realizar gestiones diplomáticas privadas. Sin embargo, algunos prelados se desmarcaron de la posición negociadora del arzobispo de Tarragona y publicaron documentos de protesta, poniendo en evidencia de nuevo el progresivo deslizamiento del episcopado hacia posiciones de una mayor confrontación con el régimen.

El 1 de diciembre de 1932 la Comisión parlamentaria dio a conocer su dictamen sobre la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, más lesivo para la Iglesia que el proyecto del ministro de Justicia. El pesimismo se apoderó del nuncio y de la jerarquía. Vidal i Barraquer, principal defensor de la estrategia negociadora, daba muestras de cansancio y frustración por el escaso éxito de sus gestiones, el cuestionamiento del posibilismo por parte de la Santa Sede y el alejamiento de los obispos de su estrategia. Los radicales anunciaron que no obstruirían la tramitación de la ley, pero continuaron demandando la salida de los socialistas del Gobierno y maniobrando para hacerse con el poder.

El 1 de enero de 1933 el clero vio suprimidas completamente las consignaciones estatales. Sólo los sacerdotes mayores de 50 años con cargo en propiedad conservarían hasta el 1 de enero de 1934 una pequeña consignación cuya cuantía dependería del número de beneficiarios, ya que en el presupuesto se había dispuesto para ello una cantidad fija. La nueva reducción provocó la publicación de documentos de protesta por parte de los prelados, que incluían llamamientos cada vez más apremiantes a los fieles para que cumpliesen con su obligación de sostener económicamente al culto y sus ministros. Al no existir unanimidad en el episcopado en cuanto al nuevo modelo de financiación de la Iglesia que debería implantarse, las normas dadas por los prelados en orden a la colaboración económica de los católicos fueron heterogéneas. Algunas diócesis y comunidades religiosas se resistieron a poner en práctica las normas dadas por los metropolitanos. Esta situación se mantendrá hasta 1934.

El 8 de enero los anarquistas hicieron un llamamiento a la insurrección en todo el país, produciéndose graves incidentes en Aragón, Cataluña, Levante y Andalucía. La dura represión de las fuerzas de orden público causó varios muertos. Los sucesos más cruentos tuvieron lugar en el pueblo andaluz de Casas Viejas entre el 10 y el 12 de enero. Causaron un gran revuelo en la prensa, fueron utilizados por la oposición para desacreditar al Gobierno y provocaron una fractura en el seno de la coalición gobernante que estuvo a punto provocar una crisis ministerial. Los radicales y los conservadores exigieron la dimisión del Gobierno, los socialistas se plantearon abandonarlo. El 1 de febrero los radical-socialistas y los radicales formularon interpelaciones parlamentarias sobre los sucesos de Casas Viejas. Los radicales, además, anunciaron que obstruirían la tramitación parlamentaria de todos los proyectos legislativos, excepto el de Confesiones y Congregaciones religiosas.

Al día siguiente, 2 de febrero de 1933, se inició el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, que se dilatará hasta el mes de mayo e irá acompañado de una enorme movilización católica en la prensa y en la calle. Coincidiendo con el inicio de los

debates, algunos obispos -Palencia- propusieron al episcopado la resistencia a ultranza contra la ley que se estaba debatiendo y amenazar con la excomuni3n a los legisladores. Los monárquicos alfonsinos, que habían abandonado Acción Popular en el mes de enero por su rechazo a la violencia tras el levantamiento de Sanjurjo, fundaron en febrero un nuevo partido: Renovaci3n Espa3ola. La escisi3n sancion3 la hegemonía del sector accidentalista en Acción Popular y dot3 de mayor cohesi3n al partido.

El 4 de marzo se cre3 la Confederaci3n Espa3ola de las Derechas Aut3nomas (CEDA), en la que se integraron diversos partidos cat3licos de derechas de ámbito regional y Acción Popular, con Gil Robles como líder, convirtiéndose en el primer partido cat3lico de masas. El debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas contribuy3 a la consolidaci3n y crecimiento de la CEDA gracias a la capacidad de convocatoria de la campaa revisionista.

El debate sobre la totalidad del dictamen de la Ley de Confesiones discurri3 en paralelo al suscitado por las interpelaciones sobre Casas Viejas. La primera quincena del mes de marzo, coincidiendo con el inicio del debate del articulado de la ley, las minorías republicanas de oposici3n firmaron un manifiesto contra el Gobierno para forzar la salida de los socialistas del Ejecutivo. La Comisi3n parlamentaria nombrada para investigar los sucesos de Casas Viejas y depurar responsabilidades present3 sus conclusiones el 15 de marzo, coincidiendo con el debate del Título I del dictamen, dedicado a la libertad de conciencia y cultos. La Comisi3n eximi3 de responsabilidad al Gobierno, pero su crédito ante la opini3n pública había quedado ya irremisiblemente da3ado.

Hasta el 7 de abril, fecha en que se suspendi3 el debate con motivo de la campaa para las elecciones municipales parciales, habían sido aprobados 29 de los 33 artículos de que constaba el dictamen. Entre ellos estaban los que diseñaban la nueva situaci3n jurídica de las confesiones religiosas en general y de la Iglesia cat3lica en particular: equiparaci3n de todas las confesiones religiosas; limitaci3n de su capacidad de adquirir y poseer bienes; y sometimiento al pago de impuestos por los bienes no destinados al culto. Adem3s, el Estado podría vetar los nombramientos jerárquicos; se prohibían los símbolos religiosos en los espacios públicos y las actividades políticas en los lugares dedicados al culto; se ratificaba la necesidad de autorizaci3n gubernativa para los actos externos de culto y la prohibici3n de subvencionar a las confesiones religiosas. Las confesiones religiosas sólo podrían fundar centros para la ense3anza de sus doctrinas y la formaci3n de sus ministros, bajo inspecci3n del Estado; y se establecía un estricto control estatal sobre las instituciones de beneficencia confesionales. Los bienes de la Iglesia cat3lica quedaban nacionalizados, cediéndoselos el Estado en usufructo,

que podría ser revertido por motivos de utilidad pública o cambio de uso. Los bienes pertenecientes al patrimonio artístico serían inventariados y quedarían bajo la protección del Estado, el cual podría intervenir en su custodia y conservación. También habían sido aprobados parte de los artículos que afectaban a las órdenes y congregaciones religiosas: prohibición de las actividades políticas, cuyo incumplimiento podría ser sancionado con la disolución; obligación de inscribirse en un registro para tener existencia legal; limitación de su derecho a poseer bienes; sometimiento a las leyes tributarias; y fiscalización de sus cuentas, efectivos y cargos jerárquicos.

El 12 de abril la Santa Sede nombró arzobispo de Toledo a Isidro Gomá, obispo de Tarazona, sin consultar previamente al Gobierno. Este hecho y la elección de un prelado que se había caracterizado por la dureza de sus pastorales y se hallaba más cercano a los medios integristas que al posibilismo conciliador, ponía en evidencia el descrédito de la estrategia posibilista y el aumento de la influencia de los integristas en Roma. La Santa Sede había dejado de confiar en la posibilidad de llegar a ningún acuerdo con este Gobierno.

Las elecciones municipales del 25 de abril dieron el triunfo a la coalición gobernante, pero pusieron en evidencia el ascenso de los radicales y de la CEDA. Los radicales, que habían obtenido mayor número de concejales que los socialistas, intensificaron su reclamación del poder. Los rumores de crisis, propiciados por las maniobras de los radicales y el deterioro de las relaciones entre el presidente de la República y el del Gobierno, indujeron a la Iglesia y a las minorías católicas a pensar que la caída del Gobierno era inminente.

El 26 de abril se reanudó el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones. Sólo quedaban por debatir cuatro artículos relativos a las órdenes y congregaciones religiosas y las dos disposiciones transitorias. Reafirmadas por su éxito electoral, las minorías católicas se instalaron en una estrategia de férrea obstrucción que tenía como objetivo dilatar el debate hasta que se produjese la crisis ministerial, con la esperanza de que un nuevo Gobierno de centro o centro-derecha paralizase la tramitación de la ley. La obstrucción de las minorías católicas y de los conservadores, y el incremento del absentismo de los diputados radicales, que impedía alcanzar el quórum en las votaciones, hicieron que el debate quedara prácticamente paralizado. Para lograr la aprobación de la ley, el Gobierno tuvo que recurrir a la refundición de artículos y a la aplicación de la “guillotina”, pese a la oposición del presidente de la República.

El 17 de mayo fue definitivamente aprobada la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Las últimas disposiciones aprobadas prohibían a las órdenes y congregaciones el ejercicio del comercio, la industria y la agricultura, en este último caso se exceptuaban las explotaciones destinadas al sustento de sus miembros; y el ejercicio de la enseñanza, excepto la destinada a la formación de los religiosos y bajo estricta vigilancia del Estado. Se establecía el amparo del Estado a los religiosos que quisiesen exclaustarse y la obligación de que les fuesen devueltos los bienes aportados a la congregación a su ingreso. Se daba a las órdenes y congregaciones un plazo máximo de un año para cesar en sus actividades económicas; y se fijaba el 1 de octubre de 1933 como fecha para la sustitución de la enseñanza secundaria congregacionista y el 1 de enero de 1934 para la primaria.

Tras la aprobación del Parlamento, la entrada en vigor de la ley dependía ahora de su ratificación por el presidente de la República, el católico Alcalá-Zamora, quien había puesto de manifiesto su rechazo del texto. Se vio sometido a una fuerte presión de los medios católicos, que le instaron a vetar la ley y devolverla al Parlamento. Algunos llegaron a proponer que el episcopado lo pidiese oficialmente. Vidal i Barraquer se opuso porque pensaba que una iniciativa pública y colectiva podría dar lugar a algún tipo de sanción por parte del Gobierno, como consecuencia de la aplicación de la Ley de Defensa de la República. Pero en una carta privada instó a Alcalá-Zamora a no sancionar la ley. El Gobierno también presionó al presidente, pero en sentido contrario. Alcalá-Zamora acabó sancionando la ley el 2 de junio de 1933.

Con la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas quedó completado en año y medio el marco legal al que deberían ajustarse las confesiones religiosas en general y la Iglesia católica en particular dentro del régimen republicano. La nueva legislación y el conflicto que generó ha sido objeto de valoraciones diversas por parte de juristas e historiadores. La tradicional interpretación de la legislación religiosa del primer bienio republicano como innecesariamente beligerante y alejada de la realidad social, achacando por tanto toda la responsabilidad del conflicto a los gobernantes republicanos, ha venido siendo matizada en los últimos años por los investigadores.

2.5 El fracaso del posibilismo: junio-noviembre 1933

La aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones marcó el fin de la política posibilista. Las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia se reducirán a partir de ahora al mínimo imprescindible. Buena parte de los obispos se distanciaban ya ostensiblemente de la estrategia de conciliación liderada por el arzobispo de Tarragona y el nuncio Tedeschini. El endurecimiento de la posición de la Iglesia se puso de manifiesto en los dos principales documentos publicados con motivo de la aprobación de la ley: la declaración colectiva del episcopado, que se publicó al día siguiente de la sanción presidencial, el 3 de junio; y la encíclica *Dilectissima Nobis*, de Pío XI, dada a conocer el 4 de junio, en contra de la opinión del arzobispo de Tarragona. En la primera se dejaba ver aún la influencia del sector posibilista, ya que fue elaborada por los colaboradores de Vidal i Barraquer. De forma que, a pesar del evidente endurecimiento del discurso, no contenía una modificación de las orientaciones dadas a los fieles sobre como actuar ante la nueva legislación y ante el propio régimen. La encíclica papal contenía una condena más intransigente del conjunto de la legislación secularizadora, que fue vista por los partidarios de la confrontación como un respaldo a su estrategia.

Ambos documentos, pero sobre todo la encíclica, fueron percibidos como una agresión por los medios republicanos de izquierdas. Los radical-socialistas instaron al Gobierno a protestar oficialmente ante la Nunciatura por lo que consideraban una intromisión inaceptable de la Santa Sede en la política española, e incluso plantearon la ruptura de relaciones entre la República y la Iglesia.

La aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas también marcó un punto de inflexión en la campaña revisionista, que ya se había mantenido muy activa durante la tramitación parlamentaria del proyecto. Ahora, tras el anuncio de los parlamentarios católicos de que iniciarían una campaña en pro de su derogación, se intensificará y endurecerá su discurso. Los mítines de afirmación católica se mantendrán hasta la convocatoria de elecciones de noviembre de 1933.

El 8 de junio de 1933 el ministro de Instrucción Pública, Fernando de los Ríos publicó tres decretos directamente relacionados con la sustitución de la enseñanza congregacionista: uno de ellos convocando cursillos para la formación de nuevos maestros; los otros dos creando una

comisión mixta para colaborar en la sustitución de la enseñanza primaria, y una junta de sustitución para la secundaria.

Ese mismo día un nuevo enfrentamiento entre el presidente de la República y el jefe del Ejecutivo provocó una crisis ministerial. Alcalá-Zamora quería que los radicales entrasen en el nuevo Gobierno, pero estos se negaron a colaborar con los socialistas. Encargó la formación del nuevo Gabinete, primero al socialista Prieto y después al radical-socialista Marcelino Domingo, pero ambos fracasaron. Finalmente, se vio obligado a recurrir de nuevo a Azaña, quien, aunque tampoco logró la colaboración de los radicales, logró formar Gobierno el 13 de junio con los mismos socios del anterior y la incorporación de la Esquerra y los federales. Los radicales anunciaron que pondrían fin a su política de obstrucción, que no había dado los resultados esperados, pero que mantendrían su demanda de que los socialistas abandonasen el Gobierno. El 20 de junio Azaña obtuvo la confianza de la Cámara.

El nuevo ministro de Instrucción Pública, el radical-socialista Barnés, publicó a finales de junio tres decretos dirigidos a hacer posible la sustitución de la enseñanza congregacionista: en uno se ordenaba realizar, antes del 15 de julio, un censo de establecimientos docentes y culturales; en otro se solicitaba a particulares, entidades públicas y privadas edificios para ubicar los nuevos centros de secundaria; y en el tercero se recordaba a los ayuntamientos su obligación de contribuir a los gastos que generase la sustitución de la enseñanza primaria.

La Conferencia de Metropolitanos se reunió entre el 27 y el 30 de junio. La mayoría de los obispos eran partidarios de la resistencia frontal a la ley, pero Vidal i Barraquer consiguió que la Santa Sede avalase una estrategia de resistencia pasiva. Los metropolitanos fueron los encargados de establecer las normas en que se concretaría esa estrategia: acceder a realizar los inventarios de los bienes incluidos en el tesoro artístico, pero incluyendo en él sólo los que no podían ser ocultados; cumplir exclusivamente con los requisitos imprescindibles para lograr el reconocimiento legal de las órdenes y congregaciones religiosas; protestar cuando se produjesen inspecciones en los seminarios; someterse a la legislación tributaria, pero renunciar al usufructo de los inmuebles cuando la cuantía del impuesto se considerase excesivamente elevado o no contase con medios económicos para pagarlo; y proceder a la venta de los edificios considerados propiedad privada de la Iglesia para no tener que pagar impuestos. Los metropolitanos dedicaron especial atención a la cuestión de la enseñanza, aunque en muchos casos se limitaron a ratificar normas ya aprobadas en la conferencia anterior: intensificar la enseñanza del catecismo; fomentar la creación de escuelas católicas, especialmente en los barrios populares; transferir los centros docentes de las congregaciones a

mutuas seculares con anterioridad al plazo fijado para la sustitución, y evitar así que pudiesen ser incautados por el Estado para ubicar en ellos los nuevos centros laicos.

El verano de 1933 se caracterizó por una elevada conflictividad social, derivada de la crisis económica y la aplicación de la reforma agraria; y por un incremento de la inestabilidad del Gobierno, debido a la agudización del enfrentamiento entre Azaña y Alcalá-Zamora, y a la creciente división de los radical-socialistas. Los radicales aprovecharon la situación para intensificar su exigencia de acceder al poder, mientras que la derecha católica se instaló en una estrategia de obstrucción parlamentaria.

El 2 de julio Isidro Gomá tomó posesión de la sede toledana y el 12 del mismo mes, publicó su primera pastoral como arzobispo de Toledo, *Horas graves*, que puso de nuevo en evidencia su alejamiento del posibilismo propiciado por Vidal i Barraquer. La pugna de ambos prelados por la primacía de la Iglesia española, que tradicionalmente había detentado el arzobispo de Toledo pero que Vidal i Barraquer había venido desempeñando desde la expulsión de Segura, intensificó la fractura de un episcopado ya dividido.

El 26 de julio se aprobó en las Cortes un crédito de 28 millones de pesetas para llevar a cabo la sustitución de la enseñanza congregacionista; y el 28 se publicó el reglamento para la aplicación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. La Iglesia debería proceder a realizar un inventario de sus bienes, para que el Gobierno determinase cuales serían nacionalizados y cuales considerados bienes privados de la Iglesia católica, así como si estos últimos superaban lo permitido por la ley. Se ordenaba, asimismo, el establecimiento de un registro en el que deberían inscribirse las confesiones y otro para las órdenes y congregaciones, especificando toda la documentación que debían aportar. La publicación del reglamento obligó a la Iglesia a modificar algunas de las normas acordadas en la Conferencia de Metropolitanos de junio.

En septiembre el Ministerio de Instrucción Pública presentó un plan provisional para la sustitución de la enseñanza secundaria el 1 de octubre. Pero el resultado de la elección de vocales para el Tribunal de Garantías Constitucionales, celebrada el 3 de septiembre, provocó la caída del Gabinete Azaña. Los partidos gubernamentales sólo obtuvieron cinco puestos frente a los trece de la oposición y Lerroux reclamó un cambio de Gobierno. Azaña recibió la confianza de la Cámara, pero Alcalá-Zamora se la retiró, por lo que presentó su dimisión el 7 de septiembre. El presidente de la República encargó a Lerroux la formación de un nuevo Ejecutivo exclusivamente republicano, lo que irritó a los socialistas, que decidieron dar por

caducada su colaboración con los partidos republicanos. Tras muchas dificultades, el 12 de septiembre Lerroux logró formar Gobierno con la participación de los radicales, Acción Republicana y los radical-socialistas. Pero el Partido Republicano Radical Socialista, cuyos conflictos internos databan de tiempo atrás, se escindió el 24 de septiembre; y Acción Republicana retiró su colaboración al nuevo Gobierno durante el debate de investidura. El 2 de octubre el Parlamento negó la confianza al Gabinete Lerroux. El día 9 Alcalá-Zamora disolvió las Cortes y convocó elecciones generales para el 19 de noviembre.

La caída del Gobierno Azaña conllevó la paralización de la aplicación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. La sustitución de la enseñanza secundaria congregacionista, prevista para el 1 de octubre no se produjo. Tampoco se tomaron medidas contra las congregaciones religiosas que habían presentado expedientes incompletos en el registro, lo cual, según la ley, era motivo de disolución. En el mes de noviembre fue derogado el reglamento para la aplicación de la Ley de Confesiones.

Entre el 21 y el 26 de octubre se reunió la última Conferencia de Metropolitanos del primer bienio, presidida de nuevo por el cardenal Vidal i Barraquer. En ella se avanzó en la organización del nuevo sistema de financiación eclesiástica con la creación de una Junta Central y el establecimiento de normas para subvencionar a las diócesis y parroquias más pobres. Se dieron nuevas normas o se ratificaron las ya dadas en relación con los bienes eclesiásticos: solicitar al Gobierno una prórroga del plazo establecido para la realización del inventario de los bienes eclesiásticos pertenecientes al patrimonio artístico; no realizar el inventario del resto de los bienes de la Iglesia hasta recibir instrucciones de la Santa Sede; organizar los archivos y bibliotecas para evitar que fuesen intervenidos por el Estado y poder beneficiarse de subvenciones y exenciones tributarias; interponer recursos en caso de la imposición de tributos a los edificios destinados al culto o los toques de campanas; no aceptar indemnizaciones por la incautación de cementerios o propiedades eclesiásticas no dedicadas al culto, para no perder el derecho de propiedad. No se produjeron cambios en las normas anteriormente dadas en relación con la enseñanza. Respecto al personal eclesiástico, los metropolitanos acordaron no proveer curatos en propiedad ni las vacantes de las catedrales; conminar al clero secular y regular a vestir hábito, excepto los religiosos dedicados a la enseñanza que podían prescindir de él si las circunstancias así lo demandaban. Asimismo, se aprobaron una serie de normas, más restrictivas que las de 1931, a las que deberían someterse los sacerdotes que quisiesen concurrir a las próximas elecciones: no presentarse por la circunscripción donde se ubicaba su diócesis de origen, incardinación o residencia, excepto

cuando se tratase de una reelección; contar con permiso de su prelado, el cual se subordinaría a la existencia de garantías de que actuaría dignamente y al compromiso del candidato de limitar su actuación parlamentaria, en caso de ser elegidos, a las cuestiones eclesiásticas y de no participar en actos puramente políticos dentro o fuera del Parlamento.

Las elecciones del 19 de noviembre dieron la victoria al centro-derecha. La derecha católica, que había logrado formar una gran coalición electoral -CEDA, Renovación Española, Partido Agrario y Comunión Tradicionalista- consiguió 200 escaños, de los que 115 correspondían a la CEDA. Los radicales, que habían presentado candidaturas conjuntas con otros partidos republicanos de derechas -el progresista y el liberal-demócrata- obtuvieron 106 diputados. El Partido Progresista de Alcalá-Zamora sólo consiguió tres escaños; los conservadores de Miguel Maura se hicieron con 17. La izquierda, que se presentó a las elecciones fragmentada por la escisión del partido radical-socialista y la negativa de los socialistas a coaligarse con los republicanos de izquierdas, se hundió. El partido de Azaña sólo logró cinco diputados, los radical-socialistas uno y los radical-socialistas independientes tres. Los socialistas, con 59 escaños, perdieron casi la mitad de su anterior representación parlamentaria.

La formación del Gobierno Lerroux, el 19 de diciembre de 1933, sin la participación de la izquierda republicana y los socialistas, dio inicio a una nueva etapa política.

En este capítulo introductorio se han abordado dos cuestiones diferentes pero, al mismo tiempo, muy relacionadas entre sí: por un lado, el análisis del sustrato ideológico y cultural del republicanismo y del mundo católico; y por otro, la presentación de una cronología de la legislación secularizadora y la evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante el primer bienio.

El conflicto que se generó en este corto periodo en torno a la legislación religiosa resulta difícil de entender si no se tienen en cuenta los universos culturales de los bloques que se enfrentaron, las diferentes percepciones de la realidad y del propio antagonista, que determinaron la elaboración de teorías y proyectos socio-político-económicos dispares en relación con el presente y el futuro deseable para España. Del mismo modo, tampoco sería comprensible el conflicto que la nueva coyuntura política generó dentro de cada uno de los antagonistas -republicanismo y mundo católico- si no se tiene en cuenta que dentro de cada uno de ellos existieron diferentes subculturas, cada una con sus propias propuestas. El

predominio de una u otra subcultura será lo que marque las diferentes etapas por las que pasó la relación entre la Iglesia y el Estado en el periodo 1931-1933.

La segunda parte de este capítulo intenta compensar en cierto modo la organización temática de la tesis, presentando los hechos cronológicamente. En cada capítulo se hará referencia a los acontecimientos que rodearon la elaboración, tramitación, aprobación y aplicación de la legislación secularizadora, así como a la reacción católica ante ella, pero consideramos que antes merecía la pena presentar en conjunto la evolución del conflicto político-religioso en el contexto de la coyuntura republicana. Al abordar cronológicamente las relaciones entre la Iglesia y los nuevos gobernantes, aparece una primera fase, entre abril y junio de 1931, caracterizada por la inicial indefinición del programa secularizador, más allá del principio de libertad de conciencia; y la expectación del mundo católico, en espera de que se concretase la orientación del nuevo régimen. La segunda fase, entre julio y septiembre de 1931, se caracterizó por la elaboración de diferentes programas secularizadores y la negociación entre el Gobierno y la Iglesia con el objetivo de alcanzar una solución negociada de la "cuestión religiosa". La tercera fase, octubre-diciembre de 1931, corresponde a la consolidación constitucional de un programa secularizador no consensuado, que provocó la división del bloque republicano, el debilitamiento del sector posibilista del episcopado y el inicio de la movilización popular católica, marcando un punto de inflexión en la relación entre la Iglesia y la República. La cuarta fase, de enero de 1932 hasta mayo de 1933, abarca el periodo en que se materializó la legislación religiosa de la república, caracterizada por la rapidez y rotundidad con que se aplicaron los preceptos constitucionales, al mismo tiempo que se produce la creciente inestabilidad de los gobiernos republicanos, la paulatina división del episcopado, el aumento de la movilización de las bases católicas contra las medidas secularizadoras, el fortalecimiento de los partidos católicos accidentalistas y el proceso de adaptación de la Iglesia a la legislación secularizadora. La quinta y última fase, entre junio y noviembre de 1933, se inició con la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, que marcó un nuevo punto de inflexión en las relaciones Iglesia-Estado, al dar la Santa Sede por caducada la política negociadora con los gobiernos republicano-socialistas; provocó un nuevo repunte de la movilización católica contra la legislación secularizadora y el incremento del apoyo popular a los partidos políticos accidentalistas. Paralelamente, la coalición gubernamental daba muestras claras de agotamiento, acosada por el desplome del apoyo popular, los continuos enfrentamientos entre el jefe del Gabinete y el presidente de la República y la conflictividad social; hasta su derrumbamiento en las elecciones de noviembre de 1933.

II. EL CLERO EN LAS ELECCIONES A CORTES CONSTITUYENTES: LOS CLÉRIGOS DE LA DERECHA ENTRE EL ACCIDENTALISMO Y EL INTEGRISMO

El Gobierno provisional de la República se propuso convocar elecciones a Cortes Constituyentes en el plazo más breve posible. La causa principal de esta premura fue el deseo de que quedase establecida cuanto antes la institución destinada a estabilizar y garantizar el nuevo régimen. Los integrantes del Gobierno, conscientes de su heterogeneidad, querían evitar que la coalición entre los dispares elementos que lo componían se rompiera, antes de que se hubiesen constituido unas Cortes Constituyentes capaces de asumir el gobierno de la nación⁵⁴.

Como paso previo a la convocatoria de elecciones, se hacía necesaria una modificación de la Ley Electoral, vigente desde 1907, que facilitaba el falseamiento de la elección, sustrayéndola del control popular. Como consecuencia, mediante un decreto del 8 de mayo de 1931, el Gobierno provisional estableció las nuevas normas que regirían el proceso electoral de las Constituyentes. Sólo suponía la modificación de algunos de los artículos de la Ley Electoral anterior, dejando en manos de las futuras Cortes Constituyentes la redacción de una nueva ley.

Una de las modificaciones fundamentales que introdujo el decreto fue la sustitución de los distritos uninominales por circunscripciones provinciales. Con ello se pretendía aumentar el peso de la representación urbana frente a la rural y erradicar el caciquismo. También la supresión del artículo 29 de la Ley Electoral de 1907, que permitía adjudicar los escaños sin llevarse a cabo la elección en los casos en que no hubiese más que un candidato, tenía la finalidad de poner trabas a los manejos de los caciques locales.

El decreto mantuvo el sufragio universal que ya se contemplaba en la ley anterior, pero redujo la edad electoral de 25 a 23 años e introdujo el derecho de las mujeres y los sacerdotes

⁵⁴ MAURA, M. *Así cayó Alfonso XIII*, p. 315.

a ser elegidos. Sin embargo no llegó a conceder a la mujer el derecho al voto, que más tarde le reconocieron las Cortes Constituyentes.

El decreto de 8 de mayo introdujo un sistema electoral mayoritario con representación de las minorías. Se otorgaba a las mayorías el 80% de los escaños, y se reservaba para las minorías el 20% restante. Se necesitaban al menos el 20% de los votos emitidos para poder acceder al escaño. En caso contrario se establecía una segunda vuelta⁵⁵.

El decreto de convocatoria de Cortes Constituyentes apareció publicado en la *Gazeta* el 3 de junio y fue reproducido por la prensa en los días siguientes⁵⁶. En su preámbulo, el Gobierno provisional señalaba las misiones fundamentales encomendadas a las futuras Cortes Constituyentes: elaboración de la Constitución y del Estatuto de Cataluña, la *“ratificación o enmienda”* de la labor realizada en estos primeros meses por el Gobierno provisional, la aprobación de las leyes complementarias de la Constitución, etc.; puntualizando que esta enumeración de funciones no implicaba un deseo de limitar el poder *“íntegro”* y *“soberano”* de las futuras Cortes. La parte dispositiva constaba de tres artículos. En el primero se establecía que las Cortes constarían de una sola Cámara y que se reuniría por primera vez el 14 de julio; en el segundo que el Gobierno provisional resignaría sus poderes ante estas Cortes para que fueran ellas quienes eligiesen a los presidentes del Gobierno y de la República; y en el tercero la fecha del 28 de junio para la celebración de la primera vuelta electoral y la del 5 de julio para la segunda, en aquéllas circunscripciones donde fuera necesaria su celebración.

La jerarquía de la Iglesia católica española y la Santa Sede fueron conscientes de la trascendencia de estas elecciones para el porvenir de la Iglesia en España. En consecuencia, la Santa Sede envió a los prelados unas normas de actuación que estos se encargaron de dar a conocer a los fieles y que fueron también ámpliamente difundidas por la prensa católica. Siguiendo la misma estrategia electoral que habían puesto en práctica los católicos de Baviera, la Santa Sede instaba a conseguir *“a todo trance”* la unión de los católicos españoles, *“prescindiendo de sus personales tendencias políticas”*, con el fin de lograr que fuesen elegidos

⁵⁵ GARCÍA ESCUDERO *Historia política...*, Vol. II, p. 1026; TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931: unas elecciones de transición*, C.I.S., Madrid, 1982, p. 15; VARELA DÍAZ, S. *Partidos y Parlamento en la II República española*. Fundación Juan March, Ariel, 1978, pp. 61-62.

⁵⁶ *Diario de Burgos*, 5/06/1931; *El Adelantado de Segovia*, 4/06/1931.

candidatos dispuestos a defender en las futuras Cortes Constituyentes *“los derechos de la Iglesia y del orden social”*⁵⁷.

Algunos prelados españoles, por su parte, se ocuparon de recordar a los fieles la existencia de unas normas pontificias en las que se señalaba a los católicos españoles su obligación de participar en las elecciones y se consideraba como *“traición a la causa de la Religión y la Patria”* la adopción de una postura abstencionista con el objeto de ayudar *“a la ruina del orden social”*⁵⁸.

Los metropolitanos, en el documento colectivo publicado a principios de junio, insistieron en el deber *“estrictísimo”* de los católicos de unirse en defensa de los derechos de la Iglesia y de tomar parte activa en el proceso electoral⁵⁹. La prensa republicana de izquierdas, aun reconociendo que el documento era *“cauteloso”* y *“respetuoso”*, lo recibió mal. A su juicio, las referencias al proceso electoral traspasaban los límites de lo estrictamente religioso, y convertían el escrito de los metropolitanos en un *“documento político”* inadmisibile, en una *“proclama electoral”* en la que se patrocinaba un grupo político determinado, cuando la Iglesia no estaba *“autorizada para participar en las contiendas electorales”*⁶⁰.

Las modificaciones introducidas por el Gobierno provisional en la normativa electoral, como hemos dicho, permitían a los sacerdotes presentarse como candidatos. La Conferencia de Metropolitanos, celebrada a principios del mes de mayo les recordó que para poder participar en la lucha electoral debían contar con el permiso del obispo, en caso contrario se verían sancionados con la *“suspensión a divinis”*. Con esta medida, los metropolitanos pretendían conseguir que sólo fueran a las Cortes Constituyentes aquellos sacerdotes que la jerarquía eclesiástica considerase *“idóneos para tal cargo”*⁶¹. Lo que suponía establecer un nuevo mecanismo de control de la disidencia, con el objetivo de evitar que presentasen su

⁵⁷ Carta del cardenal Segura al cardenal Vidal y Barraquer, 4/05/1931, en BATLLORI, M y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 42-43.

⁵⁸ Circular de Vidal i Barraquer, 4/05/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 37-41.

⁵⁹ Documento de los Metropolitanos, 3/06/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, apéndice 2, pp. 451-452.

⁶⁰ *El Liberal*, Madrid, 13/06/1931.

⁶¹ Acta de la Conferencia de Metropolitanos, 9/05/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 46.

candidatura a las elecciones aquellos clérigos cuya línea política no era considerada ortodoxa por la jerarquía.

La elaboración de las candidaturas con vistas a las elecciones fue laboriosa, para la derecha católica y los monárquicos por su desorientación y falta de organización; y para las organizaciones republicanas por las dificultades para llegar a un acuerdo. Como consecuencia, la mayor parte de las candidaturas trascendieron a la opinión pública con muy poco tiempo de antelación. Por otro lado, la adscripción política de muchos candidatos era confusa y se produjeron cambios considerables tras la constitución definitiva de las Cortes Constituyentes. Muchos candidatos se presentaron como independientes. Esto fue muy frecuente en el caso de los sacerdotes, algunos de los cuales, como López-Dóriga, se afiliaron con posterioridad⁶².

La campaña electoral se desarrolló durante las tres semanas previas a la fecha señalada para los comicios. Su principal característica, según Tusell, fue la “*escasa competitividad*”, como consecuencia de los pactos electorales entre los partidos republicanos representados en el Gobierno provisional y de la inexistencia de organizaciones de derechas capaces de competir con ellos. Ningún partido utilizó la campaña electoral para difundir un programa electoral definido, puesto que carecían de él⁶³.

Las derechas concurrieron a las elecciones desunidas y desorientadas. Dado el escaso tiempo transcurrido desde la instauración del nuevo régimen, no habían tenido tiempo suficiente para vertebrar unas organizaciones políticas acordes con su peso dentro de la sociedad española. El número de candidatos que presentaron fue inferior en todas las circunscripciones a los votos que podrían haber obtenido y estuvieron ausentes en las zonas donde la izquierda tenía mayor peso social. En opinión de Tusell, Acción Nacional era la única organización que podría haber llevado a cabo la coordinación de la derecha a nivel nacional, pero su origen demasiado reciente y la carencia de cuadros suficientes le impidieron organizar y desarrollar una campaña electoral de tal envergadura⁶⁴.

⁶² TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 38, 126 y 160.

⁶³ TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 141 y 157.

⁶⁴ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 25, 27, 83-84.

1- Los sacerdotes de Acción Nacional

Acción Nacional se había creado el 29 de abril de 1931 con el objetivo de constituirse en una fuerza de derechas que aglutinase a todos los católicos. Su inspirador fue Angel Herrera, director de *El Debate* y presidente de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Esta última organización se convirtió en el núcleo organizativo de la coalición electoral derechista, que posteriormente se convertiría en partido político⁶⁵.

Acción Nacional sostuvo una postura accidentalista en relación con el régimen republicano. Sus dirigentes insistieron en que la organización mantenía una actitud de indiferencia ante los diferentes regímenes políticos, y manifestaron reiteradamente su disposición a actuar dentro de la legalidad republicana y a cooperar con el nuevo régimen. Su máximo dirigente, Angel Herrera, afirmó que no existía ninguna incompatibilidad entre el mantenimiento de convicciones monárquicas y la colaboración con la República, y se opuso públicamente al empleo de tácticas violentas para acabar con el nuevo régimen, porque *“aunque fueran posibles, no remediarían nada a la larga”*⁶⁶.

Tusell⁶⁷ reconoce que, al menos en estos primeros momentos, sus dirigentes se sienten muy cercanos a la Monarquía, aunque opina que después evolucionaron hacia un mayor acercamiento a la República. Lannon, Preston y Montero⁶⁸, por el contrario, afirman que las declaraciones de accidentalismo de Acción Nacional tenían una finalidad meramente estratégica. Para Frances Lannon, el accidentalismo de la organización católica no implicaba lealtad hacia el régimen, sino exclusivamente la voluntad de utilizar los recursos que ofrecía el nuevo sistema político para la consecución de los objetivos católicos, y sus hombres demostraron *“en el mejor de los casos, una indiferencia escéptica frente a la democracia”*. Según Montero, el móvil de la organización era el miedo y su objetivo prioritario la utilización

⁶⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 42. Sobre la Asociación Católica Nacional de Propagandistas ver SIMÓN TOBALINA, J. L. *Asociación Católica Nacional de Propagandistas*. Madrid, 1973; y ORDOVAS MUÑOZ, J. M. *La asociación católica nacional de propagandistas, a través de su Boletín, 1924-1936*. Facultad de Teología, Universidad de Navarra, 1987-1988 (Tesis doctoral mecanografiada).

⁶⁶ *El Debate*, Madrid, 2/06/1931.

⁶⁷ TUSELL GÓMEZ, J. *Historia de la Democracia Cristiana en España*. Edicusa, Madrid, 1974, Vol. I, p. 143.

⁶⁸ LANNON, F. *Privilegio...*, pp. 225-226; MONTERO, J. R. *La CEDA...*, pp. 112-119; PRESTON, P. *La destrucción de la democracia en España*. Turner, Madrid, 1978, pp. 57-58.

de la legalidad vigente para defender con mayores posibilidades de éxito *“los reductos principales en los que el bloque dominante se basaba para asumir su función de hegemonía económica y social”*. Preston, por su parte, explica el accidentalismo de Acción Nacional como una mera táctica *“de adaptación a las circunstancias desfavorables”*, una aceptación del juego democrático con la finalidad de *“hacerse con la República y privarla de su significado”*, ya que para esta organización lo esencial era la *“orientación socio-económica del régimen”*.

El programa electoral de Acción Nacional⁶⁹ se concretó en el lema: *“Religión, Patria, Orden, Familia y Propiedad”*. La religión católica se presentaba como *“el pilar más sólido en que se apoya el orden social”*, como *“un freno que evita que la sociedad marche a la anarquía”*. Sin embargo, no existió unanimidad en cuanto al futuro de las relaciones Iglesia-Estado. Algunos, como Herrera, abogaban por el reconocimiento de la Iglesia *“como una sociedad perfecta, soberana e independiente”*, pero admitían la posibilidad de modificar la relación entre ambos poderes, siempre y cuando se hiciese de acuerdo con la Santa Sede y quedase recogido en un nuevo concordato. Otros, mantuvieron abiertamente la separación Iglesia-Estado, siempre que este último garantizase *“los derechos y libertad de la Iglesia”*. Un tercer grupo, se manifestó totalmente opuesto a admitir ningún tipo de modificación en la relación entre ambos poderes.

El concepto de patria aparecía, en el programa de Acción Nacional, indisolublemente unido a la religión. El catolicismo se presentaba como el único principio unificador de una patria cuya unidad se consideraba *“intangible”*. En consecuencia, los hombres de Acción Nacional se oponían rotundamente a la implantación de un modelo de Estado federal, pero el grado de unidad que exigía a la patria variaba en función de la circunscripción por la que se presentaba el candidato. Herrera admitió la necesidad de desarrollar una política de *“comprensión”* y *“tolerancia”* hacia las aspiraciones regionales y se mostró partidario de llevar a cabo una descentralización administrativa. Otros, en cambio, se opusieron rotundamente a cualquier solución descentralizadora.

El orden material, considerado como uno de los principios fundamentales de la sociedad, debía ser objeto prioritario de defensa por parte del Estado, por medio, en primer lugar, de *“la aplicación inexorable de la justicia”* y, si fuese necesario, también mediante la utilización de la fuerza.

⁶⁹ *El Debate*, Madrid, 2, 11, 13, 17 y 24/06/1931.

Defensa asimismo del modelo de familia cristiana, basado en la indisolubilidad del vínculo, considerado como uno de los pilares básicos de la sociedad. Su protección incluía la defensa del derecho de los padres a elegir la educación de los hijos, asignando al Estado la misión de ejercer la tutela sobre este derecho y negándosele la capacidad de mantener ninguna otra prerrogativa sobre la enseñanza.

La defensa del derecho a la propiedad privada, *“esencial como estímulo para el trabajo”*, se veía limitada por el reconocimiento de su función social. Durante la campaña electoral, los hombres de Acción Nacional denunciaron la existencia de una situación de injusticia social y acusaron a las clases propietarias de haber negado sus derechos a los trabajadores. Herrera afirmó que su organización estaba dispuesta a llevar a cabo *“una verdadera revolución ideológica en el mundo del trabajo”*, aplicando soluciones que en muchos casos coincidirían con las propugnadas por los socialistas. Defendieron la necesidad de instaurar *“un nuevo régimen de distribución de la riqueza”* que redujese las enormes diferencias entre ricos y pobres, pero afirmaron también que la igualación debía llevarse a cabo mejorando la situación de los más desfavorecidos, no *“haciendo bajar al que está arriba”*.

La preocupación por la cuestión social tenía su origen en el temor ante un peligro comunista que, a juicio de *El Debate*, era *“inminente”*. Con su programa de reformas, extraído de la doctrina social de la Iglesia, pretendían *“restar adeptos al comunismo”*, aplicando *“remedios drásticos”* a los graves problemas sociales del país. Para mejorar las condiciones de vida del proletariado proponían: la elevación de los salarios, la implantación del salario familiar y facilitar su acceso a la instrucción. Pero al mismo tiempo se insistía en la necesidad de defender la libertad de trabajo, rechazando las coacciones en favor de la huelga y las *“injustas imposiciones”* de los trabajadores, y se les instaba a cumplir con su deber *“produciendo lo que humanamente puedan”*.

Para dar solución al problema agrario, rechazaban las propuestas de corte socialista y colectivista, así como los realojos de campesinos. Como remedio a corto plazo, se proponía la aplicación de las normas legales existentes, como medio de poner fin a la explotación y los abusos, y el aumento del precio de los productos agrícolas, para que los propietarios de la tierra, al ver incrementados sus beneficios, pudiesen pagar a sus jornaleros un salario justo. Como solución al problema del paro planteaban organizar *“además de los socorros de caridad, lo que podríamos llamar trabajos de socorro”*, es decir, la continuación de las obras públicas iniciadas por la Dictadura. La reforma en profundidad del régimen de propiedad y de la distribución de los beneficios industriales se presentaban como medidas necesarias pero su

aplicación se relegaba a un futuro a largo plazo. De todos modos, Herrera solo admitía la posibilidad de introducir aquéllas reformas políticas y sociales que contasen con el consenso de todas las clases sociales, *“incluyendo, por supuesto, a las conservadoras”*, lo que equivalía en la práctica a un rechazo.

El programa de Acción Nacional ante las elecciones a Cortes Constituyentes tenía un carácter fundamentalmente defensivo: defensa del catolicismo y de las instituciones básicas de la sociedad -familia y propiedad-, en un intento de aglutinar a todos aquellos sectores sociales que creían ver amenazados sus intereses⁷⁰. Sin embargo Tusell⁷¹ percibe en el programa de esta organización elementos que se apartaban de lo meramente defensivo, como la reforma de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y un cierto reconocimiento de los derechos de los trabajadores *“tanto en lo que hacía referencia al régimen de salarios, como en cuanto al acceso al régimen de propiedad”*.

El tipo y grado de relación existente entre la Iglesia católica española y Acción Nacional ha sido un tema frecuentemente debatido⁷². Montero⁷³ afirma que la Iglesia utilizó a la organización derechista como medio de intervención política en defensa de sus intereses, evitando así la intervención de la institución eclesiástica como tal. La Iglesia, en opinión de este mismo autor, no solo habría participado *“plenamente”* en la creación de Acción Nacional, sino que habría contado con el apoyo de la jerarquía, de los sacerdotes y de la mayoría de las comunidades religiosas. Incluso recibió del Vaticano orientaciones sobre la línea política a seguir cuando se enfrentó con dudas o dificultades.

Acción Nacional, por su parte, utilizó la religión para defender los intereses socio-económicos de los sectores sociales a los que representaba. Lannon⁷⁴ habla de la estrecha vinculación que existía en su programa entre la defensa de la Iglesia y la de la propiedad privada, sobre todo de la agraria. Montero señala que en esta organización se asignaba a la

⁷⁰ MONTERO, J. R. *La CEDA...*, pp. 146 y 151.

⁷¹ TUSELL GÓMEZ, J. *Historia de la Democracia Cristiana...*, Vol. I, pp. 144 y 148; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, p. 63.

⁷² El cardenal Segura consideraba preciso apoyar *“decididamente”* a Acción Nacional. Carta de Segura a Vidal i Barraquer de 4/05/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 42.

⁷³ MONTERO, J. R. *La CEDA...*, pp. 128, 137, 141-142 y 172-173.

⁷⁴ LANNON, F. *Privilegio...*, p. 227.

religión una función de *“tutela defensiva del sistema capitalista”*, de tal modo que si la religión se erigía en rectora de la vida política, económica y social de la nación, como se pretendía, protegería las instituciones objeto de su defensa al elevarlas a un plano sobrenatural que las convertiría en intocables frente a los ataques de los sectores sociales antagónicos. Preston⁷⁵ también percibe en Acción Nacional esa *“mezcla de religión y reacción”* de que habla Montero, lo que en su opinión hacía difícil *“desterrar la impresión de que, bajo la bandera del catolicismo perseguido, se estaba defendiendo la estructura de la sociedad existente bajo la monarquía”*.

Los sectores republicanos desconfiaban de las intenciones de Acción Nacional. Pensaban que tras su *“débil etiqueta de adhesión al régimen”*, se ocultaba la intención de *“combatir a la República”*, veían a la organización católica como una nueva versión del *“viejo carlismo”*. Su rechazo de todas las medidas religiosas tomadas por el Gobierno provisional y la utilización del catolicismo como bandera electoral, no hicieron sino aumentar sus recelos:

“¿Cómo va a merecer la menor confianza del régimen el partido que empieza por amenazarle con una revolución de sotanas encalabradas? ¿Cómo hemos de considerar dentro del Poder constituido a los que nos hablan de la posibilidad de que se encienda una hoguera en el campo de la derecha, por el delito de no apearse el Gobierno inmediatamente cuantos propósitos tenga relativos a la secularización de la enseñanza y a todo cuanto se refiere a los elementos básicos de una República democrática?”

*[...] Y no nos vengan con el reóforo de que se ha arrancado el crucifijo de la vida española, porque no es verdad. El crucifijo merece y merecerá siempre de todos los gobiernos de la República mucho más respeto que el que les merece a sus glosadores, para quienes no es un sacrilegio, por lo visto, mezclarle en añagazas y desplantes electorales”*⁷⁶

A juicio de Tusell⁷⁷, la falta de organización y los problemas con que se encontró Acción Nacional para conseguir ayuda de la clase política monárquica hizo que sus candidaturas no llegasen a constituir una verdadera oposición para los candidatos de la conjunción republicano-socialista. Al ser conscientes de que no podrían alcanzar la victoria si aspiraban a los puestos de las mayorías, centraron su estrategia electoral en la consecución de los escaños reservados a las minorías.

⁷⁵ PRESTON, P. *La destrucción...*, pp. 61 y 68.

⁷⁶ *El Liberal*, Madrid, 13/06/1931.

⁷⁷ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...* pp. 28, 61-62 y 72; TUSELL GÓMEZ, J. *Historia de la democracia cristiana...* Vol. I, p. 147.

Dentro de las listas de Acción Nacional, tuvieron un papel preponderante los candidatos procedentes de organizaciones apostólicas, sindicales o estudiantiles, como fue el caso de los sacerdotes Gallegos Rocafull, Guallar y otros. Junto a ellos se presentaron numerosos políticos monárquicos y colaboradores de la Dictadura.

Acción Nacional se encontró con dificultades para llevar a cabo su campaña electoral, debido a las pocas facilidades que se le dió por parte de las autoridades gubernamentales y a los actos violentos llevados a cabo por los partidos políticos de izquierdas. En vista de las dificultades que se les presentaban para organizar grandes mitines, se limitaron a celebrar actos propagandísticos en localidades pequeñas, pero esto no evitó los incidentes.

En algunas circunscripciones, Acción Nacional contó con órganos de prensa dispuestos a apoyar y difundir sus candidaturas, pudiendo compensar con la propaganda escrita las deficiencias y dificultades de la oral. En opinión de Preston, Acción Nacional llevó a cabo una campaña electoral belicosa, y su manifiesto dejaba traslucir hostilidad hacia la República y una *“declaración de guerra social”*⁷⁸.

La prensa vinculada a Acción Nacional llevó a cabo una intensa campaña en contra de la abstención. En sus editoriales y artículos de opinión se presentó la participación electoral no como un derecho, sino como un deber, como *“una obligación estrictamente religiosa”* establecida en las encíclicas papales y en las normas dadas por los metropolitanos. La abstención era, por tanto, *“moralmente delictiva”*: *“desde el punto de vista político una desertión; en el aspecto social un suicidio; en el orden religioso un pecado”*⁷⁹.

Los republicanos conservadores y los candidatos de Acción Nacional competían por los votos del electorado de derechas, mayoritariamente católico. En aquéllas circunscripciones, como Ávila, donde los primeros fueron considerados una seria amenaza para el triunfo de la candidatura católica de derechas, paralelamente a la campaña contra la abstención, se desarrolló otra de descrédito de los candidatos conservadores que concurrieron a las elecciones con la significación de republicanos y, además, se manifestaban como católicos. La descalificación se basó sobre todo en argumentos religiosos. Se afirmaba que, a pesar de sus afirmaciones de catolicismo, se hallaban vinculados a *“instituciones laicas o libres, funestísimas*

⁷⁸ PRESTON, P. *La destrucción...*, p. 66.

⁷⁹ *El Castellano*, Toledo, 23 y 25/06/1931; *El Debate*, Madrid, 20, 25 y 27/06/1931; *El Diario de Ávila*, 20 y 26/06/1931; *El Noticiero*, Zaragoza, 26 y 27/06/1931.

en grado sumo para las ideas y principios católicos” y defendían sólo “un catolicismo sentimental dentro del templo”, por lo que no ofrecían garantías de defender los principios de la religión católica. Además, dado que “todo el que está socialmente fuera de la religión está positivamente fuera de la derecha”, ningún ciudadano de derechas podía considerar adecuados a este tipo de candidatos, sino sólo a aquellos que se hubiesen comprometido públicamente a defender “todos los principios, del derecho político católico”, es decir, a los de Acción Nacional y candidaturas afines⁸⁰.

1.1 Santiago Guallar Poza: Zaragoza

El sacerdote Santiago Guallar Poza fue uno de los candidatos de Acción Nacional que tuvo la suerte de contar con un diario de gran tirada para difundir su programa y dar a conocer su candidatura. Este diario fue *El Noticiero*, publicado en Zaragoza, era el principal órgano de Acción Nacional en Aragón y, tras *Heraldo de Aragón*, el más vendido en la región⁸¹. A principios del mes de mayo *El Noticiero* había comenzado ya a mostrar preocupación por la pasividad de las derechas zaragozanas ante las próximas elecciones a Cortes Constituyentes, señalando la necesidad de abandonar “todos los partidismos anteriores” con el fin de crear una organización dispuesta a “defender o apoyar, aún dentro del régimen actual, los ideales puros de la conciencia religiosa, de la nacionalidad y la economía”. El diario presentaba a la recién nacida Acción Nacional como la organización encargada de unir a todos los católicos en defensa de “los derechos de la Iglesia y del orden social”, respondiendo a las directrices dadas por la jerarquía católica española⁸². La candidatura de Acción Nacional contó también con otra ventaja en esta circunscripción, la existencia previa de una organización derechista que, al integrarse en la nueva organización, facilitó la unión de la derecha, evitando la dispersión del voto entre una multiplicidad de candidatos, y aportó a la campaña electoral la infraestructura organizativa de su centro electoral⁸³.

⁸⁰ *El Diario de Ávila*, 9 y 17/06/1931.

⁸¹ CHECA GODOY, A. *Prensa y partidos políticos durante la II República*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989, p. 301.

⁸² *El Noticiero*, Zaragoza, 9/05/1931 y 14/06/1931.

⁸³ *El Noticiero*, Zaragoza, 17/06/1931.

Guallar, había desarrollado su actividad en el ámbito del catolicismo social, dedicándose a *“la propaganda y organización de los sindicatos y obras sociales católicas”* y también había participado en las Semanas Sociales⁸⁴.

Presentó su manifiesto electoral en *El Noticiero* el día 23 de junio. En él planteaba su presentación a las elecciones como un sacrificio que le impone su deber *“en las actuales circunstancias”*. Consideraba que su condición sacerdotal era suficiente para dejar claro cual sería su programa y su actuación parlamentaria en caso de ser elegido, es decir, una identificación total con *“los principios proclamados por la Acción Nacional, que son la base de todo pueblo civilizado”*. Pero situando por encima de todo la defensa de la religión *“porque es la garantía del orden, la consagración de la familia, la dignificación del trabajo, la base de la propiedad y el alma y la vida de España, que por su influjo llegó a la civilización, a la prosperidad y a la gloria”*. Defensa también de la *“unidad sagrada e intangible”* de España, aunque admitía un cierto grado de autonomía, con la que Aragón podría desarrollar sus instituciones, su riqueza y *“su gloriosa personalidad”*. En relación con la propiedad y el trabajo, propugnaba las soluciones contempladas en la doctrina social de la Iglesia, por considerarlas las únicas que podían dar *“satisfacción y realidad a las justas aspiraciones y reivindicaciones de los obreros, y a la propiedad con el respeto de sus legítimos derechos la conciencia y responsabilidad de sus deberes”*. Concluía su manifiesto recordando a *“todas las personas de orden, de fe, de justicia y de patriotismo”* su *“gravísima”* obligación de unirse con el fin de llevar al Parlamento diputados que defiendan esos principios⁸⁵.

El Noticiero apoyó sin reservas la candidatura de Guallar, cuya designación consideraba *“un acierto definitivo”*⁸⁶. Este periódico insertó diariamente anuncios propagandísticos de Acción Nacional donde, además del nombre del candidato, se incluían los puntos fundamentales de su programa: actuación dentro del régimen establecido en defensa de *“instituciones y principios no ligados esencialmente a ninguna forma de Gobierno”* que se concretaban en el lema electoral de la organización: *“Religión, Patria, Familia, Orden, Propiedad y Trabajo”*. En algunos de los anuncios se explicitaban las causas que hacían necesaria tal defensa y el contenido de los principios defendidos: la religión católica había sido *“atacada en sus derechos por leyes laicas; perseguida en las personas de sus Jerarcas”* y se

⁸⁴ *El Noticiero*, Zaragoza, 23/06/1931.

⁸⁵ *El Noticiero*, Zaragoza, 23/06/1931.

⁸⁶ *El Noticiero*, Zaragoza, 17/06/1931.

encontraba *“amenazada por nuevos y grandes peligros que ya se anuncian”*; la familia peligraba por la existencia de doctrinas que pretendían implantar *“la regulación del matrimonio”* y *“arrebatar los hijos a los padres para moldearlos, arrancándoles la fe, en la Escuela Única”*; la patria se hallaba amenazada en su *“integridad”*, en su *“prestigio”* y en su *“economía”*; la defensa del orden público sobrepasa el concepto *“puramente material”*, convirtiéndose en la defensa del *“orden jurídico basado en la justicia y mantenido por la sumisión a los eternos postulados del Derecho”*; defensa del trabajo *“libre de monopolios y coacciones injustas, obligatorio para todos y dignamente retribuido”*; defensa de la propiedad *“no como instrumento de tiranía, sino como medio de favorecer la productividad de las fuentes de riqueza, suprimiendo los abusos y tendiendo a que sea cada vez mayor el número de propietarios”*. En estos anuncios aparece también una visión maniquea de la situación política, solo se admitían dos opciones: *“con la revolución o contra ella”*⁸⁷.

Los artículos de opinión y los editoriales de *El Noticiero* también se utilizaron para hacer propaganda del candidato de Acción Nacional y del programa de la organización. En ellos se insistía en la popularidad del candidato, quien había despertado un *“entusiasmo unánime”* en las derechas *“de todos los matices”*, *“simpatía”* en *“la masa neutra”* y contaba, incluso, con el respeto de sus adversarios políticos. Su prestigio provenía, en opinión del diario zaragozano, de las siguientes virtudes: su *“vastísima preparación cultural”*, que le había convertido en una *“gran autoridad en cuestiones filosóficas, jurídicas y sociales”*; su *“palabra de soberana elocuencia”*; su *“espíritu amplio y comprensivo”*; su *“sólida virtud”*; su *“espíritu justiciero”* y su *“laboriosidad infatigable”* en el terreno del sindicalismo católico que, junto con sus conocimientos sociológicos, le hacían conocedor de *“las legítimas reivindicaciones de las clases humildes”*. Las capacidades mencionadas, junto con su conocimiento de los problemas de la provincia y el haberse mantenido hasta ese momento alejado de toda actividad política, garantizaban, según *El Noticiero*, una actuación positiva del canónigo Guallar en las futuras Cortes Constituyentes⁸⁸.

El grueso de la campaña electoral del candidato debió realizarse a través de la prensa, ya que en *El Noticiero* aparecen referencias a ningún acto de propaganda oral. Esta actitud se debió a la carencia de una organización eficiente y al temor a posibles incidentes, ya que el diario zaragozano afirmaba que las circunstancias eran poco propicias para la propaganda

⁸⁷ *El Noticiero*, Zaragoza, 19, 20, 24 y 28/06/1931.

⁸⁸ *El Noticiero*, Zaragoza, 17, 20, 27 y 28/06/1931.

electoral, aunque reconocía que en Zaragoza la campaña se había desarrollado pacíficamente, dándose muestras “*de educación ciudadana, de libertad y de tolerancia con todas las ideas*”⁸⁹.

Lo que más preocupaba a los impulsores de la candidatura del sacerdote era la abstención, hasta el punto de ser considerada como el único elemento que podía hacerla fracasar. Esta preocupación era fruto de la tendencia abstencionista que, según *El Noticiero*, había ido ganando adeptos entre los elementos de la derecha a la vista de las dificultades con que se enfrentaban los candidatos derechistas en sus actos de propaganda electoral. En consecuencia, *El Noticiero* desarrolló una intensa campaña contra la abstención, mientras que la organización electoral de Acción Nacional procuró facilitar la participación electoral de sus potenciales votantes repartiendo a domicilio papeletas con el nombre del candidato, labor en la que también colaboró *El Noticiero* actuando como centro de recogida de dichas papeletas, informando del modo correcto de rellenar las candidaturas y aconsejando como proceder el día de las elecciones⁹⁰.

La unión de las derechas zaragozanas permitió a Guallar lanzarse a la lucha electoral sin tener que hacer frente a la competencia de otros candidatos derechistas, por ello, al contrario que en otras circunscripciones, no aparecen en *El Noticiero* advertencias sobre la posibilidad de confusiones a la hora de elegir el candidato adecuado, ni críticas a otras candidaturas.

En Zaragoza, la jornada electoral se desarrolló con bastante tranquilidad -sólo se produjeron dos incidentes de escasa importancia- y con una elevada participación, el 78,75%. Santiago Guallar obtuvo el 23,6% de los sufragios y un escaño. Su porcentaje de voto estuvo muy por encima del obtenido por la organización electoral católica en el conjunto del territorio nacional, que osciló entre el 11% y el 20%⁹¹.

No es de extrañar que *El Noticiero*⁹² considerase los resultados obtenidos por el sacerdote aragonés como “*un éxito de grandísima significación*”. A pesar de su éxito electoral, Guallar recibió un número de votos considerablemente inferior al del candidato radical que

⁸⁹ *El Noticiero*, Zaragoza, 30/06/1931.

⁹⁰ *El Noticiero*, Zaragoza, 17, 20, 24, 25, 26, 27, 28 y 30/06/1931.

⁹¹ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 80, 86 y 195.

⁹² *El Noticiero*, Zaragoza, 30/06/1931.

ocupó el escaño inmediatamente superior, Manuel Marraco, quien obtuvo 18.814 sufragios frente a los 8.324 del sacerdote. El Partido Radical fue la fuerza política más votada en la capital aragonesa, con un 46,4 de los sufragios, lo que le permitió ocupar dos de los cuatro escaños en litigio. *El Noticiero* afirmó que una parte considerable de los votos obtenidos por los radicales procedía del electorado de Guallar, que había completado la candidatura del sacerdote con la inclusión de Gil y Marraco.

La victoria de Guallar hizo posible el establecimiento en Zaragoza de una organización permanente de Acción Nacional⁹³.

1.2 Ramón Molina Nieto: Toledo

En Toledo, la candidatura de Acción Nacional contó con el apoyo del único órgano de prensa de la provincia, *El Castellano*. Este diario estaba sostenido por el arzobispado y dirigido por las autoridades eclesiásticas. Durante el periodo republicano actuó como órgano oficioso de la curia arzobispal y se inscribió dentro de la línea ideológica de Acción Nacional y posteriormente de la CEDA⁹⁴.

La candidatura estuvo integrada por Dimas Madariaga y el canónigo Ramón Molina Nieto. Sin embargo, las noticias que aparecieron en el diario toledano sobre la campaña electoral de estos candidatos no fueron tan extensas como cabría esperar, mostrándose más interesado por la campaña que estaba realizando el deán de la catedral toledana, Polo Benito, por tierras extremeñas que en la lucha electoral de su propia circunscripción.

En junio, cuando se puso en marcha la campaña electoral, Acción Nacional carecía de una organización en Toledo y se dudaba que las derechas llegasen a presentar ningún candidato a las elecciones. De hecho, la candidatura de Dimas Madariaga y Molina Nieto debió surgir como fruto de las gestiones de un sector de derechas sin una línea política claramente

⁹³ MONTERO, J. R. *La CEDA...*, p. 370.

⁹⁴ CHECA GODOY, A. *Prensa...*, p. 280; HIGUERUELA del PINO, L. "Prensa y sociedad en Toledo durante la Segunda República", en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 2, 1981, p. 264.

definida, integrándose posteriormente en Acción Nacional. Sólo así se explica que en un principio estos candidatos no se presentasen públicamente con esta adscripción política⁹⁵.

El 6 de junio aparecía en *El Castellano* la primera noticia referente a la candidatura del sacerdote. Se daba cuenta de la existencia de rumores sobre la realización de gestiones por parte de “*un grupo de toledanos de distinta significación*” con el fin de conseguir que se proclame como candidato por la circunscripción de Toledo “*al elocuente orador e ilustre toledano, tan querido en la ciudad y en toda la provincia*” Ramón Molina Nieto, proclamación que el diario vería con agrado⁹⁶.

Este sacerdote, nacido en Toledo, había sido con anterioridad director de *El Castellano*, y en aquellos momentos era canónigo de la catedral toledana. Sus antiguos compañeros en el periódico lo definían como un hombre “*afable, discreto, abierto de espíritu y sacerdote celosísimo*” y alababan “*su probado amor a la provincia y su incansable actividad*”⁹⁷.

La confirmación de su candidatura apareció en la prensa el día 11, pero sin mencionar su adscripción política. Para organizar la campaña electoral de Molina Nieto y Dimas Madariaga, se abrió una oficina electoral, dentro de la cual funcionaban tres comités: uno político, destinado a resolver las dudas y atender las consultas de los simpatizantes; otro destinado a organizar los actos de propaganda electoral; y un tercero de “*cooperación económica*”, encargado de recoger fondos entre los simpatizantes para financiar la campaña⁹⁸.

Aunque Molina Nieto había realizado ya diversos actos de propaganda por la provincia toledana, fue tras la reunión del centro electoral, celebrada el 19 de junio, cuando el sacerdote inició realmente su campaña y apareció públicamente adscrito a Acción Nacional⁹⁹.

⁹⁵ *El Castellano*, Toledo, 5/06/1931.

⁹⁶ *El Castellano*, Toledo, 6/06/1931.

⁹⁷ *El Castellano*, Toledo, 26/06/1931.

⁹⁸ *El Castellano*, Toledo, 11 y 18/06/1931.

⁹⁹ *El Castellano*, Toledo, 20/06/1931.

El sacerdote Molina desarrolló una intensa campaña de propaganda en el medio rural, participando en los mitines organizados en los distritos de Sonseca, Orgaz, Madrideojos, Consuegra, Lillo, Mora, Ocaña, Talavera y Puente¹⁰⁰. Sin embargo, no aparecen referencias en la prensa a ningún acto electoral en la capital.

No parece que tuviese que hacer frente a ningún incidente en sus apariciones públicas, pero el diario toledano señalaba la existencia de dificultades para la organización de actos públicos de propaganda que situaban en una posición desventajosa a la candidatura de Acción Nacional. En opinión de este periódico, los candidatos derechistas tuvieron que enfrentarse a un ambiente hostil, debido a la confusión existente sobre sus planteamientos políticos, y tampoco contaron con mucho apoyo por parte de sus simpatizantes, quienes, por “*timidez*” y “*acobardamiento*”, se quedaban en sus casas “*temerosos de la calle, refractarios a toda colaboración activa y aun a toda facilitación discretamente colaboradora*”¹⁰¹. Aún así, *El Castellano* hizo hincapié en el “*entusiasmo*” que provocaban sus actividades propagandísticas entre “*las gentes de orden*” y afirmaba, incluso, que despertaba simpatías entre los “*elementos moderados de izquierda*”, quienes pensaban favorecerle con sus votos¹⁰².

El diario católico toledano no sólo sirvió de soporte propagandístico a la candidatura de Acción Nacional, sino que recomendó explícitamente su votación y, al igual que otros diarios católicos vinculados a Acción Nacional, hizo constantes llamamientos a la participación electoral de las derechas toledanas con el fin de evitar que se impusiese una actitud abstencionista que perjudicaría a los candidatos.

El Castellano intentó evitar también que una parte de sus votantes potenciales apoyase las candidaturas republicanas conservadoras, desacreditándolas desde las páginas del diario. Se advertía a los electores que estos partidos no ofrecían “*garantía plena*”, por “*haber pasado por todo lo que ha querido la izquierda*” y porque “*su concepto de la vida pública y de la Religión como ordenadora de nuestros actos, dista mucho del nuestro*”¹⁰³.

La confianza en el triunfo de la candidatura de Acción Nacional fue aumentando a medida que se acercaba el día de las elecciones, afirmándose que “*está ganando muchos*

¹⁰⁰ *El Debate*, Madrid, 24 y 27/06/1931.

¹⁰¹ *El Castellano*, Toledo, 30/06/1931.

¹⁰² *El Castellano*, Toledo, 25/06/1931.

¹⁰³ *El Castellano*, Toledo, 5 y 15/06/1931.

adeptos en diversas zonas de la provincia” y que también en la capital “se espera que obtenga una votación brillante”¹⁰⁴.

El día 23 el sacerdote Molina Nieto dio a conocer su manifiesto electoral desde las páginas de *El Castellano*¹⁰⁵. Al igual que otros sacerdotes candidatos, afirmaba no presentarse por voluntad propia, sino como consecuencia de la obligación de *“contribuir con mi sacrificio al resurgimiento de los espíritus”*, aunque reconocía también que participaba del *“ansia de renovación”* que se respiraba en España y que se traducía *“en el prurito de participar en la paternidad de sus innovaciones”*.

Su concurrencia a las elecciones respondía también al propósito de presentar una candidatura toledana, que rompiese con la tradición de los diputados *“cuneros”*. Consideraba excesivo el número de candidatos que concurrían a las elecciones y señalaba a los electores la necesidad de llevar a cabo una selección con el fin de que en las Cortes Constituyentes solo se oyese *“la voz de la probidad, del talento, de la competencia técnica, de la experiencia jurídica y del carácter austero e indomable”*.

Criticaba el estado *“de alarma e inquietud”* en que vivía la sociedad española, como consecuencia de *“los desmanes constantes”* contra la propiedad privada, *“las luchas enconadas entre los diversos sectores obreros”* y la amenaza *“de la inmediata revolución social”* pregonada por los sindicalistas. En su opinión, el mantenimiento de esta situación era un *“presagio fatídico del caos”*, por ello el programa de su candidatura incluía, como punto fundamental, la defensa del orden, considerada como *“la necesidad más urgente del momento actual”*. Esta defensa del orden conllevaba *“ponerse al lado del Poder constituido”* con un doble objetivo: por un lado, colaborar en *“el estudio de una legislación que le garantice adecuadamente”*, y, por otro, instarle *“a la firme y enérgica aplicación del principio de autoridad”*.

El concepto de orden utilizado por Molina Nieto no se limita al orden público, sino que se extiende al ámbito social. Así, frente a *“las modificaciones que en puntos esenciales de la tradición española ha introducido el Gobierno actual”* y ante *“el temor de que a ellas sigan otras más radicales”*, su candidatura representaba la defensa del orden social, que *“condensa*

¹⁰⁴ *El Castellano*, Toledo, 15, 25 y 30/06/1931.

¹⁰⁵ *El Castellano*, Toledo, 23/06/1931.

todos los principios que sustancialmente deben informar la vida de los pueblos: la religión, la familia, la patria y la justicia social”.

Su concepto de justicia social, claro en la defensa de la propiedad privada, quedaba más difuminado en lo que atañe a los derechos de los trabajadores, a quienes reconocía el derecho *“a un salario y a una condición de vida que respondan a su doble dignidad de hombre y de instrumento fecundo del progreso”*, sin mayores especificaciones. En cuanto a sus proyectos concretos, para el caso de ser elegido diputado, sólo se comprometía a *“sacrificarme, trabajar cuanto pueda por la causa del orden”*, por *“mi Toledo y mi provincia”*. No consideraba serio, aunque fuese *“muy electoral”*, presentar en su programa *“un índice de proyectos utópicos, fantásticos”*.

El diario católico local *El Castellano* afirmó que la jornada electoral había transcurrido con *“absoluta normalidad”*¹⁰⁶. La participación fue elevada, emitiendo su voto el 78,78% del electorado. Se produjeron algunos incidentes, más escasos que en anteriores elecciones, pero que obligaron a repetir la votación en algunos pueblos. Debido a ello y a la escasa diferencia de votos entre los distintos candidatos, durante varios días se mantuvo en duda quien ocuparía el último escaño en litigio.

La conjunción republicano-socialista obtuvo el triunfo por las mayorías, consiguiendo ocho escaños. El noveno escaño fue ocupado por Dimas Madariaga, de Acción Nacional. Tras el cómputo parcial de votos realizado la noche del 28, tres candidatos se disputaban el décimo escaño: en primer lugar, el sacerdote Molina Nieto, de Acción Nacional, que contaba con una ventaja de 908 votos sobre Antonio Velez, de Derecha Liberal Republicana, quien superaba en 1.126 sufragios al tercer aspirante, que era nada menos que Manuel Azaña. Los resultados electorales de Villacañas provocaron la alarma en la sede de la Acción Nacional toledana, ya que Azaña había obtenido 1.096 votos y Molina Nieto sólo 186, acortándose peligrosamente las distancias entre ellos. Finalmente fue el sacerdote Molina Nieto quien ocupó el décimo escaño, al superar en 2.000 votos al candidato inmediatamente posterior, posición que definitivamente no ocupó Manuel Azaña, sino Antonio Velez.

¹⁰⁶ *El Castellano*, Toledo, 30/06/1931.

Acción Nacional recibió el apoyo del 32,3% del electorado, y fue la candidatura más votada en diversas localidades: Corral de Almaguer, Madridejos, Orgaz, Puebla de Almoradiel, Villa de Don Fadrique y Sotillo de las Palomas. Molina Nieto obtuvo 29.429 sufragios de un total de 97.511 votantes, 2.000 menos que su compañero de candidatura Dimas Madariaga. *El Castellano* resaltó el hecho de que el sacerdote hubiese obtenido 109 votos en Velada, localidad a la que calificaba como predominantemente izquierdista. A juicio de este diario, el triunfo de Acción Nacional, “en un medio totalmente adverso, sin organización previa, sin apenas propaganda”, demostraba la existencia en la provincia de Toledo de “una fuerza importantísima de derechas esencialmente católicas”¹⁰⁷.

1.3 El canónigo Gallegos Rocafull: Córdoba

En Córdoba Acción Nacional se organizó con bastante rapidez. Contó con la ayuda de *El Defensor de Córdoba*, diario más cercano al integrista que a la línea posibilista seguida por la organización electoral católica, pero que se prestó a convertirse en centro para la recogida de adhesiones y la toma de contacto de los simpatizantes de Acción Nacional cuando ésta aún carecía en Córdoba de una sede social propia¹⁰⁸.

El 5 de mayo *El Defensor de Córdoba* dio cuenta del surgimiento de una delegación local de Acción Nacional en esa provincia, con la intención de concurrir a las elecciones. Los organizadores instaban a todos aquellos que compartieran sus ideales a formar agrupaciones de barrio, pueblo o distrito¹⁰⁹. La organización católica cordobesa se definía como una mera “coalición transitoria”, sin pretensiones de convertirse en un partido político, en la cual, debido a la “gravísima situación” española, pudiesen integrarse todos cuantos compartiesen la voluntad de defender “la Religión, la Patria, la Familia, el Orden, la Propiedad y el Trabajo, dentro de la Ley”, sin importar que sus ideas fuesen monárquicas o republicanas, con el fin de

¹⁰⁷ *El Castellano*, Toledo, 29 y 30/06/1931; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 80 y 192.

¹⁰⁸ Acción Nacional no contó en Córdoba con un órgano de prensa propio hasta 1933, en que fundó el diario *Guión*, debido a su disconformidad con la línea integrista seguida por *El Defensor de Córdoba*. CHECA GODOY, A. *Prensa...*, p. 284.

¹⁰⁹ *El Defensor de Córdoba*, 5/06/1931.

conseguir la presencia en las Cortes Constituyentes de diputados dispuestos a defender estos principios frente a “*la turbulenta y rebelde actuación de los enemigos del orden social*”¹¹⁰.

En la asamblea provincial de Acción Nacional, celebrada el 16 de junio, se eligió un comité ejecutivo y se decidió presentar una candidatura para los ocho puestos de la mayoría por la circunscripción de Córdoba provincia, tres de ellos deberían ser elegidos por la Cámara Agrícola. En un primer momento figuraba dentro de dicha candidatura el dominico Raimundo Suárez Fernández, pero en la reunión del comité ejecutivo que tuvo lugar el día 19 su nombre fue sustituido por el de otro sacerdote, Jose Manuel Gallegos Rocafull. Acción Nacional no hizo públicas las razones de este cambio; Monge y Bernal dice que fue a causa de ciertas dificultades que habían surgido, pero tampoco especifica cuales fueron los problemas concretos. En esa misma reunión, el comité ejecutivo de la Acción Nacional cordobesa, convencido de que no podría hacer triunfar una candidatura para la mayoría, debido a la superior organización de los partidos republicanos y socialistas, “*dueños del poder y de la calle*”, redujo sus aspiraciones a la consecución de los dos puestos de las minorías. La candidatura definitiva de Acción Nacional estuvo integrada por el periodista Medina Togores¹¹¹ y el sacerdote Gallegos Rocafull¹¹².

Jose Manuel Gallegos Rocafull¹¹³ era de origen gaditano. Además de Teología, estudió Ciencias Sociales en la Universidad Central de Madrid, convirtiéndose posteriormente en profesor de la misma. En 1922 fue nombrado canónigo lectoral de la catedral de Córdoba y prefecto de estudios del seminario de esta misma ciudad. Se sintió atraído por el mundo periodístico, colaborando asiduamente en el diario madrileño *El Debate* y, posteriormente, ya durante los años de la República, en la revista *Cruz y Raya*¹¹⁴.

¹¹⁰ *El Defensor de Córdoba*, 8/06/1931.

¹¹¹ José Medina Togores (1877-1934), era subdirector de *El Debate* y será el cronista parlamentario de este diario durante el primer bienio. Colaboró con Gil Robles en la creación de Acción Nacional.

¹¹² *El Defensor de Córdoba*, 17 y 22/06/1931; MONGE Y BERNAL, J. *Acción Popular*, Imp. Sáez Hermanos, Madrid, 1936, pp. 976-977.

¹¹³ Sobre Gallegos Rocafull, véase: CASAS, J. L. *Por lealtad a la República. Historia del canónigo Gallegos Rocafull*. Editorial Base, Barcelona, 2013; PORCIELLO, M. *Sacerdote, republicano, esiliato: vida, filosofía e política in José Manuel Gallegos Rocafull*. Editorial Academia del Hispanismo, Pontevedra, 2011.

¹¹⁴ Archivo del Ministerio de Justicia, Dirección General de Asuntos Eclesiásticos (en adelante AMJ, DGAE), expediente 2855/1674; LLORENS, V. *La emigración republicana*, Taurus, Madrid, 1976, p. 135.

Dentro del ámbito de la Teología, se interesó por los teólogos españoles del siglo de oro, tema al que dedicó su libro *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*. La figura de Jesucristo inspiró otra de sus obras: *El Misterio de Jesús. Ensayo de Cristología Bíblica*¹¹⁵, en el que hace un bosquejo de la figura de Cristo a través de los Evangelios. La traducción de los clásicos griegos y latinos ocupó también una parte importante de su actividad literaria.

Pero fue dentro del campo del sindicalismo católico donde desarrolló su labor más importante. Fue consiliario de la Casa Social Católica de Córdoba y colaboró en su revista *La Tierra*. Escribió también diversas obras sobre temas sociales, la más destacada fue *Una causa justa. Los obreros de los campos andaluces*, publicada en Córdoba en 1929, donde denunciaba la situación de indigencia en que vivían los jornaleros andaluces¹¹⁶. Esta obra recibió en plena campaña electoral los elogios de *El Defensor de Córdoba*, donde se afirmaba que reflejaba “con insuperable acierto” la situación del campo andaluz, por lo que Gallegos Rocafulld había adquirido “extraordinario relieve entre hombres de uno y otro bando”. Las soluciones propuestas por el sacerdote eran, en opinión del diario católico cordobés, correctas y se lamentaba de que no hubiese sido escuchado en su momento, afirmando que “de haberlo oído, con seguridad no nos lamentaríamos en la hora presente de muchos males”¹¹⁷.

Su trabajo como propagandista social católico le puso en relación con los hombres del Grupo de la Democracia Cristiana¹¹⁸, quienes, conscientes de la ineficacia de las organizaciones obreras católicas españolas, propugnaron, sin éxito, la necesidad de modernizar la doctrina social de la Iglesia católica española abriéndose a los nuevos modelos de sindicación que

Cruz y Raya. Revista de afirmación y negación fue una revista cultural y política que se publicó mensualmente entre 1933 y el comienzo de la guerra civil. Fue fundada por un grupo de intelectuales católicos progresistas -Bergamín, Cossio, Falla, García Valdecasas, Semprún, el sacerdote Francisco Romero Otazo y otros- y dirigida por José Bergamín. Estuvo abierta a la colaboración de autores de diferentes corrientes ideológicas y estéticas. DENNIS, N. “La Revista de Occidente y Cruz y Raya: Ortega y Bergamín”, en *Revista de Occidente* 72, 1987, pp. 41-62; SOBRINO VEGAS, A. L. *Las revistas literarias en la II República* (tesis doctoral inédita), UNED, Madrid, 2012, pp. 415-423 y 838-848.

¹¹⁵ *Revista Católica de Cuestiones Sociales*, Madrid, 1930.

¹¹⁶ LANNON, F. *Privilegio...*, p. 217.

¹¹⁷ *El Defensor de Córdoba*, 25/06/1931.

¹¹⁸ Sobre el Grupo de la Democracia Cristiana ver MONTERO, F. *El Movimiento Católico en España*. Eudema, Madrid, 1993.

estaban poniendo en marcha los católicos europeos. Uno de sus dirigentes, Severino Aznar¹¹⁹, consideraba que Gallegos Rocafull hubiese sido la única persona capaz de conseguir la unión de los sindicatos obreros católicos¹²⁰.

Todo parece indicar que el sacerdote gaditano había conseguido cierto prestigio en el ámbito del catolicismo social español, pero también que su experiencia en este campo le había llevado a cuestionar la eficacia de las soluciones propugnadas por sus dirigentes y por la propia jerarquía eclesiástica. Con el estallido de la guerra civil quedará patente hasta donde había llegado Gallegos Rocafull en su cuestionamiento de la posición adoptada por la Iglesia católica española ante la situación política y social del país, pero a la altura de 1931 todavía era considerado por el diario filointegrista *El Defensor de Córdoba* como “una garantía y un valor para los intereses de nuestra provincia”¹²¹.

Gallegos Rocafull había hecho una breve incursión en el mundo de la política durante la Dictadura de Primo de Rivera. A petición del gobernador civil de Córdoba y con la aprobación del cabildo fue nombrado diputado provincial en 1924. Ocupó dicho cargo hasta marzo de 1925, en que se formó una nueva corporación. Colaboró también en otra institución de la Dictadura primorriverista, como representante de la Iglesia: la Junta Ciudadana de Autoridades de Córdoba, que se ocupaba principalmente de cuestiones de carácter social. José Luis Casas¹²² considera que la participación de Gallegos Rocafull en la política durante este periodo se puede enmarcar en el contexto de “colaboración” del catolicismo social con el régimen de Primo de Rivera, debido a su coincidencia en algunos “planteamientos regeneracionistas” y en la defensa del “corporativismo” en el ámbito laboral.

¹¹⁹ Severino Aznar (1870-1959), catedrático de sociología en la Universidad Central de Madrid y miembro de la real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Fue uno de los fundadores del Grupo de la Democracia Cristiana, que propugnaba una modernización del catolicismo social español. Participó en el Partido Social Popular, en el que confluyeron sectores católicos de diferentes tendencias políticas. El partido desapareció tras la instauración de la Dictadura de Primo de Rivera, con la que Severino Aznar colaboró. MONTERO GARCÍA, F. “Severino Aznar”, en *XX Siglos* Vol. 12, 27, 2001, pp. 19-21

¹²⁰ BENAVIDES, D. *El fracaso social...*, pp. 652-653. En esta obra también está documentado todo lo referente al Grupo de la Democracia Cristiana.

¹²¹ *El Defensor de Córdoba*, 25/06/1931.

¹²² CASAS, J. L. *Por lealtad a la República...*, p. 42.

El 16 de junio, antes de haber designado sus candidatos a las elecciones, la Acción Nacional cordobesa realizó su primer acto electoral, un mitin en la capital, con la participación de dos dirigentes locales de la organización, Pascual Calderón y Carlos Martínez Juárez, y del conocido periodista de *El Debate* José Medina Togores¹²³. Durante su intervención, el secretario de Acción Nacional en Córdoba, Pascual Calderón, resumió el programa electoral de la organización: *“defensa de la Religión católica, la Patria idolatrada, la Familia cristiana, el Orden material y jurídico, el Trabajo eficaz y consciente y la Propiedad recta y humanamente organizada”*.

El otro orador cordobés, Carlos Martínez Juárez, amplió algunos puntos del programa enunciado por su compañero: con respecto a la educación, oposición a la escuela única, que *“tiende a retirar la educación católica de las escuelas y a halagar a los sectarios”*; en relación con el problema del campo andalúz, se proponía como solución el establecimiento de *“la tasa mínima y facilidades para la exportación, así como medios de transporte para poder competir con el litoral”*; para mejorar la situación de los trabajadores se proponía procurar *“el derecho y la elevación moral y material del obrero”* por medio de la *“caridad”* y la *“justicia”*, y, más concretamente, se mostraban partidarios de la implantación de *“un salario familiar con libertad de trabajo para que el obrero pueda redimirse”* y de dar *“facilidades para que se instruyan él y los suyos”*.

El periodista Medina Togores dedicó también una parte de su intervención a los problemas sociales, criticando la magnitud de las desigualdades sociales, pero sin cuestionar en ningún momento el régimen de propiedad ni el derecho a la propiedad privada. Afirmaba que los problemas relativos al trabajo y a la propiedad *“no son de caridad”, sino “de justicia”*. Su origen estaba en que *“no se remunera como se debe al trabajador”* y responsabilizaba a *“los de arriba”* de no haber sabido cumplir con su deber *“llevando paz y amor a los hogares que lo necesitan”*. Pero *“los de abajo”*, además de defender sus derechos, debían cumplir también sus deberes *“produciendo lo que humanamente puedan”*.

Medina Togores fue el único orador que se ocupó durante el mitin de los puntos del programa de Acción Nacional relativos a la Iglesia, la familia y la unidad de la patria: defensa de la religión ante las medidas del Gobierno provisional, quien usurpó *“lo que debía ser obra de las Cortes Constituyentes”* y *“en lugar de herir sentimientos hondos debió ocuparse de atender*

¹²³ *El Defensor de Córdoba*, 17/06/1931. De esta fuente proceden las intervenciones de los tres oradores que se reproducen a continuación.

los problemas del momento"; defensa de la unidad de la patria contra *"el separatismo"*; y defensa de la familia *"amenazada con ciertos proyectos"*.

El periodista de *El Debate* definió a Acción Nacional como una organización *"de defensa"* de *"los derechos de nuestro sentir y de nuestras ideas"*. Los oradores reiteraron la postura accidentalista de la organización católica respecto al régimen republicano al que afirmaban acatar de hecho y ofrecían *"la cooperación necesaria para su mejor desenvolvimiento"*, aunque, según Medina Togores, no estaban dispuestos a hacer *"manifestaciones de ser republicanos, como un halago al poder público"*. El periodista de *El Debate* reconoció y justificó el hecho de que muchos de los integrantes de Acción Nacional hubiesen sido firmes defensores de la Monarquía, *"porque en ella encarnaban el orden y los demás postulados nuestros"*.

Los dos candidatos de Acción Nacional por la provincia de Córdoba, Medina Togores y Gallegos Rocafull, redactaron un breve manifiesto electoral que fue publicado por *El Defensor de Córdoba*¹²⁴. En él manifestaban su propósito de mantener *"a todo trance"* los principios enunciados en el lema electoral de la organización católica, *"que son para nosotros postulados esenciales, sin los cuales es imposible toda convivencia humana"*, con el fin de impedir *"que nuestra Patria se hunda en la demagogia insensata o en el comunismo anárquico"*.

Afirmaban ser *"colaboradores sinceros"* del nuevo régimen, pero le exigían que diese cabida a todos los españoles, evitando que el sectarismo *"haga imposible la vida de ninguno de ellos"*. Se mostraban partidarios de la implantación de un Gobierno *"fuerte y justo"*, capaz de conciliar *"las libertades públicas con el vigor necesario para que todo el mundo cumpla con su deber y sea respetuoso con el derecho ajeno"*.

En el plano social, se manifestaban *"enemigos de la revolución"*, pero criticaban también la organización social vigente, *"en la que se cobijaron tantos egoísmos y se perpetraron tantos abusos"*. Eran partidarios de *"una evolución que suprima las actuales injusticias y prepare una nueva estructuración del país más cristiana y más humana"*, aceptando para ello todo tipo de reformas *"por avanzadas que sean"*, con la única condición de que se inspirasen *"en la justicia y en la razón"*.

¹²⁴ *El Defensor de Córdoba*, 22/06/1931.

Concluían el manifiesto con un llamamiento “*a los elementos de orden, a la gran masa sensata de personas cultas*”, para que abandonasen su “*retraimiento*” y no mantuviesen una actitud abstencionista que “*en esta hora, en que tantas cosas peligran, sería suicida*”.

Llama la atención en el manifiesto electoral de los candidatos cordobeses la práctica ausencia de referencias a la cuestión religiosa y la importancia primordial que se da a la cuestión social, a diferencia de lo que sucede en las declaraciones programáticas de Acción Nacional a nivel nacional y de los candidatos de la organización en otras circunscripciones, donde la cuestión religiosa ocupa un lugar prioritario. La razón habría que buscarla seguramente en la explosiva situación que se vivía en el campo andaluz en aquellos momentos, claramente percibida y temida por los “*elementos de orden*” cordobeses. Pero tampoco habría que descartar la posibilidad de que la sensibilización del sacerdote Gallegos Rocafull ante la situación del campesinado andalúz haya influido en la prioridad dada a la solución del problema social en el programa de la candidatura cordobesa de Acción Nacional.

En Córdoba, Acción Nacional alcanzó un nivel de organización notable con vistas a la campaña electoral, teniendo en cuenta la brevedad de su existencia. Consiguió poner en funcionamiento cuarenta comités locales, una de cuyas funciones era la organización de mitines en cada cabeza de partido judicial para dar a conocer el programa de Acción Nacional y a sus candidatos¹²⁵. Esto permitió que la propaganda oral de la organización católica cordobesa fuese mucho más intensa que la de otras circunscripciones, llegando a celebrar al menos un mitin diario durante la semana previa a las elecciones, y dejando en un segundo plano la propaganda escrita.

Desde el mismo día en que fue proclamado candidato, Gallegos Rocafull se sumó a la actividad propagandística de Acción Nacional, aunque ésta se había iniciado con anterioridad¹²⁶, participando en numerosos mitines junto a su compañero de candidatura,

¹²⁵ *El Debate*, Madrid, 23/06/1931; *El Defensor de Córdoba*, 18/06/1931.

¹²⁶ Antes de esa fecha se habían celebrado al menos dos mítines, en Castro del Río y Baena, además del que tuvo lugar en la capital. En ninguno de ellos participó Gallegos Rocafull, ni tampoco el dominico Suárez Fernández, a quien el canónigo había sustituido en la candidatura de la Acción Nacional cordobesa. *El Defensor de Córdoba*, 20/06/1931.

Medina Togados, y a otros elementos de la organización¹²⁷. La prensa cordobesa no se hizo eco de ninguna de las intervenciones del sacerdote durante la campaña.

Tampoco se dan noticias en la prensa local sobre ningún incidente, aunque Monge y Bernal afirmaba que la propaganda electoral se había realizado en condiciones adversas “*por la multitud de atropellos de que fuimos objeto en todos los pueblos de la provincia*”, donde los alcaldes socialistas “*impedían por todos los medios a su alcance la propaganda de nuestra candidatura*”¹²⁸. *El Debate* dió cuenta de uno de esos atropellos, sufrido por Gallegos Rocafull y sus compañeros, Bermudez Cañete y Medina Togados, en el transcurso de un mitin celebrado en el Teatro Principal de Lucena. Durante el acto, los oradores fueron constantemente interrumpidos por elementos socialistas, por lo que el delegado de la autoridad decidió suspenderlo impidiendo que el sacerdote finalizase su intervención¹²⁹.

La Acción Nacional cordobesa utilizó también la propaganda escrita en su campaña electoral, elaborando folletos e insertando anuncios de su candidatura en *El Defensor de Córdoba*¹³⁰. Sin embargo, la propaganda electoral por medio de la prensa fue menos intensa que en otras circunscripciones. Ello pudo deberse a que la organización católica carecía de un órgano de prensa comprometido con su línea política, optando, en consecuencia, por dar un mayor relieve a la propaganda oral.

El Defensor de Córdoba apoyó con bastante tibieza la candidatura de Acción Nacional. En sus páginas, a diferencia de lo acostumbrado por los diarios afines a dicha organización, no aparecieron extensas apologías de los candidatos, y tampoco se utilizaron los artículos de opinión como medio de difusión de su programa o como arma de lucha contra la abstención.

En la circunscripción de Córdoba provincia, tres candidaturas luchaban por obtener los escaños de las mayorías: la socialista, la comunista y una candidatura de coalición republicana

¹²⁷ La prensa da cuenta de su participación en los mítines organizados en Lucena, Aguilar, Montilla, Priego, Carcabuey, Almedinilla, Castil de Campos, Fuente Tojar y Cabra. *El Defensor de Córdoba*, 22 y 24/06/1931.

¹²⁸ MONGE Y BERNAL, J. *Acción Popular*, Imp. Sáez Hermanos, Madrid, 1936, p. 977.

¹²⁹ *El Debate*, Madrid, 23/06/1931.

¹³⁰ *El Defensor de Córdoba*, 24, 25 y 26/06/1931.

integrada por radical-socialistas, republicanos autónomos y Derecha Liberal Republicana. Por los dos puestos de las minorías luchaban los federales y Acción Nacional.

La jornada electoral transcurrió sin incidentes. Los socialistas se alzaron con el triunfo al conseguir el 46,6% de los votos. Acción Nacional obtuvo el apoyo del 13,4% de los votantes. Gallegos Rocafull recibió 14.614 sufragios de un total de 92.110 electores efectivos, muy por debajo de los 40.172 obtenidos por el candidato que se hizo con el último escaño¹³¹.

Tras el fracaso electoral, Gallegos Rocafull se mantuvo alejado de la vida política. En 1935 publicó *El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino*¹³². En ella afirmaba que la doctrina social católica desde Santo Tomás asignaba a la riqueza un carácter instrumental y al derecho de propiedad una función social. En consecuencia, defender el mantenimiento de una distribución de la propiedad tan injusta como la que existía en España, entraba, a su juicio, en contradicción con dicha doctrina¹³³.

Tras el inicio de la guerra civil volvió a la vida pública como defensor de la legalidad del régimen republicano, enfrentándose a la jerarquía católica e impugnando sus argumentos en favor del alzamiento¹³⁴. Junto al sacerdote madrileño Leocadio Lobo viajó por diversos países europeos dando conferencias en favor de la causa republicana y colaboró también en distintos folletos de propaganda¹³⁵.

¹³¹ *Diario de Córdoba*, 30/06/1931; *El Defensor de Córdoba*, 29 y 30/06/1931; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 98 y 171.

¹³² GALLEGOS ROCAFULL, J. M. *El orden social según la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, Fox, Madrid, 1935. Durante estos años escribió otras obras dedicadas a la cuestión social: *La organización obrera*, Madrid, 1934; y *Sindicación obrera*, Madrid, 1935.

¹³³ LANNON, F. *Privilegio...*, p. 217.

¹³⁴ GALLEGOS ROCAFULL, J. M. *Réplica a la carta colectiva de los obispos facciosos*. Ediciones Españolas, Madrid-Valencia, 1937; y *Crusade or Class War? The Spanish Military Revolt*. Londres, 1937.

¹³⁵ Véase: *El catolicismo en la España leal y en la zona facciosa*, Servicio Español de Información, 1937, pp. 7 y 27-28; *¡Queman, roban y asesinan...en tu nombre!* Socorro Rojo, 1937, p. 40; y *Catholic evidence on Spain, assembled from catholic sources*, The Medical Bureau and North American Committee to Aid Spanish Democracy, New York, 1939. Sobre el periodo de la guerra civil véase también: MARCO SOLA, L. *El Evangelio Rojo. Sacerdotes antifranquistas durante la Guerra Civil Española (1936-1939). Pensamiento, actividad propagandística y contestación a la "Cruzada"*, Universidad de Zaragoza, 2012 (tesis doctoral inédita), pp. 257-347.

Al finalizar la guerra renunció a su canongía de Córdoba¹³⁶ y se exilió en México, donde permaneció hasta su muerte en 1963¹³⁷. Durante su exilio mexicano, Gallegos Rocafull colaboró en diversas revistas y publicó varios libros¹³⁸.

1.4 Vázquez Camarasa: Badajoz

En la región extremeña, donde la situación del proletariado agrario era igual de grave que en Andalucía, otro sacerdote concurrió a las elecciones bajo la bandera de Acción Nacional: Enrique Vázquez Camarasa, por la circunscripción de Badajoz. Los datos que he podido obtener sobre este candidato han sido escasísimos.

Acción Nacional contaba en dicha ciudad con un órgano de prensa, *El Correo Extremeño*, el cual se encargó de difundir el ideario de la organización católica¹³⁹. Su director, Antonio Reyes Huertas, fue uno de los candidatos de Acción Nacional por Badajoz.

En un principio, la organización electoral católica tuvo la intención de presentar una candidatura con catorce nombres¹⁴⁰, lo que suponía la intención de hacerse con los escaños de la mayoría y de la minoría. Sin embargo, la candidatura definitiva se redujo a tres nombres, limitando sus aspiraciones a la consecución de los puestos reservados a las minorías.

En las primeras noticias dadas por la prensa local sobre la candidatura de Acción Nacional por Badajoz, no se incluía a Vázquez Camarasa como uno de sus integrantes. No fue

¹³⁶ AMJ, DGAE, expediente 2855/1674.

¹³⁷ LLORENS, V. *La emigración republicana*, p. 135.

¹³⁸ *Un aspecto del orden Cristiano. Aprecio y distribución de las riquezas*. Ediciones del Valle, México, 1943; *La Doctrina Política del Padre Francisco Suárez*. Jus, México, 1948; y *La visión cristiana del mundo económico*. Taurus, Madrid, 1959; *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*. Edit. Stylo, México, 1946; *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1974. También desarrolló una intensa labor como traductor de los filósofos clásicos. Publicó la traducción al castellano de las obras completas (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1948), las cartas morales (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1951-1953) y los tratados morales (Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1944-1946) de Seneca; y los tratados morales de Cicerón (Cumbre, México, 1979).

¹³⁹ No existen ejemplares de este diario en la Hemeroteca Municipal de Madrid ni en la Hemeroteca Nacional. En la Biblioteca Pública de Badajoz sólo cuentan con ejemplares de *El Correo Extremeño* hasta 1930. La prensa nacional, por su parte, no se mostró demasiado interesada en hacer propaganda de la candidatura de Vázquez Camarasa, ni el propio sacerdote en difundir su programa electoral.

¹⁴⁰ *La Libertad*, Badajoz, 12/06/1931.

hasta el día 18 y en el periódico madrileño *El Debate*, cuando aparece por primera vez el magistral de Madrid como uno de los candidatos de Acción Nacional por Badajoz¹⁴¹.

Vázquez Camarasa era de origen extremeño. Recibió en la Universidad Pontificia de Comillas su formación literaria y humanística, y posteriormente publicó varias obras¹⁴².

Resulta difícil establecer sus ideas políticas. Preguntado por el diario republicano pacense *La Libertad*¹⁴³ sobre su programa electoral, Vázquez Cámara se mostró sumamente vago y escueto, alegando como justificación que *“la opinión pública, decepcionada mil veces por las promesas y posiciones de la antigua política, hace ya poco o ningún caso de promesas”* y que se le preguntaba sobre cuestiones demasiado importantes como para poder ser contestadas correctamente en una breve nota. Por tanto, optó por dar una respuesta global a la encuesta que le había remitido el diario.

El programa electoral del sacerdote extremeño se resumía en la defensa de los principios de *“religión, propiedad y cultura, sin los cuales es imposible la vida de todo pueblo civilizado”* y propugnaba también *“el imperio de la Justicia social, cuyo olvido es la hoguera que más caldea las actuales luchas fratricidas”*. Estas breves declaraciones programáticas se encontraban dentro de la línea política de Acción Nacional.

Dada la agitación social existente en la región extremeña, es de suponer que Vázquez Cámara y sus compañeros de candidatura tuvieron que encontrar dificultades a la hora de desarrollar su campaña electoral, aunque en la prensa local consultada no se hace referencia a ningún incidente. Nada sabemos sobre la participación del sacerdote extremeño en actos de propaganda, pero parece que su personalidad sobresalía de la de sus compañeros de candidatura, ya que fue el único hombre de Acción Nacional recordado por el candidato socialista Vidarte, quien concurrió a las elecciones por esta misma circunscripción¹⁴⁴.

¹⁴¹ *El Debate*, Madrid, 18/06/1931.

¹⁴² GONZÁLEZ CAMINERO, N. *La Pontificia Universidad de Comillas, 1892-1942*. Comillas, 1942, p. 68. Las obras publicadas por Vázquez Camarasa son las siguientes: *La conquista de Granada. Sermón que por encargo del Excmo. Ayuntamiento de Granada predicó el día 2 de Enero de 1917 en la Santa Iglesia Catedral de esta ciudad*, Tip. Guevara, Granada, 1917; *Evolución de la idea de libertad*, Madrid, 1918 (conferencia); *Restauración de la Orden española de los frailes Jerónimos y de su célebre Monasterio del Parral de Segovia*, Ed. Ibérica, Madrid, 1925 (sermones); y *“San Ignacio de Loyola”*, en MARCOS, B. *Los grandes filósofos españoles*, Imp. de Caro Raggio, Madrid, 1923, Vol. II.

¹⁴³ *La Libertad*, Badajoz, 27/06/1931.

¹⁴⁴ VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, p. 46.

En Badajoz, al igual que en Cáceres, la participación electoral fue elevada, un 75,55%, y la jornada transcurrió con bastante tranquilidad. La prensa solo dió noticia de un incidente en la localidad de Cheles, donde se produjo un herido a consecuencia de una disputa de carácter político.

Los resultados dieron el triunfo a la coalición republicano-socialista. Dentro de ella fueron los socialistas quienes obtuvieron el mayor número de votos, un 53,3% del total. Acción Nacional fracasó aquí, al igual que lo había hecho en Cáceres, consiguiendo sólo el 8,1% de los votos y ningún escaño. Ninguno de los candidatos de la organización católica, ni de otras formaciones políticas, consiguió alcanzar el apoyo del 20% de los electores, exigido por la Ley Electoral para ocupar un escaño.

En caso de haber superado dicho límite, Vázquez Camarasa hubiese estado presente en las Cortes Constituyentes, ya que fue el candidato más votado después de los de la conjunción. Sin embargo, sólo obtuvo 11.492 votos -el 20% requería 28.000 votos en esta circunscripción-, a gran distancia de los 127.382 conseguidos por el socialista García Santos, quien ocupó el último de los escaños asignados en esta primera vuelta.

Dado que sólo los 11 candidatos de la conjunción consiguieron superar el listón del 20%, quedaron pendientes de asignar tres escaños en una segunda vuelta electoral. No concurrió a ella ninguno de los candidatos de Acción Nacional¹⁴⁵.

Al igual que Gallegos Rocafull, Vázquez Camarasa, tras su fracaso electoral, permaneció alejado de la actuación política durante el resto del periodo republicano. Tras la sublevación militar de julio del 36 se convertirá en una figura polémica por su visita al sitiado Alcazar de Toledo, enviado por el Gobierno republicano¹⁴⁶.

¹⁴⁵ *La Libertad*, Badajoz, 30/06/1931; *La Voz Extremeña*, Badajoz, 30/06/1931; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp.80, 114 y 163-164.

¹⁴⁶ Sobre Vázquez Camarasa en el periodo de la guerra civil y posguerra, véase: MARCO SOLA, L. *El Evangelio Rojo...*, pp. 397-404.

1.5 La doble candidatura de Hilario Yaben: Guadalajara y Navarra

Por la circunscripción de Guadalajara, Acción Nacional presentó dos candidatos: José Arizcún y el arcediano de la catedral de Sigüenza Hilario Yaben y Yaben. Este sacerdote formó parte también de la Candidatura Católico-Fuerista de Navarra, pero pocos días antes de la jornada electoral fue sustituido por el nacionalista vasco Jose Antonio de Aguirre.

Hilario Yaben¹⁴⁷ nació, en 1876, en el pequeño pueblo navarro de Villanueva de Araquil, cercano a Pamplona. A los 10 años inició sus estudios en el seminario de la capital navarra, donde obtuvo el título de Bachiller en Artes. Después cursó la carrera de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, alcanzando el grado de doctor, y se licenció también en Derecho en la universidad civil de esa misma ciudad. En 1899 fue ordenado sacerdote y nombrado canónigo lectoral de la catedral de Sigüenza.

Opositó a una canongía en Valencia, Palencia y Pamplona sin éxito. La oposición a la canongía de la catedral navarra, en 1902, fue conflictiva. La negativa de Hilario Yaben a aceptar los resultados provocó su suspensión "*a divinis*" por el obispo de Pamplona, López Mendoza. El prelado de la diócesis navarra ponderó el ejercicio del canónigo seguntino, pero lo consideró excesivamente retórico y poco demostrativo, y mostró su preferencia por el de su capellán, Juan Gómez. En la votación -el obispo contaba con cuatro votos y cada uno de los 15 capitulares con uno- Juan Gómez obtuvo 10 votos e Hilario Yaben 9. La opinión pública se mostró en desacuerdo con la elección, lo mismo que un grupo de canónigos del cabildo, los cuales decidieron dimitir de sus cargos diocesanos. Yaben, por su parte, disconforme también con el resultado, dirigió una carta a diversos arciprestes pidiendo su firma para informar al nuncio sobre la actuación del obispo López Mendoza. Como consecuencia de esta iniciativa, en 1903 el vicario general de Pamplona sancionó al canónigo de Sigüenza. La mediación del arzobispo de Zaragoza, Miguel Soldevila, y las gestiones del obispo de Sigüenza, Toribio Minguella, clérigos, católicos y diversas personalidades navarras en favor de Hilario Yaben, hicieron posible su absolución tras pedir perdón al obispo de Pamplona. Jesús de las Heras, a partir de la documentación consultada y teniendo en cuenta la personalidad de López Mendoza, considera que muy probablemente la razón estaba de parte de Hilario Yaben.

¹⁴⁷ Todos los datos biográficos proceden de HERAS MUELA, J. de las "Hilario Yaben y Yaben (1876-1945): la historia de una pasión por la Iglesia y por Sigüenza", en *Anales Seguntinos* 11, 1995, pp. 81-106.

El sacerdote navarro continuó ocupando su canongía en la catedral de Sigüenza hasta 1915, año en el que se convirtió en arcediano de la misma. En este periodo Yaben ocupó también la cátedra de Sagrada Escritura en el seminario seguntino y ejerció como abogado del cabildo.

Hilario Yaben fue un sacerdote, culto, inteligente y polifacético. Aquellos que lo conocieron lo definían como un hombre de carácter nervioso y desorganizado, pero también bondadoso, sencillo, humilde, caritativo, cordial y agradable. En cuanto a su aspecto físico, era un hombre robusto, de estatura media, miope y desaliñado, al que sus amigos apodaban *el chatillo* por su roma nariz.

Como otros muchos sacerdotes, se sintió atraído por el periodismo. A juicio de Jesús de las Heras, fue un excelente comunicador y periodista, además de un prestigioso orador. Colaboró en diversos periódicos, como *Diario de Navarra* o *El Debate*. En este último, entre 1933 y 1936, fue el responsable de la página bibliográfica y el redactor de los editoriales sobre política internacional y política parlamentaria nacional, además de ocupar el cargo de consejero de dirección.

Hilario Yaben fundó también su propio semanario, *El Henares*, que se publicó ininterrumpidamente entre 1908 y 1938. Era un semanario de información general con fines fundamentalmente formativos y religiosos, en el que Yaben, según Jesús de las Heras, hacía de “*director, editor, redactor, distribuidor, vendedor y hasta casi impresor*”. Durante el periodo republicano *El Henares* tuvo problemas con las autoridades y en alguna ocasión debió hacer frente a sanciones económicas.

Además de orador, profesor, periodista, abogado y escritor -publicó diversas obras-, el polifacético e incansable Hilario Yaben fue también propagandista social y probó suerte, con poco éxito, en el mundo de la política.

Su actividad en el ámbito del catolicismo social se inició en 1906 con la fundación del Sindicato Agrario y la Caja Rural de Sigüenza. Los 14 sindicatos que fundó en la diócesis se unieron en la Federación Agraria Seguntina, la cual se integró en 1916 en la Confederación Nacional de Sindicatos Católicos Agrarios.

Los sindicatos agrarios fundados por Yaben se mantuvieron en la línea considerada ortodoxa por los dirigentes del catolicismo social y la jerarquía eclesiástica. En sus estatutos se establecía su dependencia del obispo, a quien correspondía también el nombramiento de

director espiritual. No eran sindicatos reivindicativos, su función prioritaria era fomentar los valores morales y religiosos de sus afiliados, y en segundo lugar, promover la solidaridad y la beneficencia, impulsar el crédito agrícola y mejorar la producción agrícola y ganadera. Jesús de las Heras habla de su “*carácter acusadamente católico, militante y confesional*”.

El canónigo seguntino participó también en la fundación de otras obras de asistencia social de corte benéfico y caritativo: en 1909 fundó la Cocina de Caridad; en 1912-1914 la Asociación de Socorros Mutuos, que se ocupaba de los asociados en caso de enfermedad; y la Escuela Nocturna de Formación de Adultos.

Hilario Yaben se sintió atraído también por el mundo de la política. En opinión de Jesús de las Heras, la dimensión política del canónigo seguntino era “*paralela a su actividad como apóstol social, y expresión de su talante intelectual, pedagógico y pragmático*”. Su interés por la política y la popularidad alcanzada por su actividad como periodista y propagandista social, animó a Hilario Yaben a presentar su candidatura por el distrito de Atienza-Sigüenza en las elecciones legislativas de 1918.

Concurrió a la lucha electoral, con el título de *candidato católico*, como independiente dentro de la candidatura maurista, que representaba la oposición a los manejos caciquiles del Conde de Romanones, cuyo feudo tradicional era Guadalajara. La iniciativa de presentar al canónigo seguntino como candidato partió de un grupo de electores antiromanonistas de Guadalajara y Sigüenza, y contó con el apoyo de los sindicatos agrarios católicos y del semanario de Guadalajara *La Palanca*, opuesto también al caciquismo de Romanones. Según dicho semanario el programa del sacerdote constaba de dos puntos: la lucha contra el caciquismo y la mejora de las condiciones de vida de los trabajadores.

La participación de Hilario Yaben en la lucha electoral fue objeto de polémica, ya que la Constitución de 1876 prohibía a los sacerdotes presentarse como candidatos, mientras que la Ley Electoral no señalaba nada al respecto. El semanario romanonista de Guadalajara *Flores y Abejas* utilizó la supuesta ilegalidad de la candidatura del sacerdote para desacreditarlo durante la campaña electoral. Las denuncias de dicho semanario y del propio gobernador civil de Guadalajara, sobre la actuación pública de Hilario Yaben y otros sacerdotes simpatizantes de su candidatura durante la campaña, a los que se acusaba de injuriar a algunos políticos e incitar a la población contra ellos, le trajeron problemas con el obispo de Sigüenza, Eustaquio Nieto y Martín. Dicho prelado, que mantenía cierta amistad con el Conde de Romanones -éste y su hija le habían apadrinado en su consagración episcopal-, publicó una circular pidiendo

“prudencia, cordura y sensatez” al clero de su diócesis. *La Palanca*, en cambio, afirmó que las acusaciones eran falsas y que el sacerdote había mantenido a lo largo de la campaña electoral un comportamiento liberal y democrático. Lo mismo opinaba un grupo de seguntinos simpatizantes del candidato, quienes redactaron una nota desmintiendo también las acusaciones y, con el mismo fin, se entrevistaron con el obispo.

Yaben realizó una intensa campaña de propaganda oral. Intervino en mitines en Atienza, Sigüenza, Jadraque, y en otros pueblos más pequeños, donde se dirigió a los electores desde la misma plaza pública. A pesar de ello no fue capaz de hacerse con el único escaño en litigio, que quedó en manos del candidato romanonista José Abril y Ochoa, al obtener 4.646 votos frente a los 3.833 conseguidos por Yaben. A pesar del fracaso electoral, sus electores le brindaron un homenaje el 10 de marzo de 1918 y, dos días más tarde, el ayuntamiento lo nombró hijo adoptivo de Sigüenza, localidad donde sí había superado en votos al candidato romanonista. Este revés electoral no desanimó a Hilario Yaben, quien participó en 1922 en la creación del Partido Social Popular, de efímera existencia¹⁴⁸.

Tras la instauración de la República, Hilario Yaben decidió probar suerte de nuevo en el mundo de la política y se presentó, como hemos dicho, por dos circunscripciones: su Navarra natal y Guadalajara, donde había desarrollado su labor sacerdotal.

En Navarra la unión electoral de las derechas fue laboriosa, y no se consiguió hasta fecha muy tardía. A principios de junio se anunció la presentación de dos candidaturas católicas de derechas: la del Partido Nacionalista Vasco y la Católico-Fuerista, cuyo lema era “*Religión y Fueros*”. Esta última, que aspiraba a hacerse con los escaños de la mayoría, constaba de cinco

¹⁴⁸ El Partido Social Popular fue un intento de crear un partido católico estructurado democráticamente, al estilo de los partidos populares europeos. Su programa social era de corte demócrata cristiano, y en el plano político propugnaba la introducción de profundas reformas en el sistema representativo: voto femenino, implantación de un modelo electoral proporcional, reforma del senado y del parlamento, etc. Sus hombres provenían del maurismo, del tradicionalismo, del Grupo de la Democracia Cristiana y de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Con la llegada de la Dictadura de Primo de Rivera, el partido se escindió en dos grupos, uno partidario de colaborar con el régimen y otro de mantener una postura abstencionista, y al poco tiempo desapareció. BENAVIDES, D. *El fracaso social...*, pp. 362-365. Sobre este tema véase también el libro de ALZAGA, O. *La primera democracia cristiana en España*. Ariel, Barcelona, 1973.

candidatos: Joaquín Beunza, Tomás Domínguez Arévalo, Miguel Gotari, Rafael Aizpún y el sacerdote Hilario Yaben¹⁴⁹.

La Candidatura Católico-Fuerista fue acogida desde el primer momento con entusiasmo por el periódico tradicionalista local *Diario de Navarra*¹⁵⁰, afirmando que colmaba “*las aspiraciones de los navarros católicos y de cuantos en estos críticos momentos sienten los postulados de la sociedad cristiana y de los intereses fundamentales de nuestra querida Navarra*”. Y continuaba ponderando los méritos de cada uno de los candidatos, que en el caso de Yaben consistían en ser “*una gloria de la intelectualidad navarra y figura relevante de la Iglesia española*”.

Otro medio periodístico, *La Acción Católica*, en un artículo reproducido por *Diario de Navarra*¹⁵¹, manifestó también su complacencia por la concurrencia a las elecciones de este sacerdote, que “*representa como ninguno, íntegramente y plenamente nuestro espíritu social agrario*”.

El 14 de junio los candidatos hicieron público un manifiesto con su programa electoral¹⁵², basado en dos puntos fundamentales: defensa de la religión católica y reivindicación de la reintegración foral.

Respecto al primer punto, afirmaban que las medidas adoptadas por el Gobierno provisional en materia religiosa ponían en peligro “*los basamentos fundamentales de la civilización cristiana*”, y era necesario, por tanto, “*aprestarse a una defensa decidida de la Religión católica y de su Iglesia*”. La defensa de la religión incluía la de una serie de “*instituciones fundamentales del derecho natural*”, que se consideraban asimismo amenazadas por “*una ola de radicalismos y sectarismos*”, y cuya destrucción conllevaría la de la propia sociedad. Frente a “*los falsos conceptos de una libertad bastardeada*”, los candidatos católico-fueristas defendían “*el verdadero concepto de libertad, de libertad cristiana*”, concretado en los siguientes puntos: “*resistencia espiritual a la destrucción del hogar*” y defensa de “*la dignidad de la familia, en su constitución y funcionalismo de tipo español*”; reconocimiento del

¹⁴⁹ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República en el País Vasco. Estatutos de autonomía, partidos y elecciones. Historia de Acción Nacionalista Vasca: 1930-1936*, C.I.S., Siglo XXI, Madrid, 1986, p. 200.

¹⁵⁰ *Diario de Navarra*, Pamplona, 11/6/1931.

¹⁵¹ *Diario de Navarra*, Pamplona, 14/06/1931.

¹⁵² *Diario de Navarra*, Pamplona, 14/06/1931.

“legítimo derecho de propiedad”, limitado por *“los deberes sociales”*; instauración de *“la libertad de trabajo, hoy menguada por una tiranía societaria”*; igualdad de los ciudadanos ante la ley; *“dignidad de la conciencia, que significa respeto a las ideas de los demás”*; y *“oposición a la demencia comunista”*.

En cuanto a la reivindicación foral, admitían la necesidad de adaptar *“sus facultades y organismos”* a los nuevos tiempos por medio de la redacción de un estatuto de autonomía para Navarra que, una vez aprobado por la mayoría de los navarros, se comprometían a defender en el Parlamento de Madrid.

Hilario Yaben escribió en el *Diario de Navarra*¹⁵³ diversos artículos sobre la reintegración foral en los que dejó clara su postura ante esta cuestión. Su ideal hubiese sido restaurar, sin apenas modificaciones, el antiguo reino de Navarra, en el seno de un régimen monárquico de corte pre-liberal, porque sería el modo en que gozaría de *“mayor libertad y autonomía”*. Dado que esto no era posible, proponía, como alternativa, la obtención de *“una autonomía compatible con la Constitución unitaria del Estado”*, basada en un *“amplio regionalismo”*, con la que Navarra podría vivir *“con dignidad”* y salvar *“las esencias de su régimen foral”*, prestando además *“un buen servicio a la causa de de la unidad española”*, con lo que también respondería *“a sus tradiciones profundamente españolistas”*.

El modelo autonómico defendido por Yaben contemplaba la sustitución de las antiguas cortes por una asamblea, cuyos miembros no serían elegidos por sufragio universal, sino por *“los Ayuntamientos y los organismos e instituciones económicas y sociales”*, renovándose cada tres años sólo la mitad de sus componentes. Esta asamblea se encargaría de adaptar la legislación foral a los nuevos tiempos, de aprobar el presupuesto trienal y de nombrar la diputación cada tres años. Carecería, en cambio, de poder legislativo, el cual quedaba en manos de las Cortes españolas, ante las que la asamblea presentaría sus proyectos legislativos para que fuesen aprobados. Su rechazo del Estado federal, ajeno a la tradición española y al que auguraba una vida breve, le llevaba a oponerse a la creación de un Estado navarro, que sólo sería compatible con este tipo de organización estatal y no traería más que inconvenientes al pueblo navarro: podría salir perjudicado económicamente al tener que hacerse cargo de *“casi todas las obligaciones que ahora incumben al Estado español”*; gozaría de menor independencia económica y legislativa que en los tiempos de la Monarquía tradicional; y, sobre todo, haría necesario adaptar las antiguas cortes navarras al nuevo

¹⁵³ *Diario de Navarra*, Pamplona, 20, 21, 22, 23, 24, 29 y 30/05/1931, y 7/06/1931.

régimen, con lo que dejarían de ser *“representativas como las monárquicas”* para convertirse en *“rabiosamente parlamentarias”*, a semejanza de la República, perdiendo *“las profundas raíces que las antiguas tenían en la Historia, en la Tradición y en la opinión pública”* y sus *“esencias genuinamente populares”*, y transformándose, por tanto, en *“una institución política tan desnaturalizada”* que *“no pueden entusiasmar a los partidarios de una restauración de nuestro régimen tradicional”*.

Yaben se oponía también a la inclusión de Navarra en el estatuto vasco, para ello esgrimía varias razones: en primer lugar, la unión con las provincias vascas impediría el reconocimiento completo del hecho diferencial navarro y limitaría su grado de autonomía; en segundo lugar, las provincias vascas carecían de las condiciones necesarias para crear un Estado, ya que desde su separación del reino de Navarra en 1.200, que fue *“el verdadero Estado vasco”*, no han formado una *“unidad político-administrativa”*, por lo que les falta una *“comunidad de historia”* que les sirva de base para su *“unidad política”*; en tercer lugar, Vizcaya y Guipúzcoa, más ricas y pobladas, tenderían a desempeñar un papel preponderante en el Estado vasco, *“con mengua de Navarra que siempre ha tenido mayor importancia política”*; en cuarto lugar, era previsible que la capitalidad del Estado recayese sobre Bilbao, ciudad donde, debido al crecimiento demográfico y al desarrollo económico, difícilmente podrían conservarse adecuadamente *“la raza, el espíritu y las tradiciones del País vasco”*; en quinto lugar, surgirían desavenencias entre Navarra y las provincias vascas, porque no estaban suficiente unidas y nunca habían tenido un gobierno y un parlamento comunes; y, por último, un estatuto debía estar inspirado *“en la vida real, en la tradición y en la historia”*, pero como el estatuto vasco no tenía antecedentes en los que basarse, se corría el riesgo de que fuese *“una obra puramente racional, sin bases ni arraigo en la tradición y en la vida íntima del pueblo”*.

Existe constancia de que los candidatos católico-fueristas participaron en actos de propaganda oral en diversos pueblos navarros a lo largo de la campaña electoral¹⁵⁴. Sin embargo, la prensa local no hace referencia a la intervención del sacerdote Hilario Yaben en ninguno de esos actos. Y tampoco aparecen noticias sobre incidentes u obstrucciones a la propaganda de dicha candidatura.

Tras arduas negociaciones, los nacionalistas vascos y la coalición católico-fuerista consiguieron llegar a un acuerdo para presentar una candidatura conjunta a la elecciones a Cortes Constituyentes. La unión de la derecha navarra se realizó sobre la base de la defensa de

¹⁵⁴ *Diario de Navarra*, Pamplona, 21/06/1931.

la Iglesia y la reintegración foral mediante la aprobación de un estatuto de autonomía para Navarra, independiente del País Vasco. El acuerdo supuso la eliminación de Hilario Yaben de la Candidatura Católico-Fuerista y la inclusión en ella del nacionalista vasco Jose Antonio de Aguirre¹⁵⁵. *Diario de Navarra*¹⁵⁶ hizo pública la nueva candidatura, pero se mostró disconforme con el cambio que se había realizado en ella. Por un lado, consideraba peligrosa su modificación en una fecha tan próxima a la jornada electoral, “*por la desorientación consiguiente, en perjuicio del éxito de la candidatura*”; por otro, “*siendo la cuestión religiosa la culminante a decidir en las Cortes Constituyentes*”, el diario integrista navarro consideraba “*imprescindible*” la permanencia en ella de Hilario Yaben, debido a “*su altísima autoridad en la materia*”; y por último, desconfiaba de que el candidato nacionalista cumpliera su compromiso de defender el estatuto navarro, siendo, como era, partidario de la inclusión de Navarra en el estatuto vasco. El diario madrileño *El Debate* afirmó que la exclusión de Hilario Yaben de la Candidatura Católico-Fuerista había provocado “*general descontento*” en los electores navarros¹⁵⁷.

Así pues, el sacerdote navarro terminó concurriendo a las elecciones únicamente por la circunscripción de Guadalajara, donde venía desarrollando su labor sacerdotal. En esta provincia no fue posible lograr la unión de las derechas, que concurrieron a las elecciones en cinco candidaturas distintas: Acción Nacional, un católico independiente, un liberal, un independiente y tres agrarios republicanos.

Las primeras noticias, sobre la posibilidad de que Hilario Yaben presentase su candidatura por Guadalajara, aparecieron en la prensa local a principios de junio. Por aquéllas fechas, el semanario *La Palanca*¹⁵⁸ lo presentó como el candidato más adecuado para ocupar un escaño en las futuras Cortes Constituyentes, “*por sus conocimientos especiales y sus portentosas dotes de orador y polemista*”.

Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido en las elecciones de 1918, dicho semanario mantuvo a partir de entonces una actitud de absoluta indiferencia, cuando no de crítica, ante

¹⁵⁵ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, p. 201.

¹⁵⁶ *Diario de Navarra*, Pamplona 24/06/1931.

¹⁵⁷ *El Debate*, Madrid, 24/06/1931.

¹⁵⁸ *La Palanca*, Guadalajara, 3/06/1931.

la candidatura de Hilario Yaben, manteniendo un absoluto silencio sobre su campaña y su programa electoral. Las razones de la postura adoptada por *La Palanca* habría que buscarlas en la adscripción del sacerdote a Acción Nacional y su concurrencia a las elecciones en competencia con el director de dicho semanario, Francisco Barrera, que había presentado su candidatura con la significación de católico independiente. Barrera se identificaba con el programa de Acción Nacional en materia religiosa, económica y social, pero difería en un punto que a él le parecía fundamental: el accidentalismo ante el nuevo régimen. El director de *La Palanca* se mostró dispuesto a acatar la República y se comprometió a no atender contra ella, pero manifestó públicamente sus convicciones monárquicas y consideraba un engaño que la organización católica se inhibiese en esta cuestión¹⁵⁹.

No sería de extrañar que el inicial apoyo del semanario a la candidatura de Hilario Yaben respondiese a la convicción de que el sacerdote y Barrera concurrirían a las elecciones en la misma lista, y que incluso se hubiesen producido negociaciones con este fin. La imposibilidad de llegar a un acuerdo convirtió a Hilario Yaben en un obstáculo para el triunfo electoral de Barrera, lo que explicaría el silenciamiento de su campaña.

La candidatura de Acción Nacional constaba de dos nombres: Hilario Yaben y José Arizcún. Si su intención era luchar por los puestos de la mayoría les faltaba un candidato y si pretendían hacerlo por las minorías les sobraba. La primera opción parece la más probable, pero implicaba la necesidad de recomendar a sus electores otro candidato ajeno a la organización para completar la lista. Barrera afirmó en su publicación que Hilario Yaben había aconsejado que “*se vote antes a un liberal que a un católico*”¹⁶⁰, lo que, de ser cierto, suponía que los candidatos de Acción Nacional habían optado por recomendar a sus electores que completasen la candidatura para las mayorías mediante la inclusión del Conde de Romanones, quien concurría a las elecciones con la significación de candidato liberal, y no con la de Barrera, el único candidato que se presentaba con la significación de católico¹⁶¹. Sin embargo, parece contradictorio que Hilario Yaben, quien en 1918 se presentó a las elecciones en una candidatura que representaba la oposición a los manejos caciquiles de Romanones, optase ahora por aliarse con su antiguo enemigo político.

¹⁵⁹ *La Palanca*, Guadalajara, 10/06/1931.

¹⁶⁰ *La Palanca*, Guadalajara, 24/06/1931.

¹⁶¹ *Flores y Abejas*, Guadalajara, 28/06/1931.

Fuese o no cierta la recomendación de votar a Romanones, el hecho fue que Yaben se ganó la enemistad de Barrera. El candidato católico, en un claro intento de descalificar al sacerdote ante el electorado, el 24 de junio, fecha en que ya era conocida la retirada de Hilario Yaben de la Candidatura Católico-Fuerista, publicó un editorial¹⁶² criticando a aquellos candidatos que se presentaban a las elecciones por más de una circunscripción. Barrera pedía a los electores que meditasen sobre los perjuicios que acarrearía votar a un candidato que, en caso de triunfar en las dos circunscripciones por las que se presentaba, podía optar por renunciar al escaño obtenido por Guadalajara para quedarse con el de Navarra, ya que Hilario Yaben no había dicho nada a este respecto. A juicio del director de *La Palanca*, esta doble candidatura, fruto de “*una ambición desmesurada*”, hacía que el sacerdote no tuviese derecho a pedir el voto de los electores.

Las únicas referencias encontradas sobre la campaña y el programa electoral de Hilario Yaben proceden de la prensa nacional, y no se hace mención a ningún incidente. El sacerdote y su compañero de candidatura organizaron actos de propaganda oral en diversos pueblos de la provincia, donde, según *El Debate*¹⁶³, encontraron “*un ambiente muy favorable*”. En cuanto a las localidades concretas donde se produjo la intervención del sacerdote, solo hay certeza de su participación en los mitines de Molina, Cantalejos -17 de junio- y Sigüenza -26 de junio-.

Los candidatos de Acción Nacional redactaron un manifiesto electoral, del que *El Debate*¹⁶⁴ publicó solo un resumen y absolutamente nada la prensa local consultada.

En relación con la posición de la Iglesia en el nuevo régimen: exigían que el Estado tuviese con ella una “*consideración jurídica especial*”, fundándose en la afirmación de la existencia de una población mayoritariamente católica, y respetase a la vez su independencia de los poderes públicos; defendían el derecho de los católicos a recibir enseñanza religiosa en las escuelas públicas y a ser enterrados en cementerios católicos; la continuidad de las órdenes religiosas y su sostenimiento por el Estado; y exigían el reconocimiento de efectos civiles al matrimonio canónico y la indisolubilidad del matrimonio civil. En resumen, aspiraban a la instauración de un Estado católico que reconociese “*la superioridad de los intereses espirituales sobre los otros*” y se encargase de imponerlos “*en todos los ordenes, sobre todo en la economía*”.

¹⁶² *La Palanca*, Guadalajara, 24/06/1931.

¹⁶³ *El Debate*, Madrid, 27/06/1931.

¹⁶⁴ *El Debate*, Madrid, 18/06/1931.

Las propuestas en materia social iban dirigidas fundamentalmente a la resolución de los problemas del sector agrario: defendían que la tierra fuese *“para el labrador y no para el Estado”*; la ampliación del crédito agrícola; la implantación de medidas tendentes a mejorar *“la elaboración de los productos agrícolas”*; la *“unión de los labradores”*; y el reconocimiento de *“los derechos del obrero”*. En cuanto al modelo parlamentario, se mostraban partidarios del sistema bicameral.

Aunque, en los dos manifiestos electorales que suscribió, Hilario Yaben guardó el más absoluto silencio sobre su posición respecto al régimen republicano, los artículos publicados en *Diario de Navarra*¹⁶⁵ sobre la cuestión foral dejaban claro su absoluto rechazo del liberalismo, del sistema parlamentario, del federalismo y del propio régimen republicano. En ellos dejó patente su vinculación a los regímenes monárquicos, su nostalgia de la Monarquía tradicional, no constitucional, bajo la cual la *“verdadera libertad política”* era un hecho.

La aplicación en España de los principios liberales no había tenido, a su juicio, ninguna consecuencia positiva: con ellos se impuso *“la doctrina de la omnipotencia del Estado”*, que hizo desaparecer la libertad política anterior; llevó a la redacción de constituciones que, en todos los casos, *“han sido ruinosas”* para el país; trajo *“el azote del parlamentarismo”*, con la instauración de un régimen parlamentario que en España *“resulta desastroso”*, al que acusa de haber traído *“la oligarquía, el caciquismo y el desgobierno”* y que como última desgracia, *“nos ha traído por fin la República”*. Manifestaba un profundo rechazo ante el régimen republicano, porque *“rompe violentamente con la tradición de tantos siglos”* y, al conceder todo el poder a las Cortes, sería *“rabiosamente parlamentario”*, lo que conllevaría un *“inevitable cortejo de grupos y grupitos, de exhibiciones y plataformas, de discusiones estériles, de personalismos, caciquismos e intereses partidistas”*.

El mismo repudio le merecía la implantación en España de un modelo de Estado federal, al que calificaba de *“exótico”*, por carecer de antecedentes en el país, y cuya instauración obedecería exclusivamente, en su opinión, a las *“exigencias de los nacionalistas catalanes”*, razones por las que le augura una vida breve. Además sería demasiado caro y provocaría un aumento de la burocracia.

Jesús de las Heras¹⁶⁶ define a Hilario Yaben como *“monárquico y democrático”*. Sus simpatías por la Monarquía son evidentes, pero lo es mucho menos su talante democrático.

¹⁶⁵ *Diario de Navarra*, Pamplona, 20, 21, 22, 23, 24, 29 y 30/05/1931.

¹⁶⁶ HERAS MUELA, J. de las *“Hilario Yaben...”*, p. 104.

No creo posible calificar de tal a una persona que manifiesta una absoluta repulsión hacia los sistemas parlamentarios y que, a la hora de diseñar la asamblea navarra, rechaza el sufragio universal como medio de elección de sus miembros y opta por una solución de corte corporativo. Parece más adecuado considerar a Hilario Yaben como un sacerdote políticamente integrista.

Jesús de las Heras afirma también que, aunque no era partidario de *“una separación sectaria entre la iglesia y el estado”*, Yaben admitía *“una práctica libertad de conciencia y de cultos y la tolerancia religiosa”*. Sin embargo, de los programas electorales suscritos por este sacerdote, se podría deducir, en mi opinión, todo lo contrario: rechazo absoluto de la separación Iglesia-Estado, fruto de su aspiración a que los principios católicos fuesen difundidos e impuestos desde el Estado al conjunto de la población y se aplicasen en todos los ámbitos de la sociedad civil, lo que resulta incompatible con la implantación de una auténtica libertad de conciencia y cultos.

En cuanto a sus planteamientos sociales, se inscribían dentro de la órbita de la doctrina social católica difundida por la jerarquía española. Los planteamientos políticos de Hilario Yaben, como los de otros sacerdotes, reflejan, en mi opinión, no un *“sentido social de la política”*, como afirma Jesús de las Heras, sino, lo que podríamos llamar, un sentido religioso de la política. Su participación en la lucha política tenía como único objetivo conseguir el imperio de los principios católicos sobre todos los ámbitos de la sociedad civil, convencido de que sólo así se daría solución a todos los problemas que padecía la España de su tiempo.

Tampoco en esta ocasión Hilario Yaben tuvo éxito en sus propósitos políticos. La jornada electoral fue bastante tranquila, aunque se produjeron algunos incidentes. La prensa madrileña¹⁶⁷, no así la local, publicó la noticia de que, en el pueblo de Drives, se había coaccionado a los vecinos para que votasen la candidatura de Romanones y se había agredido a los interventores de la conjunción republicano-socialista que amenazaron con denunciar dicha manipulación caciquil.

El porcentaje de participación fue elevado, un 84,76%. El triunfo correspondió a la candidatura de la conjunción y al conde de Romanones. El sacerdote navarro, con 10.144 votos, quedó situado en quinto lugar -los escaños asignados a Guadalajara eran cuatro-.

¹⁶⁷ *Crisol*, Madrid, 29/06/1931.

Eduardo Ortega y Gasset, quien había obtenido 7.000 votos más que Hilario Yaben y ocupado el último escaño en litigio, renunció al acta al haber sido elegido también por Ciudad Real. Se hizo necesario, por tanto, la celebración de una segunda vuelta para cubrir el escaño que había quedado vacante, pero en esta ocasión Hilario Yaben no presentó su candidatura¹⁶⁸.

Con este fracaso electoral el sacerdote navarro dio por concluida su carrera política. Sobrevivió a la violencia religiosa desencadenada durante la guerra civil y continuó desarrollando su labor pastoral en la diócesis de Sigüenza hasta su muerte en 1945¹⁶⁹.

Finalmente hay que hacer mención de una candidatura frustrada. En León, Acción Nacional había pensado presentar algunos candidatos, pero no una candidatura cerrada, debido a la fuerte tendencia abstencionista de su electorado potencial y de “*significados elementos*” de la provincia¹⁷⁰. Uno de los elegidos por la organización católica para tomar parte en la lucha electoral fue Pedro Martínez Juárez, beneficiado de la catedral de Astorga, catedrático del seminario de dicha ciudad y censor del trisemanario tradicionalista *El Pensamiento Astorgano*¹⁷¹. Este sacerdote trabajaba también en el campo del sindicalismo católico, desarrollando su labor como propagandista en el seno de la Federación Agraria diocesana, de cuyo boletín era además director. Por fin, Acción Nacional leonesa optó por no presentar ningún candidato y el sacerdote astorgano no concurrió a las elecciones. *El Debate*¹⁷² afirmaba que, a pesar de no haber llegado a ser proclamado candidato, recibió un gran número de votos y consiguió uno de los escaños de las minorías. Sin embargo, no aparece en las listas electorales incluidas en el libro de Tusell, ni llegó a estar presente en las Cortes Constituyentes¹⁷³. Concurrió a las elecciones de 1933 y 1936 como candidato de la CEDA, y en ambas ocasiones fue elegido diputado.

¹⁶⁸ Flores y Abejas, Guadalajara, 5/07/1931; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 80 y 175.

¹⁶⁹ HERAS MUELA, J. de las “Hilario Yaben...”, pp. 101-102.

¹⁷⁰ *La Región*, Orense, 17 y 20/06/1931.

¹⁷¹ CHECA GODOY, A. *Prensa...*, p. 340.

¹⁷² *El Debate*, Madrid, 30/06/1931.

¹⁷³ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, p. 178.

2- Las candidaturas afines a Acción Nacional

2.1 El independiente Robustiano Pérez Arroyo: Ávila

Algunos de los sacerdotes que se presentaron como independientes defendieron un programa muy similar al de Acción Nacional. Este es el caso de Robustiano Pérez Arroyo, quien posteriormente se integrará en dicha organización.

En Ávila la formación de las candidaturas de la derecha fue bastante tardía. Aunque la presentación a las elecciones del sacerdote Pérez Arroyo se hizo pública el día 11 de junio, la candidatura de Acción Nacional no apareció en la prensa hasta el día 20. Hasta esta fecha, *El Diario de Ávila* hizo continuos llamamientos a la unión de las fuerzas católicas. Este periódico, que se inscribía en la línea política de *El Debate*, sirvió de apoyo y difusión a la candidatura de Acción Nacional, pero también recomendó y acogió en sus páginas la de Robustiano Pérez Arroyo y otros candidatos independientes que defendían planteamientos muy similares a los de la organización política católica.

Desde los primeros días de junio, los editoriales y artículos de opinión de *El Diario de Ávila*¹⁷⁴ reflejaron preocupación por la pasividad y desorganización de los sectores católicos ante el proceso electoral, como consecuencia -según el periódico- de “una casi nula percepción de lo que ocurre y una incompreensión absoluta de lo que puede ocurrir”. Desde sus páginas se instó a los católicos a unirse “para la defensa de los principios morales y materiales en peligro”, afirmando que se contaba con un electorado superior al del “enemigo” y que, por tanto, “donde haya fuerzas organizadas y con ello entusiasmo y propaganda, habrá votos”. A pesar de los llamamientos a la unión de los católicos, el mismo diario señalaba que, faltando menos de veinte días para las elecciones, “no se observan aún indicios de verdadera unión de los elementos derechistas”, en una provincia donde “existen tantos y tan valiosos elementos de orden”.

La campaña de *El Diario de Ávila* en pro de la unión electoral de la derecha católica abulense dió sus primeros frutos el 11 de junio, fecha en que aparece la noticia de la

¹⁷⁴ *El Diario de Ávila*, 3 y 9/06/1931.

formación de una candidatura de Acción Nacional integrada por *“prestigiosas figuras de la ciencia, de las leyes y de la política”*, sin especificar sus nombres¹⁷⁵.

Este mismo día, el periódico dió la primera noticia sobre la concurrencia a las elecciones del sacerdote Robustiano Pérez Arroyo, quien acudía con la significación de independiente. El diario católico abulense sugería la conveniencia de que el sacerdote y los candidatos de Acción Nacional llegasen a un acuerdo con el fin de presentarse unidos a la contienda electoral y organizar conjuntamente la propaganda, para evitar *“confusiones y desorientaciones en la gran masa católica”*.

La sugerencia debió ser aceptada, puesto que durante el resto del periodo electoral el diario dió publicidad tanto a los candidatos de Acción Nacional como a otros tres independientes, entre ellos el sacerdote Pérez Arroyo, integrándolos en una única Candidatura de Derechas¹⁷⁶.

En la circunscripción de Ávila estaban en litigio cinco escaños y, puesto que Acción Nacional sólo presentaba dos candidatos, *El Diario de Ávila* decidió prestar apoyo a los tres candidatos independientes que consideró más afines con los postulados defendidos por la organización electoral católica¹⁷⁷, haciendo hincapié en las semejanzas que había entre ellos, pero dejando también claro que son los candidatos de Acción Nacional los que *“en manera alguna han de faltar”* en las papeletas de votación de los electores católicos. Tras los hombres de la organización católica, las preferencias del diario abulense se inclinaban por el sacerdote Pérez Arroyo, quien *“tanto por su carácter sacerdotal como por sus dotes personales, será un elemento valiosísimo en el Parlamento para la defensa de los intereses de la Iglesia y de la sociología cristiana”*. Para el cuarto puesto -en las papeletas sólo se podían incluir cuatro candidatos- *El Diario de Ávila* aconsejaba votar a alguno de los otros dos candidatos independientes incluidos en la Candidatura de Derechas, sin mostrar preferencia por ninguno¹⁷⁸.

¹⁷⁵ *El Diario de Ávila*, 11/06/1931.

¹⁷⁶ *El Diario de Ávila*, 24, 25, 26 y 27/06/1931.

¹⁷⁷ Además de Robustiano Pérez Arroyo, los otros dos candidatos que *El Diario de Ávila* incluyó en su Candidatura de Derechas fueron: José Palmerino y José Picón, de Derecha Liberal Republicana.

¹⁷⁸ *El Diario de Ávila*, 24, 25 y 27/06/1931.

Robustiano Pérez Arroyo era natural de Segovia. Por estas fechas tenía a su cargo la parroquia de Santiago, en la capital, y era catedrático del seminario. *El Diario de Ávila*¹⁷⁹ lo definía como hombre culto y prestigioso que había logrado fama como orador sagrado.

El párroco abulense presentó su candidatura a las elecciones por iniciativa del clero de la diócesis y contó con la aprobación del prelado. Sin embargo, algunos sectores católicos no veían con buenos ojos que un sacerdote participase en la lucha electoral, convencidos de que perturbaría *“la paz de la Iglesia”* al atraer sobre sí la enemistad de los sectores políticos opuestos y de la existencia de católicos laicos capaces de defender los derechos de la Iglesia en las Cortes Constituyentes. Este sector católico consideraba que el clero debía mantenerse *“neutral”*, alejado de las luchas políticas¹⁸⁰.

El hecho de que Robustiano Pérez Arroyo se presentase como independiente fue interpretado por el diario monárquico liberal abulense *La Voz del Pueblo*¹⁸¹ como consecuencia de su rechazo del *“contubernio político”* con los elementos de Acción Nacional. Esta interpretación fue negada rotundamente por *El Diario de Ávila*, basándose en las propias palabras del sacerdote, quien en su manifiesto electoral había señalado las razones que le habían llevado a adoptar la significación de independiente:

“para no perjudicar en lo más mínimo a los elementos afines, ni dar pretexto a los indecisos y perezosos a diferir o a condicionar su voluntad electiva, y para no motivar quejas de ninguna especie, ni aparentar oposiciones de ninguna naturaleza”.

En cuanto al programa electoral de este sacerdote, quedaba claro en el manifiesto¹⁸² que su elemento fundamental era la defensa de *“los derechos de los cristianos y creyentes y en especial de la Iglesia”*. Frente a las propuestas tendentes a implantar un Estado laico -libertad de cultos, separación Iglesia-Estado, escuela laica, etc.- *“en contra de nuestras creencias arraigadas y españolas”*, proponía una España que fuese *“lo que debe ser: creyente y fiel a su Dios y a su Iglesia, amante de sus tradiciones y defensora de los «derechos de Dios en la*

¹⁷⁹ *El Diario de Ávila*, 11 y 24/06/1931.

¹⁸⁰ *El Diario de Ávila*, 9/06/1931.

¹⁸¹ Citado por *El Diario de Ávila*, 25/06/1931.

¹⁸² *El Diario de Ávila*, 15/06/1931.

Sociedad, en la Familia y en los individuos»”, una sociedad en la que la religión católica esté presente *“desde la cuna al sepulcro”*.

En segundo lugar, su programa planteaba la defensa de una patria *“grande y gloriosa, no contrahecha y cercenada”* en la que imperase el orden frente a *“la revuelta”* y *“el desorden”*. En el plano social, defensa de la propiedad privada y del *“derecho de todos a lo suyo”* frente a *“las falsas teorías”* y *“los peligros comunistas”*, junto a la promesa de ocuparse del problema obrero *“defendiendo los derechos de esta sufrida clase”*. En el manifiesto electoral se ocupó también de los problemas de la agricultura castellana, para cuya solución proponía la realización de una campaña con el fin de conseguir que fuese *“eficazmente atendida y aligerada de sus cargas contributivas por el Gobierno”*, lo que, en su opinión, permitiría que *“el labriego castellano se desenvuelva con la relativa holgura a que tiene derecho”*.

En resumen, su programa incluía, según sus propias palabras, *“todo lo bueno que los elementos de orden defienden”*, y más concretamente: *“la defensa de intereses sacratísimos y primordiales de la «Religión», de la «Sociedad» y de la «Familia»”*.

El Diario de Ávila había dado su apoyo a la candidatura del sacerdote antes que hiciese público su programa electoral, dando por descontado que, al presentarse como representante del clero, sus planteamientos no podían ser ajenos a los defendidos por Acción Nacional¹⁸³.

Tras la publicación de su manifiesto electoral, el diario abulense reiteró su apoyo a la candidatura de Robustiano Pérez Arroyo, con cuyo programa se identificaba¹⁸⁴. Sin embargo, no aparece en este diario ninguna noticia sobre los actos propagandísticos realizados por el sacerdote durante la campaña.

El manifiesto electoral de los candidatos de Acción Nacional por Ávila¹⁸⁵, mucho más concreto que el del sacerdote, presenta grandes similitudes en las cuestiones fundamentales con lo planteado por éste. Ambas candidaturas presentaban como objetivos primordiales la defensa de la Iglesia católica, de la unidad nacional, de la familia tradicional basada en la indisolubilidad del vínculo matrimonial, de la propiedad, del orden, y el recurso a la doctrina social de la Iglesia para dar solución a los problemas sociales. Pero, tanto por el lenguaje

¹⁸³ *El Diario de Ávila*, 11/06/1931.

¹⁸⁴ *El Diario de Ávila*, 16/06/1931.

¹⁸⁵ *El Diario de Ávila*, 23/06/1931.

utilizado como por el contenido de su manifiesto, Pérez Arroyo parece situarse en una línea política bastante cercana al integrismo.

El Diario de Ávila, al igual que otros periódicos católicos, desarrolló una intensa campaña en contra de la abstención, pero, más que de la obligación de votar, se preocupó por convencer a los católicos de que la Candidatura de Derechas era la única merecedora de sus votos. Esto parece responder a que en Ávila la derecha católica consideraba que la competencia de otros candidatos que concurrían a las elecciones como republicanos de derechas podía ser un mayor obstáculo para el triunfo electoral que la abstención. En consecuencia, durante los últimos días de la campaña electoral, el diario católico abulense insistió a sus lectores sobre la necesidad de diferenciar bien entre los candidatos, ya que determinados calificativos podían dar lugar a confusiones. Dado que, en opinión de este diario, “todo el que está socialmente fuera de la religión está positivamente lejos de la derecha”, aquellos candidatos que se titulaban de derechas, pero no habían manifestado explícitamente su voluntad de defender la religión, no eran tales y, por tanto, era tan ilícito votarles, como abstenerse o votar a los manifiestamente no católicos¹⁸⁶.

Los candidatos de derechas a que se refería *El Diario de Ávila* debieron ser los de la Agrupación Republicana Provincial, pero hasta el día anterior a las elecciones no desacreditó explícitamente esta candidatura. El día 27 éste diario advirtió a los ciudadanos de derechas que no votasen a los candidatos de esta organización porque no ofrecían “*garantías suficientes para que el elemento católico deposite en ellos su confianza*”, como consecuencia de “*su actuación pública hasta el momento presente*”, de “*sus conocimientos sociológicos*” en relación con los “*principios de la sociología cristiana*” y de sus ideas políticas¹⁸⁷.

En Ávila la participación en los comicios fue elevada, un 85,61%, y la jornada electoral transcurrió sin complicaciones. *El Diario de Ávila*¹⁸⁸ afirmó que se habían mantenido los procedimientos caciquiles, pero los resultados no fueron impugnados.

Los cinco escaños se repartieron del siguiente modo: dos para la Agrupación Republicana Provincial y tres para la conjunción republicano-socialista. Acción Nacional obtuvo un rotundo

¹⁸⁶ *El Diario de Ávila*, 23, 24 y 26/06/1931.

¹⁸⁷ *El Diario de Ávila*, 27/06/1931.

¹⁸⁸ *El Diario de Ávila*, 30/06/1931.

fracaso al obtener sólo el apoyo del 5,3% del electorado. Los resultados del sacerdote Robustiano Pérez Arroyo fueron considerablemente mejores, pero no suficientemente buenos como para conseguir un acta, ya que obtuvo 15.049 votos de un total de 49.827 electores, casi la mitad de los alcanzados por el candidato que se hizo con el último escaño, superando a los candidatos de Acción Nacional en unos 12.500 votos¹⁸⁹. El fracaso electoral de las derechas abulenses fue consecuencia, a juicio de *El Diario de Ávila*, de su “lamentable desunión”.

Pérez Arroyo no se desanimó por su fracaso electoral. Se integró en la CEDA y concurrió en las listas de este partido a las elecciones de 1933, consiguiendo un acta¹⁹⁰.

2.2 Lauro Fernández y la Agrupación Regional Independiente: Santander

En Santander, a los pocos días de la proclamación de la República, se había fundado una organización de derechas que tomó el nombre de Agrupación Regional Independiente. En ella participaban antiguos políticos liberales y conservadores, mauristas, integristas, tradicionalistas, elementos del Centro Católico Montañés y otras personas sin militancia política anterior¹⁹¹.

Fruto de esta unión de las derechas santanderinas fue la Candidatura Regional Independiente, integrada por el catedrático Pedro Sainz Rodríguez y el canónigo Lauro Fernández, que concurrió a las elecciones con un programa y una consigna electoral muy similar a la de Acción Nacional: “*Religión, Patria, Orden, Familia, Propiedad y Cultura*”. Compartían también el principio de accidentalidad ante las formas de gobierno propugnado por la organización electoral católica¹⁹².

¹⁸⁹ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 79 y 163.

¹⁹⁰ MONTERO, J. R. *La CEDA...*, pp. 105-106.

¹⁹¹ MONGE Y BERNAL, J. *Acción Popular*, pp. 1067-1068.

¹⁹² *Diario Montañés*, Santander, 27/06/1931.

Lauro Fernández¹⁹³ había nacido en un pueblo de la provincia montañesa, en el seno de una familia humilde. Realizó sus estudios sacerdotales en el Seminario Conciliar de Santander, alcanzando en 1901 el grado de licenciado en Filosofía y Sagrada Teología por la Universidad Pontificia de Burgos. Un año antes había sido ordenado presbítero y nombrado profesor de Filosofía en el seminario de Santander, donde desempeñó diversos cargos: secretario de estudios -entre 1901 y 1902-, vicerrector y director espiritual -entre 1902 y 1916- y, por fin, rector -entre 1916 y 1924-. Simultaneó la dirección del seminario con la labor docente, impartiendo clases en diversas disciplinas: Sagrada Liturgia; Filosofía escolástica, dogmática, moral y pastoral; Aritmética y Álgebra; Derecho canónico; y Sagrada Escritura. Al abandonar el rectorado, permaneció en el seminario como catedrático de Teología dogmática y Sagrada Escritura.

En 1905 consiguió, mediante oposición, el cargo de canónigo y prefecto de ceremonias de la catedral santanderina y en 1926 fue nombrado censor de oficio diócesano. Durante estos años, Lauro Fernández formó parte también de la comisión de vigilancia sobre la predicación sagrada y malas lecturas, del consejo directivo del Montepío del Clero Diocesano y de la junta diócesana de la Liga de Defensa del Clero, de la que llegó a ser presidente en 1928. Este mismo año fue elegido vocal del Consejo Provincial de Fomento.

Trabajó también en el campo social. Inició su labor en este terreno como consiliario del Centro Católico Montañés, y tras su desaparición, en 1923, el prelado lo nombró consiliario de la Federación Montañesa Católico-Agraria. Participó en congresos y Semanas Sociales, y se ocupó también de divulgar la doctrina social de la Iglesia por medio de conferencias, libros -*Lo que es la Caja Central de Ahorros; Quienes somos y qué buscamos; La Cooperativa Lechera; Actuación del Clero en las relaciones sociales*; etc.- y artículos.

La actividad periodística atrajo asimismo su atención. Durante quince años colaboró en un semanario, fundado por el obispo santanderino, explicando la doctrina cristiana. También publicó artículos en la *Revista Social Agraria* y en *Oratoria Sagrada*.

¹⁹³ Todos los datos biográficos de Lauro Fernández proceden de *Diario Montañés*, Santander, 17 y 24/06/1931.

La presentación de la Candidatura Regional Independiente tuvo lugar el 14 de junio en la primera página de *Diario Montañés*¹⁹⁴. Este periódico apoyó incondicionalmente la candidatura de Lauro Fernández y Pedro Sainz Rodríguez, difundiendo su programa, haciendo apología de los candidatos e incitando a los católicos montañeses a darle sus votos. El canónigo santanderino, que rondaba por estas fechas los 55 años, nunca había pensado dedicarse a la política. Al igual que otros sacerdotes vinculados o cercanos a Acción Nacional, explicó su concurrencia a las elecciones como consecuencia de un mandato de sus superiores que creyó su obligación obedecer¹⁹⁵.

La Candidatura Regional Independiente¹⁹⁶ se definía clara e inequívocamente como católica:

“Queremos en toda nuestra actuación conducirnos conforme a las enseñanzas de la Iglesia Católica y concretamente en lo que se refiere a la escuela, al matrimonio, a la propiedad y a las relaciones de la Iglesia con el Estado”

La defensa de la religión católica, *“el más alto valor de la civilización”*, ocupaba en su programa una posición preeminente, afirmando que sólo ella podía aportar una solución definitiva a los *“problemas sociales”* e *“inquietudes morales”* de una humanidad *“cegada por apetitos de bienestar material”*.

La prioridad de la cuestión religiosa adquiere un mayor relieve aún en las declaraciones que realiza el sacerdote Lauro Fernández a lo largo de su campaña. El canónigo santanderino presentaba un porvenir catastrófico para la Iglesia si los católicos no daban su apoyo a aquellos candidatos que se habían comprometido explícitamente a defenderla:

“Os habéis percatado perfectamente del momento trascendental por que atraviesa la vida nacional; se quiere arrancar la fe de vuestros corazones, la de vuestros hijos y la de toda la sociedad española, y es preciso que todos los que sentimos vibrar en nuestras almas el espíritu secular de la tradición nos aprestemos a la defensa de estos ideales tan

¹⁹⁴ Este diario se fundó en 1902 con una orientación integrista. Durante estos años se inscribía en una línea tradicionalista y posteriormente se vinculará a la CEDA. CHECA GODOY, A. *Prensa...*, p. 289.

¹⁹⁵ *Diario Montañés*, Santander, 17/06/1931.

¹⁹⁶ Todo lo referente al programa de la Candidatura Regional Independiente y a las ideas políticas de Lauro Fernández que se citan a continuación procede de *Diario Montañés*, Santander, 14, 17, 21 y 23/06/1931.

queridos para nosotros. Se quiere postergar a la Iglesia de Cristo [...]; se quiere que desaparezca el vínculo sagrado del Matrimonio y se propone el amor libre; se quiere que nuestras cenizas no reposen en lugar sagrado [...]; se quiere suprimir la doctrina de Cristo de los corazones de los niños; se quiere la expulsión de las Órdenes religiosas”.

Ante la situación “crítica” que atravesaba la religión católica, combatida “con furia infernal”, Lauro Fernández señalaba a los católicos su obligación de defender los “intereses sacratísimos” de la Iglesia y les advertía de la “enorme responsabilidad” que contraían con su voto, porque, si en las Cortes Constituyentes no se sentaban diputados dispuestos a defender los intereses religiosos, “el daño será irreparable”. La Candidatura Regional Independiente se oponía a la libertad de conciencia, en cuyo nombre se quería privar a los españoles “de la libertad de creer y enseñar la religión de sus mayores” y a la separación Iglesia-Estado, exigiendo que se respetase lo establecido en el Concordato. Frente a los partidarios de la instauración del divorcio y el matrimonio civil, representaban la defensa de la “familia cristiana tradicional”, concebida como “nucleo formativo de la sociedad”.

En cuanto a la organización del Estado, defendían “la unidad intangible de la gran Patria española”, declarándose opuestos a la implantación del modelo federal, porque, en su opinión, “creará artificialmente gravísimos problemas en la mayoría de las regiones españolas”. Pero admitían la necesidad de que la Constitución estableciese un cauce jurídico para el reconocimiento de los hechos diferenciales, concediéndole la autonomía administrativa a aquéllas regiones que lo solicitasen. La titulación regionalista de la candidatura derivaba de su apoyo a la redacción de un estatuto de autonomía para la provincia montañesa, independiente de Castilla, puesto que “presenta una fisonomía propia en la organización de su propiedad rural y de su industria ganadera”. Lauro Fernández concedió escasa importancia a la cuestión regional en su campaña, por no decir nula, ya que tras la presentación del programa de la candidatura en *Diario Montañés*, no volvió a tocar esta cuestión en sus múltiples intervenciones públicas.

En relación con la educación, la Candidatura Regional Independiente incluía en su programa la defensa del derecho de los padres a elegir la educación de los hijos y la formación de las conciencias con arreglo a las enseñanzas de la Iglesia católica. Lauro Fernández, por su parte proponía solucionar “el problema docente en las regiones agrarias, facilitando la enseñanza de las clases humildes”.

El sacerdote santanderino defendía un concepto de justicia social basado en el principio de *“dar a cada uno lo que le corresponda”*, que no pretendía la eliminación de las diferencias económicas y sociales, sino el establecimiento de unas relaciones más justas *“entre el pobre y el rico, entre el capital y el trabajo”* por medio de la redistribución de la riqueza. Lo que era injusto para Lauro Fernández no era la existencia de desigualdades sociales, sino el grado que habían adquirido. Sus planteamientos sociales se inscribían en la línea de actuación mantenida por el catolicismo social más ortodoxo de su tiempo. En relación con el problema agrario, no expresó un rechazo absoluto al reparto de los latifundios, pero consideraba que el Estado era el primer terrateniente y sus tierras, por tanto, debían ser las primeras en repartirse.

*Diario Montañés*¹⁹⁷ apoyó la candidatura de Lauro Fernández y Sainz Rodríguez porque veía en ella *“la expresión de la voluntad de los montañeses de atender sus aspiraciones, sin utopías ni doctrinarismos”*, pero principalmente porque representaba la defensa del *“ideal religioso”*. En sus páginas presentó a Lauro Fernández como una autoridad en el campo del catolicismo social, un sacerdote de *“intachable conducta”*, austero y comprensivo, dotado *“de un alto sentido político”*.

En la provincia de Santander los candidatos derechistas pudieron llevar a cabo su campaña electoral con bastante libertad de movimientos, como lo prueba el hecho de que Lauro Fernández y Pedro Saínz Rodríguez participasen en numerosos mítines¹⁹⁸, aunque en algún caso se intentó entorpecer sus actos de propaganda y hubo ligeros incidentes en dos localidades¹⁹⁹.

La jornada electoral transcurrió sin incidentes dignos de mención. Los resultados dieron el triunfo a la conjunción republicano-socialista, que fue la más votada en todas las localidades montañesas y se hizo con cinco de los siete escaños en litigio. La unión de las derechas en una sola candidatura, la del Partido Regional Independiente, hizo posible que el sacerdote Lauro

¹⁹⁷ *Diario Montañés*, Santander, 24/06/1931.

¹⁹⁸ Lauro Fernández realizó mítines en los siguientes pueblos de la provincia de Santander: Ruanales, Cejanca, San Martín de Elines, Polientes, Campo de Ebro, Carabeos, Reocín de los Molinos, Valdelomar, Potes, Villanueva, Torrelavega, Ampuero, Gama, Cabezón de la Sal y San Vicente de la Barquera. *Diario Montañés*, Santander, 17, 20 y 23/06/1931.

¹⁹⁹ *Diario Montañés*, Santander, 25/06/1931.

Fernández y su compañero Sainz Rodríguez ocupasen los dos escaños restantes. La candidatura de derechas obtuvo el 34,8% de los sufragios. Lauro Fernández, con 22.575 votos, ocupó el sexto escaño²⁰⁰.

Carezco de datos sobre la actividad pastoral y política de este sacerdote posterior a 1933.

2.3 Polo Benito, Republicano Agrario de Acción Nacional: Cáceres

El deán de la catedral de Toledo, Polo Benito, concurrió a las elecciones por la circunscripción de Cáceres. No era extremeño, pero había llegado a esta región en 1907, donde trabajó como propagandista social y desempeñó el oficio de deán de la catedral de Plasencia.

Una parte importante de su labor social se desarrolló en las comarcas de Las Hurdes y Sierra de Gata. Se interesó por la promoción de instituciones de ahorro, convirtiéndose en cofundador y presidente de la Caja de Previsión Social. Al trasladarse a Toledo continuó trabajando en el campo del catolicismo social, y en 1931 ocupaba el cargo de presidente del Patronato de Previsión. Su interés por el problema agrario extremeño le llevó a publicar un libro: *El problema del campo en Extremadura*²⁰¹, y diversos artículos periodísticos sobre este mismo tema²⁰². Fue un escritor prolífico que se ocupó de los temas más diversos²⁰³ e incluso llegó a traducir dos novelas de autores alemanes.

Polo Benito fue propuesto como candidato por “*grandes terratenientes, títulos ilustres y otros destacados prestigios cacereños*”, en una reunión de Acción Nacional. El deán toledano,

²⁰⁰ *Diario Montañés*, Santander, 30/06/1931 y 3/07/1931.

²⁰¹ Salamanca, 1919.

²⁰² *El Castellano*, Toledo, 24/05/1931 y 1/06/1931.

²⁰³ *La acción de España en Palestina*. Imp. Helénica, Madrid (sin fecha); *Almas y tierras de América. Estampas de viaje*, Espasa-Calpe, Madrid, 1935; *Breve reseña del XXIII Congreso Eucarístico Internacional*, Madrid, 1918; *De la España católica. Las crónicas de un año de acción (1916)*, R. Gutiérrez Jiménez, Madrid, ¿1917?; *Feminismo social. La emigración en Bejar*, Bejar, 1907 (conferencias); *Guía de Toledo*, Toledo, 1926; *Sociedad española de Higiene. El hogar judano. Consejos para la construcción de viviendas sanas*, Madrid, 1911; *Jesucristo vuelve*, Senén Martín, Madrid-Ávila, 1924; *El libro del Congreso Eucarístico*, Madrid, 1911; *El mundo va a Roma. Los senderos de la Fé*, Suc. de Rivadeneyra, Madrid, 1928; *Del periodismo católico. Periódicos de partido y el periódico de hoy*, Imp. Manuel Ramos, Plasencia, ¿1908? (conferencias pronunciadas en el Seminario Conciliar de Plasencia).

sin embargo, convencido de que su concurrencia a las elecciones debía ser fruto “*de una amplia opinión popular, consciente y sana*”, antes de tomar una decisión prefirió solicitar la opinión de “*numerosas personas representativas de la provincia*”. Tomó la determinación de presentar su candidatura por la circunscripción cacereña tras recibir manifestaciones de apoyo de “*hombres de destacada representación en la Banca, en los negocios, en la propiedad, en el colonato*”, de “*gran parte del clero de las diócesis de Plasencia y Coria*”, de “*algunas Asociaciones agrarias*” y de “*un gran número de obreros y patronos de diversas profesiones*”, y después de haber recibido también el “*expresivo beneplácito*” del cardenal Segura, arzobispo de Toledo. Un factor decisivo, a la hora de decidir su participación en la lucha electoral, fue también la garantía dada por el ministro de Gobernación, Miguel Maura, de que contaría con “*libertad de propaganda y acción*” para llevar a cabo su campaña electoral. En su decisión influyeron también motivaciones personales, la convicción de que “*no son tiempos de estarse en casa, porque hay intereses muy sagrados que defender*”. Su objetivo, al concurrir a los comicios como candidato, no era tanto “*buscar un acta*”, como trabajar por “*la pacificación de los espíritus*”, la “*armonía*” y la “*prosperidad social*”²⁰⁴.

Fue uno de los sacerdotes que más pronto hizo pública su candidatura a las elecciones, y el que más eco encontró en la prensa católica nacional y de provincias²⁰⁵. El diario católico toledano *El Castellano* estuvo muy atento a la campaña electoral de Polo Benito, dándole prioridad sobre su compañero de sacerdocio Molina Nieto, a pesar de presentarse este último por la circunscripción toledana y el deán por la de Cáceres.

Polo Benito concurrió a las elecciones con la significación de Republicano Agrario de Acción Nacional en una candidatura uninominal por las minorías. Esta organización electoral católica presentó otros cuatro candidatos²⁰⁶ en una candidatura denominada Acción Nacional, pero Polo Benito no hizo referencia a ella en ningún momento de la campaña, ni parece haber

²⁰⁴ *El Castellano*, Toledo, 1/06/1931.

²⁰⁵ Aparecen referencias a la candidatura de Polo Benito en los diarios madrileños *Ahora* y *El Debate*, en el orensano *La Región*, en el santanderino *Diario Montañés*, en *El Defensor de Córdoba*, y, sobre todo, en el diario católico toledano *El Castellano*. De este último proceden la mayor parte de los datos sobre su programa y su campaña electoral, ya que en la prensa extremeña a la que he tenido acceso en la Hemeroteca Municipal de Madrid y en la Hemeroteca Nacional -*El Faro de Extremadura*, Cáceres, de tendencia integrista; y *El Noticiero*, Cáceres, independiente- apenas aparecen referencias a este candidato.

²⁰⁶ Fernando Pérez Bueno, Fernando Vega Bermejo, Marcelino González Haba y Honorio Valentín Gamazo.

existido ningún tipo de relación entre ambas. De hecho, *El Debate*²⁰⁷ no lo incluye entre los candidatos de Acción Nacional por la circunscripción de Cáceres en las esquelas propagandísticas que incluyó en sus páginas.

Polo Benito afirmaba, no obstante, compartir el programa electoral de Acción Nacional²⁰⁸. Abogaba por la instauración de una *“organización social cristiana”* basada en los principios de *“Religión, familia, unidad nacional, propiedad”*, sin los que, en su opinión, *“España se hundiría”*. Para el deán toledano, *“amor, equidad y progresos sociales”* eran *“fines patrióticos”*.

Al igual que en el caso del sacerdote cordobés Gallegos Rocafull, Polo Benito dió una importancia prioritaria a los problemas sociales en su programa electoral. Manifestaba un rotundo rechazo del socialismo, porque *“niega o prescinde de Dios, suprime la propiedad y proclama el amor libre”*, y se mostraba convencido de que la lucha de clases propugnada por éste constituiría un obstáculo *“insuperable”* en el tránsito hacia una organización social más justa. Y rechazo también del capitalismo, porque *“es el abuso del dinero, la absorción de los intereses comunes en el individual”*. En opinión del deán toledano, solo existían dos maneras de abordar la solución del problema social: la socialista, *“que es lucha del capital con el trabajo; oposición de clase; absorción de la propiedad privada en la común”*, y la doctrina social de la Iglesia, *“que no es sólo armonía de clases, robustecimiento y mejor uso de la propiedad privada, sino también acrecentamiento de propietarios, paz y amor entre pobres y ricos, obreros y patronos”*.

Todos los planteamientos sociales de Polo Benito proceden del catolicismo social. Defensa del derecho de propiedad, a la que asignaba una función social *“más obligatoria y de mayor alcance cuando más se está en condiciones de responder como clase, como factor social al cumplimiento de los deberes que cada propietario tiene en orden al progreso y a la paz”*. Pero no sólo los propietarios tenían deberes, como se establecía en la encíclica *RerumNovarum*, los trabajadores tenían también una serie de obligaciones:

“Poner de su parte íntegra y fielmente el trabajo que libre y equitativamente se ha contratado; no perjudicar en manera alguna al capital ni hacer violencia personal a los

²⁰⁷ *El Debate*, Madrid, 18/06/1931.

²⁰⁸ Todo lo referente al programa electoral y a las ideas políticas, sociales y religiosas de Polo Benito procede de: *El Castellano*, Toledo, 2/05/1931 y 1, 17, 19, 20 y 26/06/1931; y *El Defensor de Córdoba*, 11/06/1931.

amos; al defender sus propios derechos abstenerse de la fuerza, y nunca armar sediciones ni hacer juntas con hombres malvados”

Existían pues en el pensamiento social de Polo Benito *“deberes de los ricos y deberes de los pobres, del capital y del trabajo”*, sin que se deban establecer *“diferencias esenciales entre ambas categorías”*. El mantenimiento de la *“capacidad productora”* exige la coordinación entre *“la idea dirigente”*, el *“brazo ejecutivo”*, y el *“capital «fecundador»”*, por tanto, en opinión del deán toledano, no se podía dar solución a los problemas sociales *“con odios”*, sino por medio de *“la armonía de las clases sociales y la de los elementos de la producción”*, la cual *“abrirá el camino y suavizará las naturales asperezas”* del tránsito hacia un orden social más justo.

Entre las medidas sociales propugnadas por Polo Benito se incluían también la instauración del mutualismo escolar; el retiro obrero, concebido como *“muro de contención de extremismos sociales”*; el ahorro, considerado como un *“deber”* de los trabajadores y un medio para la *“regeneración social”*; el establecimiento de un subsidio de desempleo y de un seguro de maternidad.

Siguiendo las normas establecidas en la encíclicas *Casti Connubii*, de Pío XI, y *Rerum Novarum*, de León XIII, Polo Benito se comprometía a defender en el Parlamento, en caso de ser elegido, el establecimiento de *“un régimen económico y social en el que los padres de familia puedan ganar y granjearse lo necesario para alimentarse a sí mismos, a la esposa y a los hijos”*, y la aprobación de una legislación que impidiese el trabajo infantil, el desempeño de algunas actividades laborales a las mujeres, *“nacidas para las atenciones domésticas”*, lucrarse con *“la pobreza ajena”*, *“defraudar”* el salario a los trabajadores, y evitase que *“los ricos y los amos”* pudiesen oprimir *“en provecho propio a los indigentes y menesterosos”*.

En cuanto al problema del campo extremeño, Polo Benito se identificaba con las soluciones aportadas por la doctrina social de la Iglesia, *“que el propio socialismo agrario ha seguido en muchos puntos”*. Al igual que en el resto de los problemas sociales, proponía como remedio la *“armonía de las clases”*, una vez lograda dicha armonía *“entre el capital y el trabajo”*, el problema latifundista *“no es de difícil solución”*, y se remitía a las *“soluciones y propuestas”* contenidas en su libro *El problema del campo en Extremadura*, que, en su opinión, *“lograrán en esta hora la máxima actualidad”*. La agitación del campesinado extremeño tenía, a su modo de ver, *“cierto sentido de represalia, nacido de muchos años de incomprensión”*.

general”, y debía encauzarse aplicando la doctrina social de la Iglesia, resumida por el deán toledano en las siguientes medidas: *“elevar el nivel económico y moral de obreros y colonos”*; *“mayor comprensión de deberes por parte de los ricos”*; y *“acción del Estado que facilite la conversión de colonos y obreros en propietarios”*.

En relación con el problema agrario en el ámbito concreto de la provincia de Cáceres, rechazaba la posibilidad de aportar *“una solución unilateral y simplista”*, ya que, debido a su heterogeneidad geográfica, la problemática agrícola presentaba *“profundas diferencias”* de una zona a otra.

En relación con el régimen republicano, Polo Benito se mantuvo dentro de la línea de acatamiento impuesta por la jerarquía católica. Compartía las afirmaciones de indiferencia ante las diferentes formas de gobierno hechas por el episcopado y los hombres de Acción Nacional, afirmando que su *“bondad o malicia”* dependía de *“las actuaciones del poder en las disposiciones emanadas de la autoridad gubernativa”*. Consideraba al nuevo régimen *“digno de acatamiento y apoyo”* y se mostraba partidario de *“cooperar con toda sinceridad”* en su consolidación *“dentro de normas jurídicas y morales, de acuerdo con la Justicia y con la Religión”*, con el fin de que adquiriese un sentido de *“libertad”*, de *“Derecho”* y de *“Justicia para todos”*. Para llevar a cabo la consolidación de la República, en opinión del deán toledano, eran necesarios una serie de factores: la *“unión entre los diversos elementos políticos”*, hacer *“campaña social católica”*, una *“suprema claridad en las ideas”* y la *“máxima ponderación en las actividades”*.

El acatamiento al nuevo régimen y la voluntad de colaborar en su consolidación, no significaban que Polo Benito aprobase las medidas legislativas dictadas por el Gobierno provisional *“en materia social y religiosa”*, ni *“la quietud inconcebible del Gobierno ante la quema de Iglesias y conventos”*.

El clérigo toledano, que colaboraba asiduamente en el diario católico local, *El Castellano*, se había manifestado firme partidario de la participación electoral de los católicos con el fin de influir en la redacción de las leyes, *“donde palpita la prosperidad o la desgracia de un país”*. Las normas dadas por los preladados, convertían esta participación, a juicio del sacerdote, en una *“obligación no solamente legal sino moral también”*, pero muchos católicos no se mostraban dispuestos a acatar las disposiciones de la jerarquía: *“habríanse de señalar cobardías, deserciones, deslealtades, cuando no inconfesables egoísmos”*.

Criticaba la tradicional *“apatía”, “desunión” y “desorganización”* de los católicos españoles, cuyas protestas *“suelen ser tardías e inconsecuentes”*. Y afirmaba que si, ante las elecciones a Cortes Constituyentes, optaban por seguir el camino de la abstención, perderían su derecho *“a quejarse de las leyes ni del rumbo social o religioso, que a la gobernación se imprima”*.

La situación de la Iglesia en el nuevo régimen ocupó un lugar secundario dentro de su programa electoral. Polo Benito, para quien la religión católica era *“una de las esencias constitutivas del alma española”*, a lo largo de la campaña sólo se refirió a la cuestión religiosa de un modo muy general, señalando la necesidad de legislar *“en pro de la moral religiosa”*, de educar al pueblo para que viese *“cuan grave error cometieron quemando conventos donde quienes viven son hermanos suyos en el proletariado”*, y de llevar a cabo una *“pacificación de los espíritus”* como condición indispensable para la consolidación del régimen republicano.

Sin embargo, un artículo de opinión publicado por *La Gaceta del Norte*²⁰⁹ a principios del mes de junio nos permite conocer con más detalle la postura de este candidato ante el papel asignado por el nuevo régimen a la Iglesia católica. En él Polo Benito rechazaba de plano las medidas religiosas puestas en vigor por el Gobierno provisional -*“la libertad de cultos, el laicismo en la enseñanza, la desaparición del crucifijo en las escuelas”*-, calificándolas de acuerdos *“antirreligiosos”*, fruto de *“las impaciencias sectarias”*, que tenían por objeto *“apagar las luces del Cielo y atizar al mismo tiempo la hoguera de las discordias religiosas”*. Además, desde la instauración de la República *“apenas ha pasado un día sin que en algún centro oficial haya faltado una alusión enojosa, cuando no un ataque directo a la Religión y a sus ministros”*.

En su opinión, los gobernantes republicanos, *“precipitada e impacientemente”*, para *“dar gusto a una minoría turbulenta”*, habían planteado el problema religioso *“como si fuese el único importante en la vida española”*, olvidando que *“la inmensa mayoría de la nación”* es católica y muy pocos *“aquellos a quienes preocupa de veras la secularización de los cementerios o la libertad de cultos”*. A juicio de Polo Benito, estas medidas debían haber sido acordadas por las Cortes Constituyentes, previa negociación con la Santa Sede. Haber pasado por alto esta última condición *“bien puede calificarse de ligereza y descortesía, por no decir otra cosa”*. Entendía que lo correcto, y lo que deseaban los católicos españoles, era resolver el

²⁰⁹ *La Gaceta del Norte*, Bilbao, 7/06/1931.

problema “*de manera armónica entre las dos potestades*”, tal como establecía el Concordato, “*que todavía es ley de la República*”.

Si los gobernantes republicanos no modificaban su actitud, el pueblo católico, “*dispuesto a no consentir ser tratado como paria*”, se vería obligado a protestar y demandar enérgicamente “*el reconocimiento de sus derechos y el respeto a sus más sagrados sentimientos*”.

Polo Benito realizó una intensa campaña de propaganda oral, visitando numerosos pueblos de la provincia de Cáceres²¹⁰. En uno de ellos, Madroñera, la hostilidad de una parte de la población, que lo recibió con “*mueras y silbidos*”, le impidió llevar a cabo el mitin que tenía previsto²¹¹. Parece que este fue el único incidente al que tuvo que enfrentarse a lo largo de su campaña, ya que la prensa no recoge ningún otro y el propio sacerdote afirmaba haber recibido “*buenas impresiones*” en su gira propagandística.

El diario católico toledano *El Castellano* se volcó en favor de la candidatura de Polo Benito, pero su difusión era exclusivamente provincial, y no pudo ser utilizado por el sacerdote para divulgar su programa entre los electores cacereños. El diario integrista placentino *El Faro de Extremadura*, aunque consideraba que Polo Benito podría realizar un buen papel en las Cortes Constituyentes, no mostró interés en difundir su candidatura ni su programa, limitándose a hacer un breve elogio del sacerdote con motivo de su visita a Plasencia²¹².

*El Castellano*²¹³ mostró una confianza absoluta en las posibilidades electorales del deán toledano. En sus páginas se afirmaba que el candidato contaba con el apoyo “*de las más destacadas e influyentes personalidades de la provincia*” y con muchas simpatías entre el electorado, debido a la “*provechosa labor social*” que allí había realizado, por lo que le auguraba “*un resonante triunfo*”. Polo Benito era más realista y, aunque decía ir “*animoso*” a la

²¹⁰ Visitó las comarcas de Las Hurdes, Sierra de Gata y La Vera, la ciudad de Plasencia y Coria, y los pueblos de Navas del Madroño, Valverde del Fresno y Torrejoncillo. *El Castellano*, Toledo, 17, 19 y 23/06/1931; *El Debate*, Madrid, 13/06/1931; *El Faro de Extremadura*, Plasencia, 20/06/1931.

²¹¹ *Ahora*, Madrid, 10/06/1931; *El Castellano*, Toledo, 10/06/1931.

²¹² *El Faro de Extremadura*, Plasencia, 20/06/1931.

²¹³ *El Castellano*, Toledo, 6, 23 y 27/06/1931

lucha electoral, era consciente de que *“los momentos, tan confusos y desorientados, no son para hacerse ilusiones”*²¹⁴. Los resultados electorales le dieron la razón.

En Cáceres la participación electoral fue muy elevada, un 81,93 de los electores ejercieron su derecho al voto. Los socialistas se alzaron con la victoria al obtener el apoyo del 34,46 de los votantes y 5 de los 9 escaños en litigio. Los otros 4 fueron ocupados por dos radical-socialistas, un radical y un candidato de Acción Republicana. Polo Benito se quedó sin escaño, al obtener sólo 14.556 votos -el 15,5%-, situándose muy por debajo de los 40.000 conseguidos por el último candidato que alcanzó un acta²¹⁵.

2.4 Mariano Vidal, González Refojo y David Araujo: Orense. Tres sacerdotes de “Derechas”

En Galicia, Acción Nacional integró a una parte importante de los antiguos caciques monárquicos, pero fracasó en su intento de ganarse al campesinado por medio de los sindicatos católicos²¹⁶. En esta región, la organización derechista no llegó a presentar ninguna candidatura a las elecciones a Cortes Constituyentes, pero alguno de los sacerdotes que concurren con el título de “Derechas” se presentó a sí mismo como candidato de Acción Nacional.

Orense fue la única circunscripción gallega donde se presentaron sacerdotes con esta significación política. Las derechas orensanas se caracterizaron por su apatía y falta de organización ante el proceso electoral.

El día anterior a la proclamación de candidatos, aún no estaba claro si se presentaría algún representante de las derechas. La desorientación era tal que en la prensa local, en una fecha tan cercana a la jornada electoral como el 21 de junio, se llegó a proponer una candidatura de derechas en la que se incluía a Calvo Sotelo junto al sacerdote radical Basilio Álvarez²¹⁷.

²¹⁴ *El Castellano*, Toledo, 1/06/1931;

²¹⁵ *El Noticiero*, Cáceres, 30/06/1931; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 79 y 168.

²¹⁶ ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, p. 46.

²¹⁷ *La Región*, Orense, 21/06/1931.

Ese mismo día, el diario católico orensano *La Región*²¹⁸ recomendó la formación de una candidatura de derechas con la participación de dos sacerdotes: Mariano Vidal y González Refojo. El primero fue proclamado al día siguiente, pero el segundo no hizo pública oficialmente su candidatura hasta una fecha más avanzada, el 24 de junio²¹⁹. Otro sacerdote que tampoco aparecía entre los candidatos proclamados fue David Araujo Selas, capellán castrense del 27º Tercio de la Guardia Civil, pero también concurrió a las elecciones.

Mariano Vidal Leira era párroco del pueblo de Amarante. En 1926 había aspirado, sin éxito, a una canonjía en la catedral de Tarragona que debía proveerse por designación real²²⁰. Colaboraba asiduamente en el diario *La Región*, donde se encargaba frecuentemente de la redacción de los artículos de opinión que se publicaban en la primera página del periódico.

Este sacerdote debía formar parte de Acción Nacional, o al menos tener cierta vinculación con ella, ya que la iniciativa para su concurrencia a las elecciones partió de los simpatizantes orensanos de dicha organización. El propio Mariano Vidal, a pesar de ostentar el título de “candidato de derechas” sin más, afirmó que en realidad lo era de Acción Nacional y se identificó plenamente con la línea política de esta organización, que luchaba, a su juicio, por un “ideal santo”: la defensa “de los principios que engendran el orden, la paz, la justicia y la libertad”, resumido en el lema “Patria, Orden, Familia, Justicia y Religión”. Éstas son las únicas declaraciones de Mariano Vidal publicadas por *La Región*²²¹, donde tampoco se dió cuenta de ningún acto electoral en el que participase el sacerdote. Sin embargo, parece que era partidario de la autonomía de Galicia, ya que junto con otros intelectuales firmó un manifiesto en favor del estatuto gallego²²².

Da la impresión de que la campaña electoral del candidato derechista fue prácticamente nula, quizás por carecer del respaldo de una organización capaz de llevarla a cabo.

²¹⁸ Este periódico se mantuvo durante la República en la línea política de Acción Nacional y posteriormente en la de la CEDA. CHECA GODOY, A. *Prensa...*, p. 308.

²¹⁹ *La Región*, Orense, 23 y 24/06/1931.

²²⁰ AMJ, DGAE, expediente 5014/308.

²²¹ *La Región*, Orense, 23/06/1931.

²²² CARBALLO, F. “La Iglesia y la guerra civil en Galicia”, en *La Iglesia católica y la guerra civil española*, Fe y Secularidad, Madrid, 1990, p.26.

El diario orensano publicó las adhesiones que recibió la candidatura de Mariano Vidal por parte de los sacerdotes orensanos, pero no se mostró demasiado interesado en hacer propaganda de ella²²³.

Antonio González Refojo era licenciado en Teología. En 1913 se convirtió en magistral de la catedral de Orense por oposición. Dicho cargo conllevaba la obligación de impartir clases de Teología en el seminario²²⁴.

En relación con la candidatura de González Refojo, *La Región* mantuvo una actitud de mayor indiferencia. Las únicas referencias que aparecen sobre ella en el diario católico orensano son dos breves anuncios propagandísticos insertados por sus simpatizantes²²⁵.

El magistral orensano no parece haber realizado ningún tipo de campaña electoral, ni oral, ni escrita, por lo que carezco de datos sobre su programa o su línea política. Es probable que su concurrencia a las elecciones fuese consecuencia de las presiones ejercidas sobre él, en este sentido, por *“amigos y personas de orden”*, ya que, según afirmaban sus seguidores en un escueto manifiesto²²⁶ de presentación de la candidatura, personalmente le *“repugnaba”* participar en la lucha electoral. Esta aversión hacia la política motivó su tardía proclamación, tras contar con el beneplácito de su obispo.

En dicho manifiesto se presentaba a González Refojo como *“una de las personas de más sólida garantía para nuestra representación en las Cortes”*, por las siguientes razones: su *“talento e ilustración nada común”*, su *“inflexibilidad indomable”*, su *“rectitud, competencia y entusiasmo”*, su condición de *“maestro reputadísimo en todas las cuestiones de sociología cristiana”* y por hallarse *“intimamente compenetrado con los intereses de Galicia”*.

²²³ *La Región*, Orense, 24/06/1931.

²²⁴ AMJ, DGAE, expediente 5632/164.

²²⁵ *La Región*, Orense, 24 y 25/06/1931.

²²⁶ *La Región*, Orense, 24/06/1931.

En cuanto a David Araujo, el capellán castrense, *La Región* guardó el más absoluto silencio, limitándose a mencionarlo entre los candidatos que concurrían a las elecciones sin una filiación política definida dentro de la derecha²²⁷.

Así pues, los sacerdotes derechistas que presentaron su candidatura por Orense, carecieron de un medio periodístico dispuesto a difundir su programa y de una organización capaz de hacer frente a las necesidades propias de la campaña electoral. Los diversos candidatos que concurren a las elecciones con la común denominación de derechistas no llegaron a formar una candidatura de coalición, ni fueron capaces de llevar a cabo una campaña electoral conjunta.

Ni Mariano Vidal ni González Refojo parecen haber contado con el respaldo de una organización o un sector social suficientemente numeroso y capaz de coordinar su campaña, y la decisión de concurrir a las elecciones fue en ambos casos tardía y un poco forzada. Esta podría ser la razón de la apatía que demostraron a lo largo del proceso electoral en lo que a la propaganda se refiere. Y podría explicar también el escaso interés que demostró *La Región* en apoyar a unos candidatos que, aunque eran políticamente afines a la línea mantenida por el diario, estaban abocados al fracaso debido a la atomización de sus fuerzas.

David Araujo, Mariano Vidal y González Refojo, al igual que los demás candidatos derechistas de su circunscripción, aspiraban a conseguir un escaño por las minorías. Los resultados electorales otorgaron dos escaños a cada una de las coaliciones republicanas que lucharon por los puestos de las mayorías. El quinto escaño quedó en manos de Calvo Sotelo, debido, en opinión de Alfonso Bozzo, a la utilización de maniobras caciquiles²²⁸. Los tres sacerdotes derechistas vieron frustrada su aspiración de ocupar un lugar en las Cortes Constituyentes. González Refojo sólo obtuvo 10.219 votos, Mariano Vidal 6.421 y David Araujo 2.509²²⁹. *La Región* afirmó que el fracaso electoral de los candidatos derechistas se debía a los

²²⁷ *La Región*, Orense, 26/06/1931.

²²⁸ ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos y la autonomía en Galicia, 1931-1936*, Akal, Madrid, 1976, p. 55.

²²⁹ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 184-185.

manejos caciquiles y a la opción de los electores de derechas por candidatos de una significación política diferente a ésta, pero no a la abstención²³⁰.

Mariano Vidal se convirtió en arcipreste de la catedral de Orense, por designación papal, en diciembre de 1940. Falleció el 7 de julio de 1973²³¹.

Antonio González Refojo continuó como magistral de la catedral de Orense hasta su muerte, el 7 de diciembre de 1945²³².

En cuanto a David Araujo, no he encontrado ningún dato sobre su trayectoria posterior.

3- El clero integrista

Pierre Eyt²³³ define el integrismo como *“una figura muy especial y extrema del tradicionalismo”*, doctrina que surgió a finales del siglo XVIII y principios del XIX como rechazo a la ruptura de la tradición que suponía el triunfo de las ideas de la Revolución francesa. Laboa²³⁴, por su parte, define el integrismo español como un *“catolicismo ultraconservador, disociado de las preocupaciones contemporáneas, obsesionado por la doctrina liberal, detectada en toda persona o institución que no piense igual que ellos”*.

La doctrina integrista se caracterizaba por lo que Pierre Eyt denomina *“totalitarismo sacro”*²³⁵. Sus seguidores defendían el derecho y el deber de la Iglesia católica de *“regirlo y dirigirlo todo”*, de mantener una soberanía absoluta sobre la sociedad civil. El integrismo español sostenía que el catolicismo era consubstancial a la personalidad española y, en consecuencia, defendía la unidad católica y el Estado confesional, rechazando de un modo

²³⁰ *La Región*, Orense, 30/06/1931.

²³¹ AMJ, DGAE, expediente 2856/1839.

²³² AMJ, DGAE, expediente 5632/164.

²³³ EYT, P. “Historia, tradición y tradicionalismo”, *XX Siglos*, año VIII, 31, 1997/1, p. 89.

²³⁴ LABOA, J. M. *El integrismo, un talante limitado y excluyente*, Narcea, Madrid, 1985, p. 99.

²³⁵ EYT, P. “Historia, tradición y tradicionalismo”, p. 90.

absoluto todos los principios liberales -libertad de conciencia, pensamiento, prensa y asociación- la libertad de cultos y la *“crítica a la religión”*²³⁶.

Así pues, la doctrina integrista trasciende los límites de lo religioso, llegando a convertir lo político en un elemento fundamental de su ideología, a juicio de Laboa²³⁷. Por ello, en su discurso ideológico es sumamente difícil diferenciar la defensa del ideal político de la del ideal religioso.

Otros rasgos característicos de la ideología integrista son: la nostalgia de un pasado ideal -la Monarquía del Siglo de Oro- en el que todos eran felices y vivían en paz, hasta que la Revolución francesa destruyó ese mundo idílico²³⁸; y una visión maniquea del mundo que cierra toda posibilidad al diálogo con quienes no comparten sus ideas y conlleva el mantenimiento de *“actitudes y comportamientos de condena y exclusión”*²³⁹.

En el orden estrictamente religioso, los integristas identifican sus planteamientos con el bien de la Iglesia, rechazando toda posibilidad de *“diversidad y pluralismo”* en su seno²⁴⁰.

En cuanto a la problemática social, el integrismo responsabiliza de su aparición a *“el liberalismo, el alejamiento de Dios, personal y social, el abandono de los gremios, la libre competencia y el individualismo”*. Los integristas denuncian los abusos del capitalismo, pero abordan el problema desde la óptica de la beneficencia. Como solución al problema social proponen *“la vuelta a Dios”* y la unión de los diferentes sectores sociales²⁴¹.

En resumen, como señala Laboa, el integrismo *“pretende explicar, dar respuesta o solucionar todos los problemas eclesiásticos, sociales y políticos, única y exclusivamente desde una opción religiosa determinada, rechazando como abominable todo acercamiento, búsqueda o convencimiento que no se identifique con la propia”*²⁴².

²³⁶ LABOA, J. M. *El integrismo...*, pp. 35, 40 y 158.

²³⁷ LABOA, J. M. *El integrismo...*, p. 159.

²³⁸ EYT, P. “Historia, tradición y tradicionalismo”, p. 90; LABOA, J. M. *El integrismo...*, p. 160.

²³⁹ EYT, P. “Historia, tradición y tradicionalismo”, p. 90; LABOA, J. M. *El integrismo...*, pp. 34 y 161.

²⁴⁰ EYT, P. “Historia, tradición y tradicionalismo”, p. 90.

²⁴¹ LABOA, J. M. *El integrismo...*, pp. 56 y 58-60.

²⁴² LABOA, J. M. *El integrismo...*, p. 20.

Algunos de los sacerdotes que concurrieron a las elecciones para Cortes Constituyentes defendieron programas de corte integrista. Este fue el caso de Ricardo Gómez Rojí y Antonio Pildain, aunque hay que reconocer que este último se alejaba considerablemente de los postulados integristas en el ámbito social. Otros, como Roca y Ponsa o Segura, han sido incluidos en este apartado por su trayectoria anterior, ya que su programa electoral nos es desconocido. Sin embargo, no hay que olvidar que en los programas de algunos sacerdote que concurrieron a las elecciones dentro de candidaturas de Acción Nacional, o de otras que afirmaban su afinidad con los postulados de dicha organización, se pueden percibir también, con mayor o menor claridad según los casos, planteamientos integristas.

3.1 Ricardo Gómez Rojí y el Bloque Católico-Agrario: Burgos

En la circunscripción de Burgos, el canónigo Ricardo Gómez Rojí y Francisco Estévanez, director del diario católico local *El Castellano*, iniciaron gestiones con el fin de lograr la unión de las derechas burgalesas en una única candidatura. El 9 de junio ambos se desplazaron a Madrid con el objeto de ultimar la unión electoral²⁴³. Estévanez mantenía contactos con los dirigentes de Acción Nacional y es muy posible que dicha organización haya participado en las negociaciones tendentes a lograr una candidatura derechista de coalición, por lo que el viaje a la capital probablemente tuvo la finalidad de entrevistarse con aquéllos. Se logró un pacto, “*en forma transitoria y circunstancial*”, destinado a elaborar una candidatura que representase a la “*clase agropecuaria*”, pero no contó con el concurso de todas las derechas burgalesas²⁴⁴.

Estévanez y Gómez Rojí, convencidos de que aún era posible alcanzar un acuerdo, diseñaron una candidatura para las mayorías con sólo cuatro nombres -los puestos de las mayorías en la circunscripción de Burgos eran seis-, dejando abierta la posibilidad de que se incorporasen dos candidatos del Partido Agrario. La candidatura inicial surgida del pacto de una parte de las derecha burgalesas tomó el nombre de Bloque Católico-Agrario, y estaba integrada por: Gómez Rojí, Estévanez, Crespo de Lara y Antonio Monedero²⁴⁵. Frente a ella, los

²⁴³ *El Castellano*, Burgos, 9/06/1931.

²⁴⁴ *El Castellano*, Burgos, 12/06/1931.

²⁴⁵ *El Castellano*, Burgos, 13/06/1931.

agrarios presentaron otra compuesta también de cuatro nombres: Alonso de Armiño, Ramón de la Cuesta, Aurelio Gómez y Martínez de Velasco²⁴⁶.

El mayor problema para conseguir la fusión de estas dos candidaturas fue la discrepancia sobre el número de puestos que en ella reclamaban cada una de las formaciones. En un nuevo intento de llegar a un acuerdo con los agrarios, el Bloque Católico-Agrario redujo sus candidatos a tres: Gómez Rojí, Estévez y González Quevedo²⁴⁷. El sacerdote burgalés se entrevistó con el dirigente agrario Ramón de la Cuesta para negociar la fusión de las dos candidaturas sobre la base de la asignación de tres puestos a cada una de las formaciones. Esta nueva gestión también fracasó, debido a la negativa de los agrarios a eliminar a ninguno de sus candidatos²⁴⁸.

La desunión de las derechas burgalesas quedó patente tras la proclamación de los candidatos. Se proclamaron cuatro candidaturas que se intitulaban agrarias: el Bloque Católico-Agrario; los Independientes Agrarios de Ramón de la Cuesta; una candidatura uninominal denominada Independiente Agraria integrada por Felipe Crespo de Lara, que había formado parte del bloque inicialmente; y otra de tres nombres denominada también Independientes Agrarios, de la que formaba parte otro de los candidatos que inicialmente había designado el bloque: Monedero²⁴⁹.

Tras la proclamación, el Bloque Católico-Agrario dió un nuevo paso para facilitar la unión con los Independientes Agrarios de Ramón de la Cuesta, reduciendo a dos el número de sus candidatos. Estévez manifestó a la prensa que la decisión había sido tomada *“tras consultar y oír altos asesoramientos”*, referencia probable a los dirigentes de Acción Nacional, y con el objeto de impedir que se les pudiese acusar de ser *“causa siquiera remota ni indirecta de entorpecimientos en la lucha contra el enemigo”*²⁵⁰.

El candidato saliente, González Quevedo, se lamentó de la desunión de los católicos burgaleses, advirtiendo que *“puede dar el triunfo a los mayores enemigos de lo que representamos”*²⁵¹. Crespo de Lara, que se había presentado como único integrante de la

²⁴⁶ *Diario de Burgos*, Burgos, 12/06/1931.

²⁴⁷ *El Castellano*, Burgos, 19/06/1931.

²⁴⁸ *El Castellano*, Burgos, 20/06/1931.

²⁴⁹ *El Castellano*, Burgos, 22/06/1931.

²⁵⁰ *El Castellano*, Burgos, 23/06/1931.

²⁵¹ *El Castellano*, Burgos, 24/06/1931.

candidatura Independiente Agraria, optó también por retirarse de la lucha electoral, convencido de que el excesivo número de candidatos que concurrían a las elecciones con el título de agrarios provocaría la dispersión del voto de los labradores “favoreciendo el triunfo de otros no titulados agrarios”²⁵².

A pesar de los esfuerzos realizados por el bloque, la deseada unión de las derechas burgalesas no llegó a hacerse realidad, concurriendo a las elecciones tres candidaturas de derechas. El diario burgalés *El Castellano*, dirigido por Estévanez, apoyó incondicionalmente a los dos candidatos del bloque, pero no recomendó explícitamente ningún nombre para completar los cuatro puestos que quedaban libres.

El candidato del Bloque Católico-Agrario Ricardo Gómez Rojí era, en opinión de Víctor Manuel Arbeloa, “de antecedentes y mentalidad más bien integrista”²⁵³. Había nacido en la localidad abulense de Pedro Bernardo en 1881. En 1894 consiguió una beca para estudiar en la Universidad Pontificia de Comillas (Santander), donde se doctoró en Filosofía y Teología. En 1906 fue ordenado sacerdote y en 1910 se convirtió en canónigo de la catedral de Burgos, cargo que aún ocupaba en 1931, junto con el de catedrático de Filosofía de la Universidad Pontificia de esta misma ciudad²⁵⁴.

Durante los tres primeros años de sacerdocio había trabajado en el ámbito del periodismo católico, primero como redactor jefe y después como director del diario burgalés *El Castellano*. Había publicado también varios libros y opúsculos²⁵⁵. Adquirió fama como orador sagrado, llegando a publicarse los sermones cuaresmales que dió en la iglesia de San Ginés de Madrid²⁵⁶. Se distinguió asimismo como organizador de catequesis y peregrinaciones. Gómez

²⁵² *El Castellano*, Burgos, 25/06/1931.

²⁵³ ARBELOA, V.M. *La semana trágica de la Iglesia en España (octubre de 1931)*. Galbe, Barcelona, 1976. p. 48.

²⁵⁴ Los datos biográficos, salvo que se especifique lo contrario, proceden de: CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2] Documentos del año 1931 (Agosto-diciembre)*, BAC, Madrid, 2011, pp. 66-67; GONZÁLEZ CAMINERO, N. *La Pontificia Universidad de Comillas...*, pp. 76, 85, 96 y 120.

²⁵⁵ GÓMEZ ROJÍ, R. *Historia y preces del Santísimo Cristo de Burgos*, Imp. del Centro Católico, Burgos, 1914; y *Panegírico de San Agustín*. Madrid, 1918.

²⁵⁶ GÓMEZ ROJÍ, R. *Las realidades divinas en el cristianismo: conferencias pronunciadas en San Ginés de Madrid, Cuaresma de 1923*, Imp. de Rafael Y. de Aldecoa, Burgos, 1923.

Rojí se había sentido atraído por el caso de Teresa Neuman y había viajado a Alemania para estudiarlo. *El Castellano* definía a su antiguo director como un hombre bondadoso de “*criterio decidido y benigno*”. A sus actividades como periodista, escritor, orador e investigador, hay que añadir la de director de diversas asociaciones²⁵⁷, entre ellas del sindicato agrario burgalés. Fue también uno de los organizadores del Ateneo de Burgos. Había desarrollado una actividad política de cierta relevancia en los años finales de la Dictadura de Primo de Rivera y en 1929 organizó en Burgos un acto de afirmación patriótica

El Bloque Católico-Agrario esperaba conseguir los votos de los agricultores y ganaderos católicos burgaleses. En consecuencia, su programa dió prioridad a dos puntos: la defensa del catolicismo y de los intereses agropecuarios castellanos²⁵⁸.

En relación con lo primero, las declaraciones programáticas contenidas en su manifiesto electoral fueron bastante escuetas y vagas. Los candidatos se definían “*ante todo*” como católicos y seguidores de las normas dadas por el papa y el episcopado a los fieles españoles. Siendo, en su opinión, “*absurdo pretender ordenar las acciones humanas fuera del temor santo de Dios*” y convencidos de que la situación por la que atravesaba el país era fruto del olvido de “*la fé y la moral evangélicas*”, que exigían “*justicia [...], amor, docilidad y trabajo*”, consideraban prioritario atender al orden moral, relegando a un segundo plano el económico.

En el programa del bloque, la defensa de la religión católica aparecía indisolublemente ligada a la de una serie de principios no religiosos, como la unidad de la patria, el orden, la propiedad privada, el trabajo y la “*libertad verdadera*”.

La vaguedad de las declaraciones directas de los candidatos se vió compensada por un editorial de *El Castellano*, donde la defensa del catolicismo y la restauración del orden moral propugnados por el bloque se concretaba en los siguientes puntos: defensa de “*la santidad del hogar y la dignidad de la familia cristiana*”, basada en la indisolubilidad del vínculo matrimonial, “*cuya continuidad inalterable es absolutamente precisa para el sostenimiento de la sociedad*”; frente a los que abogaban por el establecimiento de la escuela única, “*laica y sin Dios*”, con la que el Estado pretendía monopolizar “*la formación de las almas infantiles*”,

²⁵⁷ *El Castellano*, Burgos, 9 y 12/06/1931.

²⁵⁸ Todo lo referente al programa electoral del Bloque Católico-Agrario procede de *El Castellano*, Burgos, 19, 20, 24, 25 y 26/06/1931.

orientándolas *“por los derroteros del materialismo grosero con todas sus funestas consecuencias”*, defensa de la enseñanza católica y del derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos; y oposición a la libertad de cultos, a la separación Iglesia-Estado y al matrimonio civil, *“unión ilícita del hombre y de la mujer”*.

Se propugnaba, en resumen, un orden social en el que *“los derechos de Dios”* ocupasen un lugar primordial, *“por encima de todos los sentimientos y de todos los afectos”*; y un régimen político en el que se gobierne ateniéndose a *“los principios eternos derivados de la doctrina católica”*.

Estévanez y el canónigo Gómez Rojí presentaron la campaña electoral como un enfrentamiento entre dos modelos, de los que sólo uno respondía a *“la verdadera España”*, el que ellos propugnaban:

“La España grande; la España de la fe católica firme y sincera y abonada con buenas obras; la España en la cual se ejercitaba la justicia y se buscaba el bien común por los gobernantes y políticos; la España dominadora del mundo entero para ponerle a los pies de Dios; la España rica, feliz y venturosa; la España temida y respetada; la España admirada de propios y extraños, esa es nuestra España”

Esa España idílica, que los candidatos del bloque proponían como modelo a seguir, se identificaba claramente con la de la Monarquía imperial y la uniformidad católica. Frente a ella, los republicanos defendían un falso modelo de España:

“La España descuartizada por las propagandas infames, por el libertinaje y el desenfreno; la España sin la fe que la hizo grande y muy una; la España en la cual se persigue y expulsa a los Prelados santos, sabios y prudentes, y se molesta a los creyentes, y se castiga y persigue a los religiosos; la España en la cual se permiten periódicos blasfemos llenos de errores de herejías, y de ataques a la fe heredada de nuestros padres; la España sin cruz en las escuelas y sin doctrinario; la España de la libertad de cultos; la España en la cual se dictan leyes muy dañosas para los labradores; la España en que parece que nada importa el bien común y la justicia, es la España contraria a la verdadera España.”

Aquí estaba ya presente, implícitamente, el concepto de España y anti-España utilizado por la jerarquía eclesiástica y los medios franquistas para definir a los dos bandos que lucharon en la guerra civil.

En cuanto a su actitud hacia el régimen republicano, afirmaban que acataban el poder constituido, siguiendo las normas dadas por la jerarquía a los católicos. Sin embargo, en la parte final de su manifiesto electoral quedaba clara su repulsión hacia los regímenes parlamentarios:

“¡Electores! Abominasteis de los partidos que usufructuaron el Poder, triturando España con los bandos que nos han esclavizado durante más de un siglo. Sed consecuentes y derrumbemos el sistema parlamentario, volviendo al régimen secular que engrandeció a España.”

En su programa de defensa de los intereses agropecuarios castellanos, se atenían a la doctrina social de la Iglesia. La agricultura y la ganadería eran, a juicio de los candidatos del bloque, la riqueza *“más natural, primera y casi única”* del país, por lo que, defendiendo los intereses agropecuarios de Castilla, defendían en realidad los de toda España. Los agricultores y ganaderos castellanos, *“clase creyente, honesta y poseedora de la virtud del trabajo”*, había sido hasta ese momento *“maltratada, engañada y esquilmada”*.

El objetivo del programa agrario del bloque era conseguir *“un precio remunerador para sus productos, con el fin de subvenir a sus necesidades personales y de sus familias y ahorrar”*, con el propósito de sacarles de su postración *“para que lleguen a la perfección religioso-moral posible y adquieran posición de vida digna”*. Las medidas que proponían, en orden a la consecución de dicho objetivo, eran: *“ordenar la producción cerealista en favor de nuestra Castilla”*; establecer una relación *“armónica y de convivencia económica”* con las demás regiones, y en especial con Cataluña, *“para el intercambio de productos naturales e industriales”*; prohibición de las importaciones de productos agrícolas y ganaderos *“que dañan la producción nacional”*; derogación de las leyes que perjudican a este sector; realización de obras públicas tendentes a mejorar las comunicaciones y aumentar las tierras de regadío; mayor atención del Estado a la agricultura. Frente a la *“radical reforma agraria”* que defendían determinadas organizaciones políticas, que *“puede encerrar serios peligros”* para los agricultores y ganaderos castellanos, proponían *“una organización social agraria que, sin atender a la propiedad legítima, proporcione los bienes posibles y razonables a colonos y braceros”*.

En resumen, Estévanez y Gómez Rojí defendieron un programa electoral de corte antidemocrático y reaccionario, basado en el absoluto dominio de los principios y los intereses

de la Iglesia católica sobre el Estado y la sociedad civil y de los intereses castellanos sobre los del resto del país, identificados ambos con la auténtica España. Su defensa de un modelo de Estado teocrático, su manifiesta repulsa por el sistema parlamentario y su concepción de la lucha electoral como un radical enfrentamiento entre la católica España y la anticlerical anti-España, convierten el programa del bloque en el más reaccionario de los defendidos por un sacerdote durante la campaña electoral a Cortes Constituyentes.

El Bloque Católico-Agrario contó desde su gestación con el apoyo incondicional del diario dirigido por Estévanez, *El Castellano*. Quizá por esta razón los candidatos centraron su campaña en la propaganda escrita y no organizaron actos de propaganda oral, limitándose a establecer en diversos pueblos centros de distribución de manifiestos y candidaturas del bloque²⁵⁹.

El Castellano dió cuenta de todo el proceso de formación de la candidatura y difundió su manifiesto, pero, sobre todo, sirvió al Bloque como medio para ampliar algunos de los aspectos de su programa. Para este fin se utilizaron los artículos editoriales de la primera página, que parecen redactados por uno de los candidatos, posiblemente Estévanez.

Desde las páginas de *El Castellano*²⁶⁰ se reforzó la funcionalidad defensiva de la candidatura de Estévanez y Gómez Rojí, presentándola como un “*dique de contención*” del comunismo, “*cada día más poderoso y amenazador*”, y de la reforma agraria, que ponía en peligro las propiedades de los agricultores burgaleses. A juicio del diario burgalés, los candidatos católico-agrarios, por su defensa de los principios católicos y “*su historia de constantes sacrificios por la clase agraria*”, eran los únicos capaces de proteger “*todo lo que constituye nuestro bienestar y nuestra tranquilidad*”, impidiendo que se hiciese realidad el negro futuro que pronosticaba a los católicos agricultores castellanos. Para el diario católico, “*los campos están perfectamente deslindados*” y, por tanto, negaba a los católicos el derecho a votar a ningún partido republicano, aunque sus candidatos fuesen creyentes: “*no pueden tener derecho a opción los que quieran llevar dignamente el nombre de católicos*”. Votar a los

²⁵⁹ *El Castellano*, Burgos, 23/06/1931. Los centros de distribución se situaron en las siguientes localidades: Villadiego, Castrojeriz, Miranda de Ebro, Villarcayo, Aranda de Duero, Pradoluengo, Belorado y Briviesca.

²⁶⁰ *El Castellano*, Burgos, 23, 24, 25 y 26/06/1931.

candidatos del bloque era “*un altísimo deber de conciencia*”; no hacerlo una defección “*incalificable*”.

Al igual que la mayor parte de los diarios, *El Castellano* insertó en sus páginas pequeños anuncios publicitarios en favor de la candidatura católico-agraria: unos iban dirigidos a los católicos, haciendo hincapié en lo que significaba la candidatura en orden a la defensa de los intereses de la Iglesia; otros al sector agropecuario, presentándola como valedora de sus intereses; uno de ellos iba dirigido a los sacerdotes, con un contenido muy similar a los primeros; y, por último, otro destinado a los electores en su conjunto, en el que la candidatura aparecía como defensora del orden y la paz²⁶¹.

La campaña electoral debió ser bastante tranquila en la provincia de Burgos, ya que la prensa sólo recogió la noticia de un incidente y fue de carácter sumamente leve. El percance, en contra de lo habitual, tuvo como víctimas a los elementos republicanos y como promotor a un sacerdote. El hecho tuvo lugar en Grisolida, donde, según afirmaba *Diario de Burgos*²⁶², el párroco de la localidad se dedicó a vitorear al rey Alfonso XIII en plena calle, frente al ayuntamiento donde en ese momento estaba celebrándose un mitin republicano, y posteriormente indujo a una parte del vecindario a despedir a los oradores con “*los estridentes acordes de una murga a base de candajos y otras chatarras por el estilo*”. La “*poco edificante*” actuación del sacerdote fue puesta en conocimiento del obispo. *El Castellano* no hizo ninguna referencia a este incidente.

La jornada electoral se caracterizó en Burgos por la tranquilidad y la elevada participación. El triunfo correspondió a las dos candidaturas de derechas: los agrarios, con el 52,1% de los votos, se hicieron con cuatro escaños; los candidatos católico-agrarios, votados por el 45,1% de los electores, consiguieron dos. El sacerdote Gómez Rojí, que concurrió a las elecciones en ésta última lista, obtuvo 30.183 sufragios de un total de 66.600 votantes, 2.000 más que su compañero de candidatura, Estévanez, y sólo 4.500 menos que el agrario Ramón de la Cuesta, el candidato con mejores resultados de la circunscripción. Gómez Rojí fue el más

²⁶¹ *El Castellano*, Burgos, 24, 25, 26 y 27/06/1931.

²⁶² *Diario de Burgos*, 26/06/1931. Este periódico tenía un carácter conservador y durante el periodo republicano mostró simpatía por Acción Nacional, aunque manteniendo siempre su independencia. CHECA GODOY, A. *Prensa...*, p. 287. No mostró ningún interés por la candidatura del Bloque Católico-Agrario.

votado en las localidades de Villadiego y Busto de Bureba. Los dos escaños restantes fueron ocupados por los radicales²⁶³.

Ricardo Gómez Rojí estará presente en las Cortes Constituyentes, pero no logrará ser elegido en las otras dos legislaturas de la República. Tras la sublevación militar, será asesinado en Madrid el 15 de agosto de 1936²⁶⁴.

3.2 Antonio Pildain: católico independiente dentro de la Candidatura Vasca Defensora del Estatuto

En el País Vasco las derechas consiguieron coaligarse y presentar una única candidatura frente a la del bloque republicano-socialista. La singularidad que presentaba el panorama partidista en esta región ha llevado a de la Granja²⁶⁵ a hablar de la existencia de un *“sistema vasco de partidos”* con las siguientes características: *“supervivencia del carlismo”* como fuerza política de cierta importancia; *“pujanza”* del nacionalismo, con el Partido Nacionalista Vasco como organización hegemónica; y, existencia de *“un catolicismo político independiente de los partidos”* con capacidad de movilización social y dotado del control de importantes medios periodísticos.

La cuestión autonómica desempeñó un papel primordial en la elaboración de las candidaturas y en la campaña electoral. Desde la instauración de la República se desarrolló en el País Vasco un intenso movimiento municipalista, cuyo objetivo era la redacción y aprobación de un estatuto de autonomía para la región. Dicho movimiento, del que se desligaron los ayuntamientos de izquierdas, fue impulsado por el Partido Nacionalista Vasco y promovido por uno de sus dirigentes, Jose Antonio de Aguirre, que en aquellos momentos desempeñaba la alcaldía del municipio de Guecho. Paralelamente, la Sociedad de Estudios Vascos, con la participación de elementos de todas las tendencias políticas, procedió a la redacción de un anteproyecto de Estatuto de Autonomía.

²⁶³ *El Castellano*, Burgos, 29 y 30/06/1931; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 87 y 167-168.

²⁶⁴ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 67.

²⁶⁵ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, pp. 621-623.

El movimiento municipalista culminó con la Asamblea de Estella, el 14 de junio de 1931, donde se aprobó un Estatuto de Autonomía para el País Vasco que modificaba profundamente el anteproyecto de la Sociedad de Estudios Vascos. El Estatuto de Estella, a juicio de de la Granja²⁶⁶, reflejaba “*la ideología y los intereses políticos*” de la derecha vasca, pero era inaceptable para la izquierda. En general, las enmiendas introducidas en el anteproyecto eran “*poco democráticas o chocaban con el modelo de Estado que se perfilaba en 1931*”. Una de ellas, la llamada enmienda concordataria, otorgaba al futuro gobierno vasco la facultad de establecer relaciones directas con la Santa Sede a través de un concordato, con independencia de la política seguida por el gobierno central. Esta enmienda concordataria fue el elemento básico que hizo posible la unión de toda la derecha vasca en torno a la reivindicación del Estatuto de Estella.

Tras la Asamblea de Estella, la Comisión de Alcaldes inició las gestiones para formar candidaturas sin significación partidista, dispuestas a defender el Estatuto de Autonomía aprobado en aquélla. Algunos autores consideran que los medios eclesiásticos intervinieron activamente en la consecución de este pacto electoral²⁶⁷. Idoia Estornés²⁶⁸ afirma que la gran capacidad de movilización social con que contaba la Iglesia católica vasca, muy superior al resto de España, fue un factor decisivo en la consecución de la unión de los católicos en una única candidatura de derechas. Esta movilización, que se había iniciado ya a raíz de la quema de conventos y la expulsión del obispo de Vitoria, se intensificó tras la expulsión del cardenal Segura, la publicación del documento de los metropolitanos instando a la unión electoral de los católicos, las agresiones sufridas por los asistentes al mitin católico de Pamplona y a la Asamblea de Estella. A juicio de dicha autora, diversos elementos eclesiásticos diocesanos intervinieron directamente en las gestiones tendentes a conseguir una candidatura derechista de coalición capaz de movilizar a los católicos vascos en defensa de los intereses de la Iglesia.

Las candidaturas diseñadas tras las gestiones de la Comisión de Alcaldes tomaron el nombre de Candidatura Vasca Defensora del Estatuto. Las organizaciones políticas que participaron en ellas o las apoyaron tenían en común, según de la Granja²⁶⁹, la defensa de la

²⁶⁶ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, pp. 157-164.

²⁶⁷ GARCÍA VENERO, M. *Historia del nacionalismo vasco*, Ed. Nacional, Madrid, 1969, pp. 491-492.

²⁶⁸ ESTORNÉS ZUBIZARRETA, I. “La construcción de una nacionalidad vasca. El autonomismo de Eusko Ikaskuntza (1918-1931)”, en *Vasconia: Cuadernos de Sección Historia-Geografía* 14, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 1990, pp. 493-494.

²⁶⁹ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, p. 197.

Iglesia, de la propiedad y del orden social, y la reivindicación autonómica. Pero, en opinión de Idoia Estornés²⁷⁰ y de la Granja, el nexa fundamental de unión fue el catolicismo. Sin embargo, carlistas, integristas y nacionalistas vascos, diferían en su concepción del catolicismo y de la reivindicación autonomista, y mantenían una postura muy diferente ante el régimen republicano, por lo que, en el fondo, la coalición era bastante heterogénea y su alianza muy frágil²⁷¹.

En Guipúzcoa, el 19 de junio se hizo pública la composición definitiva de la Candidatura Vasca Defensora del Estatuto por esa circunscripción²⁷². Estaba integrada por: un católico independiente, el canónigo Pildain²⁷³; el tradicionalista Urquijo; el independiente Picavea, director del diario donostiarra *El Pueblo Vasco*; y el nacionalista Leizaola.

En la circunscripción guipuzcoana, la fragilidad de la coalición electoral se puso de manifiesto en el mismo momento de la elaboración de la candidatura. La Comisión de Alcaldes quiso incluir en ella a un integrista, pero la Comunidad Integrista de Guipúzcoa declinó el ofrecimiento como consecuencia de su disconformidad con el proceso que se había seguido para su formación: el protagonismo de la Comisión de Alcaldes, en detrimento de los partidos políticos, y la exigencia de que todos los candidatos fuesen de origen vasco, lo que cerraba el paso al que ellos habían designado. Los integristas tampoco se mostraron conformes con la

²⁷⁰ ESTORNÉS ZUBIZARRETA, I. "La construcción de una nacionalidad vasca...", pp. 495-496 y 498.

²⁷¹ RODRÍGUEZ RANZ, J. A. *Guipúzcoa y San Sebastián en las elecciones de la II República*. Fundación Social y Cultural Kutxa, San Sebastián, 1994, p. 350.

²⁷² En el análisis de las elecciones a Cortes Constituyentes en Guipúzcoa y de la campaña de Antonio Pildain, me he visto obligada a recurrir a fuentes indirectas debido a la imposibilidad de encontrar en Madrid fuentes hemerográficas directas. Los diarios donostiarras *El Pueblo Vasco* y *El Día*, los más interesados en el triunfo de la coalición de derechas, no están disponibles en la Hemeroteca Municipal de Madrid ni en la Hemeroteca Nacional. De todos modos, dado que Pildain se inhibió en la campaña electoral, es poco probable que se pudiesen encontrar en ellos manifestaciones políticas del sacerdote que permitiesen un mejor conocimiento de sus planteamientos políticos, con independencia del programa general de la candidatura.

²⁷³ El día anterior a la publicación de los nombres de los candidatos definitivos en la prensa vasca, el diario católico madrileño *El Debate* apuntó la posibilidad de que Pildain concurriese a las elecciones, pero asignándole una significación nacionalista. Dio también el nombre de otro sacerdote como posible candidato del Partido Nacionalista Vasco: José Ariztimuño (18/06/1931). Este último estaba realmente vinculado al nacionalismo vasco. No llegó a hacerse realidad su candidatura, pero desde la dirección del diario guipuzcoano *El Día*, donde escribía con el seudónimo de Aitzol, contribuyó al éxito electoral de las derechas vascas brindando apoyo y difusión a sus candidatos.

primacía que se dió a la reivindicación autonomista, en el programa y en el propio título de la candidatura, dejando en un segundo plano la afirmación católica²⁷⁴.

El candidato católico independiente, Antonio Pildain Zapiain, había nacido en Lezo, Guipúzcoa, en 1890. En 1907 ingresó en el Pontificio Colegio Español de Roma, donde permaneció hasta conseguir el título de doctor en Teología, en 1912. En 1931 ocupaba el cargo de canónigo lectoral de la catedral de Vitoria y era profesor de su seminario. Fue también director nacional de la Adoración Nocturna y consiliario de la organización que más tarde daría lugar a la rama de mujeres de Acción Católica²⁷⁵.

Como otros muchos de los sacerdotes que concurrieron a estas elecciones a Cortes Constituyentes, Pildain había trabajado como propagandista social, sobresaliendo por sus duras críticas a la clase patronal. Tanto es así que el director gerente de Altos Hornos de Vizcaya calificaba la actitud del canónigo guipuzcoano de *“verdadera manía social contra las clases patronales”*, con el agravante, además, de concentrar sus censuras *“en casos que eran la aristocracia del obrero y del buen trato”*²⁷⁶.

En el País Vasco la campaña electoral se caracterizó por su excepcional dureza, fruto del enfrentamiento entre dos grandes coaliciones electorales y del valor plebiscitario que ambas asignaron a los resultados en lo que a la política religiosa y autonómica se refiere²⁷⁷.

En Guipúzcoa, donde el clima de crispación y apasionamiento político fue mayor que en otras provincias vascas, se produjeron algunos incidentes graves. Tanto las derechas como las izquierdas denunciaron irregularidades y coacciones, pero su número y características no difirieron excesivamente de las de otros comicios. La prensa católica acusó al gobernador civil

²⁷⁴ ESTORNÉS ZUBIZARRETA, I. “La construcción de una nacionalidad vasca...”, p. 497; RODRÍGUEZ RANZ, J. A *Guipúzcoa y San Sebastián...*, pp. 348-349.

²⁷⁵ CÁRCEL ORTÍ, V. “El Colegio Español, la Gregoriana y las universidades pontificias españolas. Éxitos y fracasos de los estudios eclesiásticos (1892-1939)”, en *Estudios, Seminarios y pastoral en un siglo de Historia de la Iglesia en España (1892-1992)*, Pontificio Colegio Español de Roma, Roma, 1992, p. 226; QUEVEDO, J. “Doctor Pildain. Treinta años de obispo en Canarias”, en *Signo*, 7/01/1967.

²⁷⁶ BENAVIDES, D. *El fracaso social...*, pp. 623-624.

²⁷⁷ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, pp. 202.

de Guipúzcoa de favorecer a la coalición republicano-socialista, pero, en opinión de Rodríguez Ranz²⁷⁸, dichas acusaciones carecían de fundamento. Define, por el contrario, la actitud de aquél como de *“vigilante retrainimiento”*, con el objeto de evitar una escalada de la tensión, que con mucha probabilidad se hubiese producido, como consecuencia de una actuación *“excesivamente intervencionista”*. Y concluye que la conducta del gobernador civil no influyó de modo significativo ni en la campaña, ni en los resultados electorales.

La propaganda electoral de la Candidatura Vasca Defensora del Estatuto se desarrolló, en el caso de Guipúzcoa, durante los siete días anteriores a la jornada electoral exclusivamente. A lo largo de este periodo organizaron veinte actos públicos en dieciocho localidades de la provincia, con un predominio absoluto de los oradores nacionalistas. La propaganda oral de la candidatura derechista fue mucho menos intensa que la del bloque republicano-socialista. Dos de los candidatos, el canónigo Pildain y Urquijo, ni siquiera participaron en ella. Las razones de la debilidad de la propaganda oral y del retrainimiento de dos de los candidatos durante la campaña electoral serían, en opinión de Rodríguez Ranz: la confianza en el triunfo, la inercia y, sobre todo, la fragilidad de la coalición. Las actitudes recelosas de integristas y tradicionalistas *“no propiciaban ni el activismo de la candidatura, en general, ni la resuelta participación de los sectores ajenos al nacionalismo en particular”*. De la Granja e Idoia Estornés²⁷⁹, sin embargo, hacen derivar la debilidad de la propaganda oral del control de abundantes medios de difusión por parte de la coalición derechista, lo que les llevó a dar prioridad a la propaganda escrita.

En cuanto a la actitud de la Iglesia, los tres autores coinciden en afirmar que el clero, como tal, intervino en la campaña, utilizando el púlpito para hacer propaganda de la candidatura de las derechas²⁸⁰. Rodríguez Ranz, sin embargo, matiza que no se puede presentar como un comportamiento generalizado entre el clero vasco. Aunque no se dieron instrucciones específicas a los católicos vascos sobre la candidatura hacia la que debían dirigir sus preferencias, diversos factores contribuyeron a que éstos se identificasen con la coalición de derechas. Los más importantes fueron: el documento de los metropolitanos instando a la

²⁷⁸ RODRÍGUEZ RANZ, J. A. *Guipúzcoa y San Sebastián...*, pp. 360-364.

²⁷⁹ ESTORNÉS ZUBIZARRETA, I. *“La construcción de una nacionalidad vasca...”*, p. 498; GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, p. 208.

²⁸⁰ ESTORNÉS ZUBIZARRETA, I. *“La construcción de una nacionalidad vasca...”*, p. 498; GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, p. 218; RODRÍGUEZ RANZ, J. A. *Guipúzcoa y San Sebastián...*, pp. 365-366.

unión de los católicos, la presencia de un canónigo, Pildain, en la candidatura, la defensa de los intereses de la Iglesia presente en su programa y la propaganda que de ella hizo el clero.

En el conjunto del País Vasco, derechas e izquierdas dieron prioridad en su programa y propaganda a dos cuestiones fundamentales: religión y autonomía. La campaña de la Candidatura Defensora del Estatuto tuvo como eje la defensa de los derechos de la Iglesia católica, amenazada por las medidas anticlericales del Gobierno republicano, por medio de la cláusula concordataria del Estatuto de Estella. Frente a ella, la conjunción republicano-socialista defendía el estatuto redactado por la Sociedad de Estudios Vascos, con algunas reformas, como medio para impedir que el País Vasco se convirtiese en un “*reducto clerical antirrepublicano*”²⁸¹.

En la circunscripción guipuzcoana²⁸², el contenido del programa electoral difundido por la Candidatura Defensora del Estatuto vino determinado por el protagonismo de los elementos nacionalistas a lo largo de toda la campaña y reflejaba fundamentalmente la línea política propugnada por aquellos. La Comunión Integrista y su diario *La Constancia*, poco identificados con la candidatura y el programa de la coalición derechista, centraron su propaganda electoral en el enfrentamiento entre derechas e izquierdas, obviando la defensa del Estatuto de Estella y recurriendo en mayor medida al lenguaje y las actitudes catastrofistas.

El mensaje propagandístico fundamental, difundido por la Candidatura Defensora del Estatuto en Guipúzcoa, fue la identificación del programa de la coalición con las esencias guipuzcoanas y vascas, cuya expresión jurídico-política era el Estatuto de Estella. Por tanto, todo buen guipuzcoano tenía la obligación de votar esta candidatura.

Pero el estatuto, en la propaganda de la coalición derechista, no sólo cumplía la función un tanto abstracta de encarnar el ansia de libertad y los derechos del pueblo vasco, sino que se presentaba como el único medio eficaz de solucionar los problemas concretos que en aquellos momentos padecía Guipúzcoa. Todas las reivindicaciones de los vascos, incluida la defensa de la religión, quedarían satisfechas con la aprobación del Estatuto de Estella. En el manifiesto del comité electoral de la Candidatura Defensora del Estatuto se reflejaba claramente esta concepción del estatuto como panacea de todos los problemas y reivindicaciones del pueblo vasco:

²⁸¹ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, p. 202.

²⁸² Todo lo referente a la campaña electoral de la Candidatura Defensora del Estatuto en Guipúzcoa procede de RODRÍGUEZ RANZ, J. A. *Guipúzcoa y San Sebastián...*, pp. 366-376.

“La defensa, pues, del Estatuto, implica la defensa de la libertad vasca en todos sus aspectos, desde la libertad del pueblo euskaldun a mantener, como es su voluntad inequívoca, la unidad de la Fe recibida de sus mayores, hasta la de regirse por sí mismo en todos aquellos órdenes de la vida política que le corresponden como elemento vivo de una Federación cordial con los demás pueblos de España.”²⁸³

La defensa de la religión quedó generalmente inmersa en la del Estatuto de Estella, cuya cláusula concordataria protegería a la Iglesia vasca de las medidas anticlericales de los gobiernos republicanos. Por esta razón, solo excepcionalmente se recurrió a los mensajes catastrofistas en relación con el futuro de la Iglesia y de los católicos en general, que tan frecuentes fueron en las candidaturas derechistas del resto de España.

Una de estas excepciones fueron los spots propagandísticos que insertó el diario nacionalista bilbaíno *Euskadi* durante los últimos días de la campaña. En ellos sí está presente el tono apocalíptico y la concepción maniquea de la realidad política española que caracterizó a la gran mayoría de la prensa católica:

“¡Votad sin falta por la religión de vuestros antepasados! El campo está definido. No hay aquí más que seguidores de Cristo o de Belial, de la luz o de las tinieblas.”

“¿No quieres que tus hermanos o tus hijos religiosos sean expulsados de sus conventos? Pues vota a los candidatos defensores del Estatuto Vasco. ¿Temes que entreguen a tus hijos a la escuela única, atea y obligatoria donde les instruyan al margen de toda religión y de toda moralidad? Pues salvas a tus hijos votando por el Estatuto Vasco.”²⁸⁴

En la propaganda electoral de la Candidatura Defensora del Estatuto por la circunscripción de Guipúzcoa, estuvo presente también la descalificación de sus rivales políticos. Los principales argumentos esgrimidos contra la conjunción republicano-socialista fueron los siguientes: su divorcio del *“alma del País”*; su identificación con los *“inmigrantes desarraigados”*, cuyo triunfo electoral significaría la implantación de una *“dictadura antieuskerista”*; la falsedad de su promesa de facilitar a los colonos vascos el acceso a la

²⁸³ RODRÍGUEZ RANZ, J. A. *Guipúzcoa y San Sebastián...*, p. 369, documento nº 7. El manifiesto fue publicado en los diarios donostiarros *El Día* y *El Pueblo Vasco* el 21/06/1931.

²⁸⁴ RODRÍGUEZ RANZ, J. A. *Guipúzcoa y San Sebastián...*, p. 367. Los spots aparecieron en el diario bilbaíno *Euskadi* el 28 y 27/06/1931, respectivamente.

propiedad de la tierra; y la falacia de su identificación de la candidatura derechista con la barbarie, cuando era posible demostrar la superioridad cultural y educativa del pueblo vasco sobre el resto de España. Los propagandistas de la conjunción también recurrieron al descrédito de los candidatos derechistas, pero las censuras se centraron en Leizaola y Picavea debido a su mayor protagonismo en la campaña. Pildain, al haberse inhibido en la campaña electoral, fue objeto de pocas críticas y éstas no adquirieron un matiz personal. Las censuras se centraron en su carácter sacerdotal, criticando la participación de un canónigo en la lucha política y afirmando que votar a un sacerdote era contrario a la legislación foral vasca.

En el conjunto del País Vasco, la jornada electoral transcurrió con normalidad, una elevada participación y sin fraudes importantes.

Los resultados electorales dieron el triunfo a la coalición de derechas en tres de las cinco circunscripciones -Navarra, Alava, Guipúzcoa, Vizcaya capital y Vizcaya provincia-, lo que convertía al País Vasco en la región electoralmente más derechista de España. La izquierda obtuvo también una votación elevada -44%-, triunfando en dos circunscripciones. La lucha electoral tuvo como principales protagonistas a la coalición de derechas y la conjunción republicano-socialista. Los dos partidos que se presentaron en solitario, Acción Nacionalista Vasca y Partido Comunista, obtuvieron un rotundo fracaso. El triunfo de la coalición de derechas se sustentó en el voto rural, mientras que la izquierda triunfó en las capitales de provincia y las poblaciones industriales de Vizcaya y Guipúzcoa. Las derechas vascas obtuvieron 15 diputados frente a los 9 de la izquierda²⁸⁵.

El clero, que ya había intervenido durante la campaña en favor de la candidatura de derechas, también lo hizo durante la jornada electoral. El diario madrileño *Crisol* afirmaba que en muchos pueblos de Vizcaya “*los curas iban a la cabeza de los aldeanos*”, e incluso se situaron en la puerta de algunos colegios “*impidiendo el paso de los electores desafectos, con gritos de votad la candidatura del cielo*”²⁸⁶.

La prensa vasca de derechas se mostró sumamente satisfecha por el resultado electoral. Para *La Gaceta del Norte*²⁸⁷, éste reflejaba la voluntad “*unánime*” de los vascos, ya que la ideología representada por la conjunción era considerada por el diario bilbaíno “*un quiste*

²⁸⁵ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, pp. 210-211, 218-219, 229 y 623-624.

²⁸⁶ *Crisol*, Madrid, 29/06/1931.

²⁸⁷ *La Gaceta del Norte*, Bilbao, 30/06/1931.

[...] *incubado en nuestra tierra por elementos extraños*". Otro periódico de Bilbao, *El Pueblo Vasco*, interpretó los resultados como demostración del *"arraigo de las creencias tradicionales"*, fundamentalmente del *"sentimiento religioso"*, y de la voluntad de los vascos de *"defender con toda decisión y en cualquier trance la fe de sus mayores"*²⁸⁸.

En Guipúzcoa, durante la jornada electoral se registraron incidentes violentos en San Sebastián, Tolosa, Mondragón y Vergara. El más grave fue el de esta última localidad, donde los enfrentamientos entre simpatizantes de las dos candidaturas de coalición se saldaron con la muerte de un nacionalista vasco. Ambas partes denunciaron también coacciones en el ejercicio del voto, cuya veracidad en algunos casos resulta dudosa.

En esta circunscripción la candidatura de la conjunción y Acción Nacionalista Vasca obtuvo el 41% de los votos, un 16% menos que la coalición de derechas, votada por el 57,7% del electorado. Guipúzcoa fue la provincia vasca donde las fuerzas estuvieron más equilibradas.

El sacerdote Antonio Pildain fue el candidato de la coalición de derechas que más votos obtuvo -35.942-, aunque todos sus integrantes obtuvieron unos resultados muy similares, situándose por encima de los 35.800 sufragios. Las derechas perdieron en la capital, pero en la provincia obtuvieron el doble de votos que sus rivales y triunfaron en 83 municipios²⁸⁹.

Antonio Pildain fue nombrado obispo de Canarias en mayo de 1936. Cuando se inició la guerra civil se encontraba en Roma. Regresó a España en 1937 para hacerse cargo de su diócesis. Durante el franquismo se hicieron célebres sus pastorales sociales y su condena del sindicato vertical. Murió en Las Palmas en mayo de 1973²⁹⁰.

²⁸⁸ *El Pueblo Vasco*, Bilbao, 30/06/1931.

²⁸⁹ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, pp. 213, 217 y 228-229; RODRÍGUEZ RANZ, J. A. *Guipúzcoa y San Sebastián...*, pp. 378-380.

²⁹⁰ AMJ, DGAE, expediente 2297/1593; ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 272-273; QUEVEDO, J. "Doctor Pildain...", p. 4.

3.3 Roca Ponsa, católico jaimista: Canarias

En Canarias, el magistral de la catedral de Sevilla, José Roca Ponsa, presentó su candidatura por la circunscripción de Las Palmas con la significación de “católico jaimista”²⁹¹.

Este sacerdote realizó sus estudios en el seminario de Las Palmas y posteriormente ocupó el cargo de canónigo lectoral en la catedral de dicha ciudad. Durante su estancia en Canarias alcanzó cierta notoriedad como predicador, profesor y escritor. También se sintió atraído por el periodismo, llegando a ser director de varios diarios católicos. Sin embargo, parece ser que “sus costumbres no dignas” fueron objeto de crítica por parte de sus feligreses²⁹².

Laboa²⁹³ lo considera “uno de los adalides más furibundos del integrismo”, un “sofista y dialéctico empedernido” que “reinterpretó a su gusto los documentos pontificios y atacó inmisericorde a quienes consideró enemigos”. No cabe duda de que Roca y Ponsa era un integrista convencido. Él mismo reconocía que había dedicado sus escritos y conferencias a atacar el liberalismo, cuyo triunfo “arrastra a España a su ruina, porque es la muerte de la fe”. Su régimen político ideal era “católico y antiliberal”. Sin embargo, a su modo de ver, su batalla contra el liberalismo no tenía ninguna connotación política²⁹⁴.

Uno de los escritos de Roca y Ponsa provocó un grave enfrentamiento entre los arzobispos de Sevilla y Toledo²⁹⁵. En 1899 el cardenal Sancha, arzobispo de Toledo, publicó una pastoral titulada *Consejos del cardenal Sancha al clero de su arzobispado*. En ella, siguiendo las orientaciones dadas por León XIII en la encíclica *Cum Multa*²⁹⁶ y las indicaciones del nuncio

²⁹¹ *Diario Montañés*, Santander, 30/06/1931.

²⁹² CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII y los católicos españoles: informes vaticanos sobre la Iglesia en España*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1988, p. 261.

²⁹³ LABOA, J. M. *El integrismo...*, p. 71.

²⁹⁴ Carta de Roca y Ponsa al cardenal Vives y Tutó, 19/10/1899, en CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII...*, pp. 108-109.

²⁹⁵ Todo lo referente a este episodio está documentado en CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII...*, pp. 77-112.

²⁹⁶ En la encíclica *Cum Multa* León XIII instaba a los católicos a la unión, pero les autorizaba a permanecer en el partido de su elección. Esto, a juicio de Laboa, suponía una clara impugnación del integrismo, pero “dejaba sin resolver el pleito doctrinal sobre la ortodoxia de colaborar con el liberalismo”. LABOA, J. M. *El integrismo...*, p. 76.

Rampolla, criticaba las divisiones existentes en el catolicismo español e instaba a los católicos a aceptar y colaborar con el régimen constitucional español. Roca y Ponsa escribió un folleto contra la pastoral del cardenal Sancha: *Observaciones que el capítulo XIII del opúsculo del Sr. Cardenal Sancha, arzobispo de Toledo, ha inspirado a un ciudadano español*²⁹⁷, el cual se publicó con la autorización del arzobispo de Sevilla. Sancha pidió explicaciones a Spínola por haber autorizado una obra en la que se atacaba su pastoral. Al no obtener una respuesta satisfactoria decidió notificar lo ocurrido a la Nunciatura y a la Santa Sede, y publicó un nuevo documento -*Carta pastoral del Emmo. Sr. Cardenal Arzobispo de Toledo sobre la obediencia debida a los preladados*- refutando las *Observaciones* de Roca y Ponsa. El enfrentamiento entre Sancha y Spínola provocó un gran escándalo en los ambientes clericales y políticos. La actuación de la prensa integrista, que se identificó con las tesis esgrimidas por Roca y Ponsa contra los *Consejos* del arzobispo de Toledo, agravó aún más el conflicto.

El nuncio y la Santa Sede manifestaron su apoyo al cardenal Sancha, condenaron las críticas que había recibido su pastoral y reprobaron la conducta de Spínola. Sin embargo todo ello se hizo en secreto y, para no alimentar la polémica, se prohibió la publicación del folleto de Roca y Ponsa pero no se condenó su contenido. El comportamiento ambiguo de la Santa Sede ratificó al magistral de Sevilla en su convicción de que sus *Observaciones* no contenían nada reprobable “tanto en lo que atañe a las ortodoxias, como en lo que se refiere a las formas”, por lo que consideraba injusto que se prohibiese su publicación. Roca y Ponsa estimaba que el cardenal Sancha, en su pastoral sobre la obediencia debida a los preladados, le había “injurado y difamado”²⁹⁸ y decidió defenderse por medio de un nuevo opúsculo titulado *En defensa propia*, cuya publicación también fue prohibida por la Santa Sede.

A pesar de este incidente, Roca y Ponsa no cejó en sus ataques a todos aquellos que, a su modo de ver, transigían con el liberalismo. En 1900 publicó una nueva obra, *El Congreso de Burgos y el liberalismo*, que también fue mal acogida en la Nunciatura y en los medios vaticanos; en 1909 *¿Como debe combatirse al liberalismo en España? Colección de artículos publicados en periódicos con censura eclesiástica y Normas dadas en Roma a los integristas y su explicación por el Magistral de Sevilla*²⁹⁹.

²⁹⁷ Librería Díaz, Sevilla, 1899.

²⁹⁸ Carta de Roca y Ponsa al cardenal Vives y Tutó, 19/10/1899, en CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII...*, pp. 107-110.

²⁹⁹ CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII...*, p. 105; LABOA, J. M. *El integrismo...*, p. 78.

En 1912 Roca y Ponsa sacó a la luz un nuevo folleto, *¿Cuál es el mal mayor y cuál es el mal menor?*, impugnando las normas de concordia y colaboración con el régimen de la Restauración dadas por el cardenal Merry del Val a los católicos españoles. En él afirmaba que colaborando con los gobiernos liberales, no sólo no se retrasaba el triunfo de la revolución, sino que “*se acelera y asegura*”, porque:

*“Así se cazan católicos y se les convierte en liberales prácticos, y se acaba con la santa intransigencia católica y española que es nuestro mayor bien, y se llega al triunfo definitivo de la revolución por la anemia de la causa católica, por falta de resistencia, porque se acaban los católicos en el orden político y social.”*³⁰⁰

En estos primeros meses del régimen republicano sus planteamientos netamente integristas aún debían resultar atractivos para algunos sectores del catolicismo canario, ya que una comisión decidió desplazarse hasta Sevilla con el objeto de conseguir que aceptase presentar su candidatura, cosa que hizo, tras contar con la autorización del obispo de Las Palmas y del arzobispo de Sevilla³⁰¹.

Su programa, hecho público por medio de un manifiesto, se resumía en la defensa “*de la religión, de la familia, de la libertad, de la paz y del orden*”. En lo social se atenía a las soluciones aportadas por la doctrina social de la Iglesia católica³⁰². A pesar de los pocos datos con que contamos sobre su programa electoral³⁰³, su trayectoria anterior permite situarlo, sin temor a equivocarnos, en la órbita del integrismo.

En la circunscripción de Las Palmas, la campaña electoral fue conflictiva. El diario local *El Liberal*³⁰⁴ denunció la existencia de amenazas contra los candidatos de la oposición, por parte

³⁰⁰ LABOA, J. M. *El integrismo...*, p. 78 (no se incluye cita).

³⁰¹ *El Debate*, Madrid, 19/06/1931; *La Región*, Orense, 21/06/1931.

³⁰² *El Debate*, Madrid, 20/06/1931.

³⁰³ No he podido consultar directamente ningún diario católico de Las Palmas, al no disponer de ellos la Hemeroteca Municipal de Madrid y la Hemeroteca Nacional, y he tenido que limitarme a las noticias aparecidas en la prensa católica de la península.

³⁰⁴ *El Liberal* de Las Palmas era un diario independiente que apoyaba la candidatura de Ossorio y Gallardo por esta circunscripción. Las denuncias de este diario sobre las coacciones y amenazas que tuvieron lugar durante la campaña electoral fueron publicadas por *El Debate*, Madrid, el 28/06/1931.

de elementos de la conjunción republicano-socialista local. Afirmaba que el proceso electoral se había desarrollado en una situación de *“falta absoluta de garantías para la libertad del sufragio y la seguridad personal”* en dicha circunscripción. El propio diario fue asaltado por seguidores de la conjunción el día anterior a las elecciones. Como respuesta, los candidatos radicales Valdivia y Rizo, el federal Soriano, Ossorio y Gallardo y el sacerdote Roca Ponsa se retiraron de la lucha electoral³⁰⁵.

Sin embargo, los simpatizantes de los candidatos, al menos una parte de ellos, no llegó a tener conocimiento de su renuncia, o no la respetó, ya que todos ellos obtuvieron votos en la jornada electoral, aunque muy reducidos en comparación con los conseguidos por los candidatos de la conjunción republicano-socialista. Roca Ponsa obtuvo 735 votos, situándose muy por debajo de los 25.169 del último candidato que se hizo con un escaño³⁰⁶.

3.4 El cardenal Segura y Díaz Valdepareas, una candidatura de última hora: Oviedo

En Asturias, la retirada de Acción Nacional de la contienda electoral, tras las agresiones sufridas por los asistentes al mitin del líder liberal-demócrata Melquiades Álvarez en Oviedo, dejó a los católicos sin candidatos. Pero el día anterior a las elecciones apareció publicado en la prensa ovetense³⁰⁷ un manifiesto, firmado por *“un católico”*, en el que se proponía una candidatura que, a juicio del anónimo autor, *“podemos y debemos votar todas las derechas asturianas”*. Afirmaba que había tomado esta iniciativa por considerar *“lamentable y hasta bochornoso”* que los católicos asturianos no tuviesen candidatos a quien votar, y tras haberse cerciorado de que la mayoría de aquellos compartía su criterio.

La candidatura propuesta constaba de siete nombres y tenía por objeto luchar por los puestos de la minoría. Ninguno de los candidatos había sido consultado previamente, pero el autor del manifiesto se mostraba convencido de que *“si resultaban triunfantes aceptarían este*

³⁰⁵ *El Debate*, Madrid, 23 y 28/06/1931.

³⁰⁶ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...* p. 186.

³⁰⁷ *El Carbayón*, Oviedo, 27/06/1931.

sacrificio". Entre los integrantes de esta candidatura se encontraban dos sacerdotes: Julián Díaz Valdeparea y el conflictivo cardenal Segura³⁰⁸.

Tras el anónimo autor del manifiesto podría ocultarse en realidad un grupo de católicos gijoneses, ya que el día anterior a su publicación *Diario de Burgos*³⁰⁹ había dado la noticia de que un grupo de dichas características había acordado presentar la candidatura de Segura por la circunscripción de Asturias. El diario madrileño *Crisol*³¹⁰ afirmaba que ese mismo día había aparecido otro manifiesto en la prensa asturiana, fruto de la iniciativa de un párroco ovetense, en el que se aconsejaba a los católicos conservadores que votasen una candidatura en la que se había incluido al cardenal Segura, los obispos de Malaga y Vitoria, y varios jaimistas.

Las noticias sobre la concurrencia a las elecciones del sacerdote y auditor del Tribunal de la Rota Julián Díaz Valdeparea son anteriores a la publicación del manifiesto. El 24 de junio *El Defensor de Granada* ya había anunciado que Valdeparea presentaría su candidatura con la significación de independiente³¹¹, sin embargo *El Carbayón* no dió ninguna noticia sobre este particular.

La personalidad e ideas políticas del cardenal Segura han sido analizadas por numerosos historiadores³¹². Sin embargo, carezco de datos sobre las de Díaz Valdeparea.

La presentación de la candidatura asturiana de derechas el día anterior a la jornada electoral y el desconocimiento de su inclusión por parte de los candidatos, hicieron imposible la redacción de un programa electoral y la participación en la campaña. Tampoco está claro si,

³⁰⁸ La identificación del cardenal Segura con los postulados del integrismo y el total desconocimiento en relación con la ideología de Díaz Valdeparea, han sido las razones que me han llevado a incluir la candidatura asturiana en este apartado.

³⁰⁹ *Diario de Burgos*, 26/06/1931.

³¹⁰ *Crisol*, Madrid, 29/06/1931.

³¹¹ *El Defensor de Granada*, 24/06/1931.

³¹² Véase la biografía de GARRIGA, R. *El cardenal Segura y el nacional-catolicismo*, Planeta, Barcelona, 1977; y la tesis de MARTÍNEZ SÁNCHEZ, S. *El cardenal Pedro Segura y Sáenz (1880-1957)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2002 (inérita, pero disponible en dspace.unav.es/dspace/handle/10171/6116). Sobre su actuación durante los primeros meses del régimen republicano los artículos de GUTIÉRREZ INCLAN, J. M. "1931. Quema de conventos y caso Cardenal Segura", en *Historia y Vida* 69, diciembre 1973; y de ARBELOA, V. M. "Los esfuerzos de la Jerarquía española por un acuerdo con el Estado en materia religiosa, en 1931", en *Revista Española de Derecho Canónico* XXVI, 1970.

de haber sido informados con antelación, Segura y Díaz Valdeparez hubiesen estado conformes con su designación, ni si a la candidatura le hubiese sido posible en ese caso llevar a cabo una campaña electoral, teniendo en cuenta los percances sufridos por los liberal-demócratas. Lo que sí es seguro es que el arzobispo de Toledo no habría podido participar en ella, ya que había sido expulsado del país por el Gobierno. Quizá la iniciativa de presentarle como candidato tuviese el objeto de conseguir su vuelta a España, amparándose en su condición de diputado, en el hipotético caso de que consiguiese triunfar en las elecciones.

El diario ovetense *El Carbayón*, dirigido por el canónigo Maximiliano Arboleya, mostró escaso interés, por no decir ninguno, por la candidatura derechista, limitándose a insertar el manifiesto de presentación, sin más comentarios.

En Asturias la jornada electoral transcurrió también sin incidentes, pero con una participación más baja que en otras circunscripciones -62,18%. La conjunción republicano-socialista se alzó con el triunfo, consiguiendo doce de los dieciseis escaños en litigio. Los otros cuatro quedaron en manos de los federales-agrarios³¹³.

Los resultados de la candidatura de derechas fueron pésimos. En parte, como consecuencia de la aparición en la prensa, el mismo día de las elecciones, de las cartas de algunos de los candidatos incluidos en ella en las que se decía que dicha candidatura “*casi podía considerarse como una broma*”. El cardenal Segura apareció incluido también en otra candidatura, calificada de humorística por *El Carbayón*, junto a Jose Antonio Primo de Rivera, Torres Escartín, Clemente Puig, el general Martínez Anido y el capitán Doval³¹⁴.

Segura recibió 5.154 votos de un total de 119.244 electores, 20.000 menos que el último candidato que consiguió hacerse con un acta. *Crisol*³¹⁵ aseguraba que el arzobispo de Toledo había obtenido el grueso de sus votos en Oviedo y, sobre todo, en la cuenca minera de Aller y pueblos de los alrededores, debido a la influencia en la zona de la Hullera Asturiana. El sacerdote Valdeparez obtuvo un resultado similar, aunque ligeramente superior: 6.580 votos.

³¹³ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, p. 185.

³¹⁴ *El Carbayón*, Oviedo, 29 y 30/06/1931.

³¹⁵ *Crisol*, Madrid, 29/06/1931.

El cardenal Segura continuó fuera de España durante todo el periodo republicano. En cuanto a Valdeparés, carezco totalmente de datos sobre su trayectoria en este periodo. Sobrevivió a la guerra civil y continuó siendo magistrado del Tribunal de la Rota durante el franquismo. Díaz Valdeparés fue uno de los sacerdotes que avalaron a Jaime Torrubiano Ripoll ante el Tribunal para la Represión de la Masonería y el Comunismo³¹⁶.

4- Las candidaturas frustradas

4.1 Isidro Gomá: Cataluña

En Cataluña se llevaron a cabo gestiones para conseguir una amplia coalición de derechas, similar a la del País Vasco, con vistas a la lucha electoral. Se pretendía la unión de monárquicos, jaimistas, tradicionalistas, Lliga y Derecha Liberal Republicana en torno a un programa que incluiría la defensa de la religión católica y del orden social y la concesión de *“una sana autonomía para Cataluña”*³¹⁷. Entre los candidatos que concurrirían a las elecciones dentro de esa coalición, los diarios católicos señalaron a dos sacerdotes: el obispo de Tarazona, Isidro Gomá, por la circunscripción de Tarragona y el magistral de la catedral de Vich, Lledó, por la de Barcelona³¹⁸. En el caso de Lledó no hemos encontrado ninguna otra fuente que confirme la veracidad de las afirmaciones de la prensa católica; pero sí en el de Gomá.

Al parecer un grupo de tradicionalistas tarraconenses, tras una reunión mantenida en Reus el 17 de mayo de 1931, propusieron al obispo de Tarazona encabezar la candidatura de la coalición por dicha circunscripción. Estaban convencidos de que se trataba de la persona idónea para lograr la unión de los diversos sectores del catolicismo catalán, *“hasta entonces dispersos, e incluso rivales y enfrentados”*, en torno a un programa común. Gomá, en principio,

³¹⁶ Centro Documental de la Memoria Histórica (en adelante CDMH), Masonería B exp.353/18.

³¹⁷ DIONISIO VIVAS, M. A. *Isidro Gomá ante la Dictadura y la República. Pensamiento político-religioso y acción pastoral*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2012, pp. 57-58. Todo lo referente a la candidatura de Gomá y a los objetivos de la coalición proceden de esta fuente, salvo que se especifique lo contrario.

³¹⁸ *Diario de Burgos*, Burgos, 8/06/1931; *El Debate*, Madrid, 9/06/1931; *El Noticiero*, Zaragoza, 9/06/1931; *La Región*, Orense, 12/06/1931.

se negó. De hecho, cuando su candidatura apareció en la prensa no había aceptado aún la propuesta. Sin embargo, ante el entusiasmo con que la noticia fue recibida por el obispo de Barcelona, Irurita, y el apoyo que recibió de buena parte del clero tarraconense, Gomá se replanteó su inicial negativa. Tanto el nuncio Tedeschini como el obispo de Vitoria y el arzobispo de Toledo, vieron con buenos ojos su concurrencia a las elecciones. El arzobispo de Tarragona fue la única voz discrepante, alegando que si era derrotado las consecuencias serían muy negativas. Sin embargo, es muy posible que antipatía que Gomá y Vidal se profesaban desde muy antiguo fuese la principal causa de su rechazo a la concurrencia del obispo de Tarazona a las elecciones. Cuando Gomá solicitó autorización a la Santa Sede para presentar su candidatura a las elecciones, Tedeschini informó favorablemente, mostrándose convencido de que su presencia en el Parlamento sería muy positiva *“tanto per sé intrinseco valore e prestigio, quanto per guidare elementi di ordine e specialmente sacerdoti”*³¹⁹. La Santa Sede dio su aprobación, pero finalmente Gomá no concurrió a las elecciones. Las causas no están muy claras. Según Miguel Ángel Dionisio, la decisión fue del propio Gomá, *“al cerciorarse de que el caríz de las elecciones sería absolutamente político, en un contexto muy enmarañado, con el único objetivo de solucionar el viejo pleito”* de la autonomía catalana, *“lo cual podría comprometer su acción pastoral”*. Sin embargo, en una carta que escribió a Tedeschini³²⁰, y que reproduce Dionisio en su obra, Gomá afirma que fueron los propios organizadores de la candidatura quienes consideraron que no era conveniente la inclusión en ella de sacerdotes, por ese caríz político que veían en las elecciones. Batllori y Arbeloa³²¹ difieren de las dos interpretaciones anteriores y afirman que Gomá siguió decidido a presentar su candidatura como independiente tras el fracaso de las negociaciones para la unión de las derechas catalanas y que fue en este contexto cuando Vidal i Barraquer le aconsejó que no lo hiciera por considerar que sus posibilidades de éxito eran inciertas, motivo por el cual decidió retirarse.

³¹⁹ Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 31/05/1931, y telegrama cifrado de Pacelli a Tedeschini, 2/06/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 452-453.

³²⁰ Carta de Gomá a Tedeschini, 25/06/1931, en DIONISIO VIVAS, M. A. *Isidro Gomá ante la dictadura y la República: pensamiento político-religioso y acción pastoral*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2011, p. 221.

³²¹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 46.

4.2 Galicia

En la circunscripción de La Coruña, la prensa difundió los nombres de tres sacerdotes como posibles candidatos en las elecciones a Cortes Constituyentes: el párroco de Torás, Lamela; el párroco de Noya, Joaquín Sánchez Vázquez; y el capellán de la Armada Paulino Pedret Casado.

Sánchez Vázquez era pontevedrés, pero llevaba más de un cuarto de siglo ejerciendo como párroco rural en el pueblo coruñés de Noya. Aficionado al arte, simultaneaba sus labores sacerdotales con la restauración de monumentos artísticos, como la parroquia de Noya o el monasterio de Cambre; trabajo, este último, por el que mereció los elogios de la Comisión de Monumentos de La Coruña.

En el diario orensano *La Región*³²² se le presentó como posible integrante de una candidatura coruñesa de derechas, pero *Faro de Vigo*³²³ afirmaba que ostentaría la significación de “*republicano-agrario-regionalista*”. Ambos diarios lo consideraban un sacerdote “*muy preparado para las lides político-sociales*” y elogiaban su labor en favor de la cultura y los intereses gallegos. Aunque afirmaban que su candidatura contaba con importantes apoyos, tanto en la comarca coruñesa de las Mariñas como en su Pontevedra natal, Sánchez Vázquez no llegó a concurrir a las elecciones.ç

Lo mismo ocurrió en el caso del sacerdote y abogado Paulino Pedret Casado, una de las figuras más interesantes y prestigiosas del clero gallego. Nacido en 1898, en 1931 ejercía como profesor en la Facultad de Derecho y capellán de la Armada. Estaba muy vinculado a los círculos regionalistas, siendo consejero y asiduo colaborador del Seminario de Estudios Gallegos y de la prensa literaria, científica y política galleguista, como la revista *Logos*³²⁴.

³²² *La Región*, Orense, 17/06/1931.

³²³ *Faro de Vigo*, 17/06/1931.

³²⁴ *Logos* fue una revista escrita completamente en gallego. Comenzó a publicarse en enero de 1931 con el objetivo de aportar la reflexión teológica católica a los problemas socio-políticos de Galicia. Desde sus páginas se difundió la teología europea y el pensamiento más avanzado de su tiempo, pero manteniéndose siempre dentro de la confesionalidad. En ella colaboraron numerosos sacerdotes y

Pedret Casado creía que el clero debía perder el miedo a los avances científicos y adquirir una sólida formación en este ámbito para poder recuperar la posición de vanguardia que mantuvo en otros tiempos y conquistar el respeto de sus enemigos. A su juicio, lo que la Iglesia española necesitaba era un clero culto y moderno capaz de modificar su línea de acción para situarse en consonancia con los tiempos³²⁵.

Era partidario de la instauración de un Estado federal en el que Galicia obtuviese una amplia autonomía y se identificaba con el contenido del anteproyecto de Estatuto elaborado por el Seminario de Estudios Gallegos, aunque criticaba alguno de sus puntos³²⁶. Para Pedret Casado la soberanía popular era *"inalienable e imprescindible"* y afirmaba que *"en la democracia vive la hermosa flor de la esperanza como en ningún otro régimen"*. No se percibe en él rechazo ni desconfianza hacia el régimen republicano y los sistemas parlamentarios, sino todo lo contrario. En junio de 1931, tras la quema de conventos y la aplicación de los primeros decretos secularizadores del Gobierno provisional, se mostraba en desacuerdo con los que opinaban que España no estaba preparada para el establecimiento de una república, y opinaba que el nuevo régimen *"va marchando"*. Pero, en su opinión, la solución de los problemas del país no había que buscarla en las instituciones, sino en el *"heróico y continuo sacrificio de las clases directivas en favor de los necesitados de pan material y espiritual, que tienen perfecto derecho a exigirlo"*.

Se mostraba partidario de la instauración de un impuesto progresivo que gravase en mayor medida las rentas del capital que las del trabajo. En cuanto a los salarios, deberían establecerse atendiendo exclusivamente a las necesidades del trabajador:

"Que la renta del trabajo sea según las necesidades tan solo, y no según las condiciones, que son tantas veces, barreras puestos [sic] por los egoísmos humanos aliados en clases para abusar de las desigualdades naturales de los hombres."

católicos seculares como Otero Pedrayo o Vicente Risco. Acabará vinculándose a la derecha política. CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea. (Análisis histórico y teológico del periodo 1931-36, II República)*, Akal, Madrid, 1978, pp. 498-500 y 505-510.

³²⁵ PEDRET CASADO, P. "Pola cultura relixiosa de Galiza", en *Logos* 8, 1931, p.12. Citado en CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, p. 409.

³²⁶ Todas las opiniones de Pedret Casado que se presentan a continuación proceden de un artículo publicado por éste en *Faro de Vigo*, 26/06/1931.

Aunque aceptaba como inevitables las desigualdades sociales, aspiraba a *“la igualdad posible de los hombres en sus derechos”*. Por ello era partidario de *“regular la propiedad rural de modo que venga a quedar libre de toda carga para el que trabaja”* y consideraba que el Estado tenía la obligación de *“garantizar el trabajo a todos los ciudadanos según sus condiciones y sus necesidades con arreglo a las exigencias de la justicia social”*.

Como puede apreciarse, Paulino Pedret Casado se alejaba considerablemente de los planteamientos políticos y sociales mantenidos por el clero de derechas. Su defensa de la democracia y la autonomía y su exigencia de justicia social lo situaban mucho más cerca de Basilio Álvarez o López-Dóriga, que de Guallar o Gómez Rojí.

Como les ocurrió a los dos primeros sacerdotes, sus relaciones con la jerarquía no debieron ser muy buenas, puesto que afirmaba haber sido *“alejado por la fuerza, del diálogo vivo e instructivo de mis paisanos”*.

Pedret Casado rechazó las proposiciones que se le hicieron para concurrir a las elecciones³²⁷.

4.3 Baleares

Se había barajado la posibilidad de que el sacerdote Antonio Berjón y Vázquez del Real, deán de Menorca, presentase su candidatura por esta circunscripción. El día 26 *La Región* afirmó que dicho clérigo concurría a las elecciones³²⁸, pero su nombre no aparece entre los candidatos proclamados, ni en las listas de resultados, lo que hace suponer que en realidad no llegó a presentarse.

Antonio Berjón³²⁹ nació en Madrid en enero de 1867, aunque *La Región* lo presenta como originario de Orense. Inició sus estudios sacerdotales en el Seminario Conciliar de su diócesis natal y los continuó en la Academia de Santo Tomás de Aquino en Roma, pensionado por el obispo de Madrid-Alcalá. Fue un estudiante brillante, tanto en Madrid como en Roma. En 1896 se graduó como doctor en Filosofía por la Pontificia Academia Romana de Santo

³²⁷ *La Región*, Orense, 20/06/1931.

³²⁸ *La Región*, Orense, 26/06/1931.

³²⁹ AMJ, DGAE, expediente 3338/769. Todos los datos sobre la carrera eclesiástica de este clérigo proceden de dicho expediente.

Tomás de Aquino; en 1897 se doctoró en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana y en Letras Latinas por el Instituto Leoniano del Seminario Romano de San Apolinar. En esta última institución se licenció también en Derecho civil romano y canónico en 1898. El mismo año fue ordenado sacerdote en la Basílica de San Juan de Letran, en Roma. A partir de su ordenación inició una prometedora carrera eclesiástica que se vió truncada por sus conflictos con la jerarquía.

Entre 1898 y 1901 permaneció en Madrid. Hasta 1900 fue catedrático de Derecho público eclesiástico, Derecho romano, Código Civil, Disciplina y Procedimientos Eclesiásticos en el Seminario Conciliar; y capellán mayor del Monasterio de la Piedad Bernarda. En 1900 fue nombrado capellán de honor de la Basílica de Loreto y secretario-redactor de la revista *La Luz Canónica*, que dirigía el canónigo doctoral de Madrid. En 1901 se trasladó a Astorga, como familiar del obispo Vicente Alonso y Salgado, donde permaneció hasta 1906. En 1902 accedió por oposición a una canonjía en la catedral de Astorga. Durante los años que permaneció en esta diócesis ejerció como catedrático de Metafísica, Teología Dogmática y Lengua Hebrea en el Seminario Conciliar; y ocupó diversos cargos de responsabilidad³³⁰. En 1905 fue nombrado capellán de honor del rey, y en 1906 maestrescuela de la catedral de Tarazona por designación real. Entre 1906 y 1911 residió en esta diócesis, donde también ocupó puestos de responsabilidad: gobernador económico, director del Boletín Eclesiástico, etc.

También dedicó una parte importante de su tiempo a la enseñanza. En 1907 fundó el Colegio Politécnico, donde se impartía primera y segunda enseñanza. En él ejerció como director y profesor de Latín, Francés y Dibujo. Por su labor al frente del colegio y sus trabajos pedagógicos obtuvo la medalla de oro en la Exposición Hispano-Francesa de Zaragoza (1908), el gran premio y gran diploma de la Exposición Franco-Española de París (1909), el gran premio de la Exposición del Progreso de Florencia (1909), el gran premio del Gran Concurso Internacional de Méritos de Milán (1909), las palmas de honor de primera clase de la Academia del Progreso de París (1909), etc. A la enseñanza dedicó también uno de sus libros: *Tratado teórico-práctico de las oraciones gramaticales simples de la lengua castellana* (1909).

Se interesó también por la historia, tema al que dedicó algunas de sus obras³³¹. Y debió alcanzar cierto prestigio en este campo, puesto que en 1904 fue nombrado miembro de la Real

³³⁰ Vice-secretario de cámara y gobierno, secretario del obispado, provisor y vicario general, gobernador económico, secretario de cámara y gobierno, secretario de gobierno económico, director del Boletín Eclesiástico, etc.

³³¹ *Nuevo Lucífero para la Historia de la diócesis de Astorga*. (1902) y *Real Monasterio de Carrizo*. (1905).

Academia de la Historia de Madrid. Los estudios teológicos ocuparon asimismo una parte de su producción literaria: *Estudios críticos acerca de las obras de Santo Tomás de Aquino* (1899), *Stus. Thomas et Aristoteles academicam disputationem moderantes*(1903) y *Florilegium sti. Thomae* (1903).

Así pues, Antonio Berjón parecía destinado a desarrollar una carrera eclesiástica brillante y a convertirse en un intelectual destacado. Sin embargo, tras una serie de conflictos con la jerarquía eclesiástica y el Ministerio de Gracia y Justicia, se vio relegado a la isla de Menorca.

En 1911 Antonio Berjón fue nombrado arcipreste de Granada por designación real, oficio que desempeñó hasta 1923. Durante estos años el conflictivo sacerdote Luis López-Dóriga, del que hablaremos en el siguiente capítulo, residía también en dicha ciudad. Es muy probable que Berjón y López-Dóriga se conocieran, pero no he encontrado datos sobre ello.

En 1919 se iniciaron los problemas de Antonio Berjón con el Ministerio de Gracia y Justicia. En noviembre del año anterior había sido nombrado deán de Tuy, pero no tomó posesión en el plazo reglamentario alegando enfermedad. Se le denegó la prórroga que había solicitado y se designó a otro sacerdote para ocupar dicho deanato. Antonio Berjón interpuso un recurso contencioso-administrativo. La sentencia, dictada en diciembre 1923, le dió la razón sólo en parte. Reconoció que tenía derecho a un deanato pero ratificó a Eduardo Nuñez Vázquez como dean de Tuy, por lo que Antonio Berjón debía esperar a que se le asignase otro.

Antes de que se dictase esta sentencia se iniciaron sus problemas con el arzobispo de Granada, Vicente Casanova. Este había concedido licencia a Antonio Berjón para residir en Madrid durante tres meses por motivo de estudios, a petición del nuncio. Parece que en esta época el sacerdote se hallaba interesado en un invento reciente: el teléfono; y estaba organizando su implantación en España. Cuando cumplió el plazo concedido, el sacerdote solicitó una prórroga alegando enfermedad, como en el caso anterior. No le fue concedida y, al no reintegrarse a su puesto en Granada, se le sancionó con la pérdida de su arciprestazgo en noviembre de 1923. Antonio Berjón recurrió la sentencia ante la Santa Sede, pero ésta dio la razón al arzobispo de Granada.

Berjón escribió al ministro de Gracia y Justicia solicitando un deanato en Madrid o Badajoz, pero en febrero de 1924 fue nombrado deán de Menorca por designación real. Allí permaneció hasta su muerte en 1960.

Tampoco llegó a concurrir a las elecciones el magistral de Palma de Mallorca, Antonio Sancho, mencionado como posible integrante de una candidatura de derechas por dicha circunscripción³³².

4.4 Resto de España

Otra candidatura frustrada fue la del canónigo de la catedral de Toledo Ildefonso Montero. La prensa católica lo presentó como posible candidato por Salamanca, pero sin especificar su significación política ni la candidatura dentro de la cual concurriría a las elecciones³³³.

Tampoco llegó a hacerse realidad la candidatura, por la circunscripción de Alicante de los canónigos Hidalgo y Vicente Alemán Mollá, calificado, este último, de social-demócrata por *El Debate*³³⁴.

Vicente Alemán nació en Alicante en 1878. Entre 1889 y 1902 estudió en el Seminario Conciliar de San Miguel de dicha ciudad, obteniendo la calificación de meritissimus en todas las asignaturas. Se ordenó sacerdote en 1901. Ese mismo año fue nombrado catedrático del Seminario de San Miguel. Desempeñó dicho puesto hasta octubre de 1902, más en que tomó posesión de una canonjía en la Colegiata de San Nicolás de Alicante, que había ganado por oposición. En 1906 recibió el grado de licenciado en Sagrada Teología en el Seminario Conciliar Central de Valencia. Murió el 20 de enero de 1947³³⁵.

Del resto de los sacerdotes, cuya candidatura no llegó a cuajar, no hemos encontrado ningún dato.

³³² *El Debate*, Madrid, 9/06/1931.

³³³ *La Región*, Orense, 9/05/1931.

³³⁴ *El Debate*, Madrid, 19/06/1931.

³³⁵ AMJ, DGAE, expediente 2153/5.

III. EL CLERO EN LAS ELECCIONES A CORTES CONSTITUYENTES: LOS CLÉRIGOS REPUBLICANOS

El ministro de Gobernación, Miguel Maura, afirma en sus memorias que el Gobierno mantuvo una actitud de imparcialidad y total corrección a lo largo de todo el proceso electoral¹. Sin embargo, Tusell² puntualiza que, si bien existió esa voluntad de imparcialidad, se produjo una intervención del Gobierno en la confección de las candidaturas de la conjunción republicano-socialista por medio de los gobernadores civiles que en ocasiones superó *“lo habitualmente permisible en un país con instituciones democráticas estables”*. Estos, actuando primordialmente en función de su adscripción política y no del cargo que ocupaban, se encargaron de componer unas candidaturas oficiales que el Gobierno no impuso, pero que *“prefería que existieran”*.

Este tipo de actuaciones, que suponen el mantenimiento de formulas habituales en el sistema electoral caciquil, venían facilitadas por la inexistencia de organizaciones políticas de derechas con capacidad de reacción y por la falta de vertebración que también se daba en los partidos de la izquierda. El mismo Maura reconoce que los partidos republicanos, a excepción del socialista, eran *“una entelequia”*, ya que carecían de programas, de cuadros, y de una masa de afiliados disciplinada y consciente³.

Los mayores problemas para la elaboración de las candidaturas de la conjunción derivaron del peso que pretendían tener en ellas cada uno de los partidos políticos que la integraban, hasta el punto de que en algunas circunscripciones no se llegó a un acuerdo⁴.

La campaña electoral de la coalición republicano-socialista se realizó fundamentalmente a través del mitin, y no redactó ningún manifiesto donde expusiera un programa político

¹ MAURA, M. *Así cayó Alfonso XIII*, p. 319.

² TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 17-34.

³ MAURA, M. *Así cayó Alfonso XIII*, p. 316.

⁴ TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 34-36 y 64.

definido, quizá debido, como señala Fernando de Meer, a la inexistencia de un pacto constitucional previo entre los partidos que la integraban⁵.

Tres sacerdotes se presentaron a estas elecciones como candidatos de alguno de los partidos representados en el Gobierno provisional: Luís López-Dóriga, como independiente en la candidatura del Partido Republicano Radical-Socialista; Basilio Álvarez por el Partido Republicano Radical; y, Tomás Gómez Piñán por Derecha Liberal Republicana. Un ex sacerdote y polémico canonista, Jaime Torrubiano Ripoll, concurrió a las elecciones en una candidatura formada por disidentes de este último partido. Por último, el sacerdote gallego Leandro del Río, vinculado también a Derecha Liberal Republicana, y Jeronimo García Gallego, sin adscripción a ningún partido político, se presentaron como republicanos independientes. De estos seis sacerdotes⁶, que concurrieron a las elecciones con una significación claramente republicana, sólo tres consiguieron alcanzar un escaño: López-Doriga, Basilio Álvarez y García Gallego.

1- Luis López-Dóriga: un deán radical-socialista

El Partido Radical-Socialista se fundó en 1929 por iniciativa de un grupo de antiguos integrantes de Alianza Republicana descontentos con la actitud política de Lerroux, al que consideraban demasiado proclive a pactar con la Monarquía.

Surgió como un partido republicano de izquierdas que propugnaba la instauración de una república democrática y laica de base federal. Su laicismo se traducía en la defensa del sometimiento de la Iglesia a la ley común y en el rechazo de la enseñanza confesional. El federalismo significaba para los radical-socialistas un reconocimiento de la autonomía

⁵ MEER, F. de *La Constitución de la II República. Autonomías. Propiedad. Iglesia. Enseñanza*. EUNSA, Pamplona, 1978; TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, p .65.

⁶ Aunque Torrubiano ya no era sacerdote, he considerado imprescindible incluirlo en la investigación por su lucha en pro de la reforma eclesiástica y por la influencia que sus propuestas tuvieron entre los gobernantes republicanos. Además, pese al interés de sus propuestas reformistas, se trata de una figura prácticamente olvidada por la historiografía.

municipal y regional. Sus postulados en relación con la política social eran muy avanzados, cercanos al socialismo, pero no marxistas⁷.

La base social del partido era de clase media e integraba a un buen número de jóvenes intelectuales. Alfonso Bozzo⁸ le define como partido de “*notables*” por la inexistencia de una personalidad que actuase en él como dirigente y aglutinante. Contaba, por el contrario, con un grupo de personalidades prestigiosas, cada una de las cuales tenía sus propios seguidores. La falta de un líder indiscutible y la diversidad de tendencias políticas que se integraban en su seno - desde “*el reformismo moderado*”, hasta “*el ultra-izquierdismo*”- provocaron innumerables conflictos que culminaron en la escisión del partido en 1933.

En estos momentos iniciales del régimen republicano el partido había experimentado una rápida expansión y aspiraba a convertirse en un gran partido de masas, pero el proceso electoral hizo aflorar algunos de los problemas que caracterizaron a esta agrupación política a lo largo de su breve existencia. Por un lado, la decisión del partido de formar parte de candidaturas en las que se incluían también candidatos de Derecha Liberal Republicana, tuvo como consecuencia la escisión de la agrupación radical-socialista madrileña. Ésta fundó el Partido Radical Socialista Revolucionario, que se presentó a las elecciones al margen de las candidaturas de la conjunción. No fue la única manifestación de indisciplina. En diversas circunscripciones se elaboraron candidaturas radical-socialistas que no habían sido aprobadas por la dirección nacional, lo que le perjudicó en las votaciones⁹.

Como otros partidos republicanos de izquierda, convirtieron en puntos fundamentales de su programa electoral la defensa de la democracia y el laicismo. Para hacer realidad la democracia era necesario eliminar el caciquismo como forma de actuación política por medio de la masiva afiliación de la población a partidos democráticos. El laicismo tenía como fin hacer realidad la libertad de conciencia y acabar con la intolerancia¹⁰. Fernando de Meer¹¹ señala que éste era el único partido que contaba con un programa definido en relación con la cuestión religiosa, cuyos puntos fundamentales eran: total separación Iglesia-Estado,

⁷ AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa en la II República*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, pp. 43-45.

⁸ ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 132-133.

⁹ AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, pp. 71-72; TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, p. 102; VARELA DÍAZ, S. *Partidos y parlamento...*, p. 70.

¹⁰ AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, pp. 75-76.

¹¹ MEER, F. de *La Constitución de la II República...*, p. 59.

sometimiento de todas las Iglesias al poder estatal y completo laicismo de las funciones públicas. En relación con la Iglesia católica defendía la supresión del presupuesto de culto y clero, la denuncia del Concordato y la disolución de las órdenes religiosas.

Este partido, de claro matiz anticlerical, cedió uno de los puestos que se le habían asignado en la candidatura de la conjunción al deán de la catedral de Granada, Luis López-Dóriga. Este hecho, aparentemente insólito, adquiere su lógica por la evolución política y social de este sacerdote, que se había situado en una órbita muy cercana al socialismo. La identificación de López-Dóriga con el modelo estatal y social defendido por los radical-socialistas, que comenzó a ponerse de manifiesto durante la campaña electoral, se hizo más clara a lo largo de los debates constitucionales y tuvo como consecuencia lógica su integración en el partido.

López-Dóriga procedía de una familia de ilustres clérigos por parte materna y de la aristocracia por parte paterna¹². Pasó su juventud bajo la protección de su tío José Meseguer y Costa, obispo de Lérida, en cuyo seminario inició los estudios sacerdotales a los doce años y permaneció hasta 1905, fecha en que su tío fue nombrado arzobispo de Granada¹³.

Fue ordenado sacerdote en Granada entre 1908 y 1909. Parece que ya en estas fechas el comportamiento de López-Dóriga se alejaba bastante de la ortodoxia marcada por la Iglesia católica ya que un hermano de su tío el arzobispo recomendó a éste que no le ordenara debido a sus “*andanzas*” y “*pensamiento*”¹⁴. Esto, en opinión de Ribera Hernández¹⁵, se debía a que Luis López-Dóriga carecía de vocación y su destino sacerdotal le había venido impuesto por el medio familiar. Sin embargo, también podría deberse a que su concepción del

¹² Su madre era sobrina del famoso obispo Costa y Borrás y hermana de José Meseguer y Costa, obispo de Lérida y posteriormente arzobispo de Granada. Su padre pertenecía a una familia aristocrática asturiana. Una biografía más actualizada de López-Dóriga en TEZANOS GANDARILLAS, M. “Luis López-Dóriga (1885-1962): del catolicismo social al republicanismo de izquierdas”, en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. Y TEZANOS GANDARILLAS, M. (coords.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Trea, Gijón, 2013, pp. 22-46.

¹³ *Boletín Oficial Eclesiástico de la Diócesis de Lérida (segunda época)*, Tomos: VII, nº 28, 6/10/1898; XI, nº 20, 4/10/1901; XII, nº 28, 7/10/1902; XIV, nº 27, 7/10/1904; XV, nº 9, 11/04/1905 y nº 26, 9/10/1905.

¹⁴ MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas de la Segunda República en la Iglesia de Granada a través de la prensa local*. Tesina de licenciatura inédita. Facultad de Teología de Granada, curso 1980-81, p. 499.

¹⁵ RIBERA HERNÁNDEZ “Recuerdo de D. Luis López-Dóriga y Meseguer”, en *Vinaroz*, 21/06/1975, p. 9.

sacerdocio se alejaba ya de manera considerable de los rígidos cánones imperantes en la Iglesia católica de su tiempo, lo que no necesariamente debería estar reñido con la existencia de una auténtica vocación sacerdotal.

A pesar de su comportamiento, su tío José Meseguer siguió brindándole su apoyo, lo que le permitió ascender rápidamente en su carrera eclesiástica, aunque en Roma le negasen algunas dignidades porque ya estaban al tanto de su "*actuación socio-política*"¹⁶. En 1917, el nuncio había advertido ya a la Secretaría de Estado del Vaticano sobre "*la personalidad*" de López-Dóriga, a quien su tío quería hacer nombrar obispo auxiliar¹⁷.

Tras la muerte de José Meseguer, en 1920, Vicente Casanova, antes obispo de Almería, pasó a ocupar el cargo de arzobispo de Granada. Casanova, sumamente conservador en el terreno social, no simpatizaba en absoluto con las ideas y el comportamiento de su subordinado, por ello cuando López-Dóriga le pidió que diera informes sobre él al Gobierno para conseguir un cargo en otra diócesis, el arzobispo decidió darlos buenos con el fin de librarse de este conflictivo sacerdote. Pero en Madrid, que no debían estar al tanto de la caída en desgracia de López-Dóriga, creyeron que contaba con las simpatías y el apoyo de Casanova y decidieron nombrarlo deán de la catedral de Granada¹⁸. Con este cargo, que ocupó hasta su excomunión, tocó techo la carrera eclesiástica de Luis López-Dóriga.

Además de ser bien parecido y amante del deporte, López-Dóriga era un sacerdote culto, idealista y de ideas modernas. Su afición por los viajes -cada año viajaba durante un mes al extranjero- tuvo que influir necesariamente en la modernidad de sus ideas y en su evolución intelectual. A diferencia de los sacerdotes de su tiempo, no tuvo reparos en relacionarse con gente de todo tipo. Participó en las tertulias intelectuales que tenían lugar en el carmen de Manuel de Falla y se relacionó con los círculos socialistas, llegando a establecer una estrecha amistad con algunos de sus dirigentes, como Manuel Yudes y Fernando de los Ríos¹⁹. Esta falta de prejuicios a la hora de relacionarse, que escandalizaba a la jerarquía eclesiástica y a un buen

¹⁶ MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas...*, pp. 496 y 500.

¹⁷ Archivo Secreto Vaticano, Nunciatura Madrid (en adelante ASV, NM) 740, f. 152.

¹⁸ MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas...*, p. 504.

¹⁹ MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas...*, p. 500.

número de católicos, era interpretada por otros, como Antonio Jiménez López, jefe de los reformistas, como una manifestación de la modernidad y firmeza de sus creencias:

“Culto, tolerante, incansable propagandista, se ha puesto en contacto con el siglo, aquí, en Granada, manteniendo firme la bandera de la fe católica, no vacila en relacionarse con todo y con todos, sin pueriles miedos, que sólo sienten los que no están seguros de su creencia, para que el sentido religioso y el del siglo se compenetren, sin curarse de aprensiones mojígatas”²⁰

Tampoco su vida personal se atuvo a las normas establecidas por la Iglesia, ya que en repetidas ocasiones transgredió el celibato. Este comportamiento, a pesar de su discreción, llegó a conocimiento de las *“gentes de orden”* granadinas, cuyo repudio aceleró, en opinión de Calero, su radicalización²¹. Tanto su vida privada como sus amistades fueron objeto de denuncia ante la Santa Sede²².

Desde su llegada a Granada López-Dóriga comenzó a trabajar en el campo del catolicismo social, pero sus iniciativas tuvieron poco éxito. Fue consiliario de la Juventud Sindicalista, organización que, según manifestaba uno de sus dirigentes, *“aspira a la posesión del poder político por la clase trabajadora”*. En 1918 fracasó en su intento de crear una *“Liga de los ricos católicos contra el capitalismo”*, proyecto que Calero califica de *“idea ingenua, por nerviosa”*²³. Ocupó también el cargo de presidente de la Confederación Nacional Católico-Agraria local, cuyos sindicatos llevaron una vida lánguida hasta que acabaron desapareciendo. Su actividad en el ámbito del sindicalismo católico también fue objeto de denuncias ante la jerarquía, en las que se le acusaba de querer controlar la acción social católica, marginando a los obreros y agricultores de la dirección de los sindicatos en favor de los sacerdotes, y de manifestar ideas democráticas²⁴. Estas denuncias fueron seguramente la causa de que el

²⁰ *El Defensor de Granada*, 5/04/1915, reproducido en CALERO AMOR, A. M. *Historia del Movimiento Obrero en Granada, 1909-1923*. Tecnos, Madrid, 1973, pp. 282-283.

²¹ CALERO AMOR, A. M. *Historia del Movimiento Obrero...*, p. 284. Discrepo de Calero, sin embargo, en su afirmación de que la transgresión del celibato fue puntual y como consecuencia de una crisis vocacional que sufrió en 1922. Varios años antes, en 1919, López-Dóriga ya había sido denunciado ante la Santa Sede por este comportamiento.

²² Denuncias de Monedero y de Martín Lázaro de 16/04/1919, en ASV, NM 740, f. 152.

²³ CALERO AMOR, A. M. *Historia del Movimiento Obrero...*, p. 283. La labor de López-Dóriga en el campo social está documentado en este mismo libro pp. 283-285.

²⁴ ASV, NM 740, f. 152.

arzobispo Casanova decidiese excluirle de la junta directiva de los Círculos de la Gran Vía en 1922.

Otra faceta de la actividad de López-Dóriga fue la periodística. Colaboró en *Gaceta del Sur*, diario granadino que mantuvo una línea católica progresista hasta 1922, año en que el periódico pasó a ser controlado por la jerarquía y se convirtió en el órgano de prensa del catolicismo más ortodoxo. El hecho de que López-Dóriga, en ese mismo año, hubiese incitado a los tipógrafos de este diario para que secundasen la huelga de electrogasistas, pudo tener relación con la desaparición de sus colaboraciones. Hasta la fecha mencionada, este sacerdote escribió en *Gaceta del Sur* unos artículos titulados “Verdades Evangélicas”, en los que abordaba los problemas sociales desde la óptica del Evangelio y del cristianismo en general²⁵. Su contenido fue duramente criticado desde otro diario granadino *El Defensor de Granada*, representante, en esta época, de las posturas católicas más ortodoxas. Este periódico llegó a pedir la supresión de *Gaceta del Sur* y el destierro de López-Dóriga, quien “con su pernicioso ejemplo, puede producir a cada momento un terrible estado de perturbación y anarquía, que hay que extirpar en absoluto y para siempre a todo evento”²⁶.

Así pues, a la altura de 1922, López-Dóriga, por causa de sus ideas y comportamiento, había echado por la borda una prometedora carrera eclesiástica y se había ganado la enemistad de los dirigentes del sindicalismo y de la prensa católica. Su labor en el campo del catolicismo social le hizo tomar conciencia de la injusticia fundamental del sistema capitalista y de la ineficacia de las fórmulas con que la Iglesia católica española abordaba el problema social. Pero esta toma de conciencia, que también puede encontrarse en otros sacerdotes²⁷, llevó a López-Dóriga mucho más lejos que a la gran mayoría de ellos, acercándole al socialismo.

Al igual que los radical-socialistas, López-Dóriga se había empeñado en construir una teoría socialista en la que la solidaridad sustituía a la lucha de clases como medio para implantar la justicia social. La teoría solidarista de López-Dóriga, a diferencia de la de los radical-socialistas, tenía una honda raíz cristiana basada en la caridad, a la que otorgaba una

²⁵ MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas...*, pp. 502 y 563.

²⁶ CALERO AMOR, A. M. *Historia del Movimiento Obrero...*, p. 284.

²⁷ BENAVIDES, D. *El fracaso social...* En este libro se encuentra bien documentada la incapacidad del catolicismo social español para ofrecer soluciones acordes con la gravedad de los problemas sociales a que se enfrentaba y la toma de conciencia de esta incapacidad por parte de Maximiliano Arboleya y otros sacerdotes.

“dimensión social y obrera”. La superación teórica de la lucha de clases chocaba, sin embargo, con una realidad que parecía hacerla inevitable. En opinión de Calero²⁸, la raíz de las contradicciones y del “drama sacerdotal” de López-Dóriga se encuentra en esta lucha constante por “conciliar el siglo y el sentido religioso”. Se empeñó en realizar un apostolado moderno, comprometido con los problemas de su tiempo, en el seno de una Iglesia que fue incapaz de asumir tal grado de heterodoxia.

Antes de hacerse pública la convocatoria de elecciones a Cortes Constituyentes ya se había comenzado a sugerir en la prensa granadina la conveniencia de que el deán de la catedral, Luís López-Dóriga, presentase su candidatura. Sin embargo, no se planteaba la posibilidad de que acudiese a la lucha electoral como uno de los candidatos de la conjunción, sino dentro de una candidatura católica de derechas²⁹.

En el hecho de que fuese, finalmente, el Partido Radical-Socialista quien cediese uno de los puestos que se le habían asignado en la candidatura de la conjunción al deán granadino pudieron influir diversos factores: por un lado, su larga amistad con el líder socialista Fernando de los Ríos, quien pudo haber influido sobre los dirigentes radical-socialistas granadinos en este sentido; por otro lado, la evolución ideológica de este sacerdote, que se había acercado considerablemente a los planteamientos socialistas y había mantenido estrechas relaciones con elementos pertenecientes a la Casa del Pueblo; por último, tanto su actuación en el terreno social, como su vida personal, le habían atraído la enemistad de la jerarquía eclesiástica y de la derecha católica granadina, por lo que difícilmente hubiesen estado dispuestos a ofrecerle un puesto dentro de una candidatura de esta significación política.

El rechazo que este sacerdote con fama de liberal despertaba en los medios católicos contrastaba con las simpatías que le profesaban la prensa y las organizaciones republicanas de izquierdas³⁰. Disfrutaba también de cierta popularidad entre la población republicana de la capital granadina, como lo prueba el hecho de que fuese vitoreado por los participantes de la procesión cívica organizada en conmemoración del centenario de Mariana Pineda, cuando le

²⁸ CALERO AMOR, A. M. *Historia del Movimiento Obrero...*, p. 283.

²⁹ *El Defensor de Granada*, 29/05/1931.

³⁰ MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas...*, p. 509.

vieron en el balcón de su domicilio³¹. *El Defensor de Granada*, diario republicano de izquierdas³², apoyó y dió publicidad a la candidatura del deán.

La primera noticia sobre la concurrencia de López-Dóriga a las elecciones, como independiente dentro de la candidatura de la conjunción, apareció en el diario republicano granadino el día 12 de junio. Pocos días después, Nicolas G. Domingo, en las páginas de este mismo periódico, definía al candidato como *“un espíritu selecto, una mente privilegiada, un hombre de cultura extraordinaria, un corazón liberal inmenso”*. Se destacaba su larga trayectoria de lucha por la libertad y la justicia, en favor *“del perseguido por la tiranía, del explotado por la injusticia”*, y su republicanismo, haciéndolo derivar de sus creencias religiosas:

*“Como en la Monarquía los ciudadanos no eran libres ni la Justicia Oficial era justa, don Luis, por espíritu religioso, entre otras cosas, abrazó la causa de la República. Desde mucho antes -desde muchísimo antes- del 14 de Abril, el señor López-Dóriga ha sido un republicano entusiasta y convencido. Su voz se ha alzado siempre contra los que creían incompatibles religión y República, contra los que consideraban consubstanciales Monarquía y Religión, contra los que aspiraban a hacer [...] de la Religión un instrumento de dominio y de los pastores de almas sus autoridades oficiales con influencia en los ministerios y bastón de mando en vez de cayado evangélico.”*³³

Después de las elecciones, otro periodista de *El Defensor de Granada*, Fabian Vidal³⁴, volvió a resaltar la figura del deán granadino como *“orador sagrado de mérito indiscutible”*, por haber sido capaz de comprender la compatibilidad entre religión y república y haber *“tenido el valor de proclamarlo con actos, sin miedo a la farisaica gritería de los hipócritas”*³⁵.

³¹ *“Al pasar la manifestación por la Gran Vía, los manifestantes vieron colgaduras rojas en el domicilio del ilustre deán de la Catedral, don Luis López-Dóriga, y esto dio motivo a que muchos manifestantes prorumpieran en vítores al sacerdote liberal, que se hallaba presenciando el paso de la procesión cívica”*. *El Defensor de Granada*, 27/05/1931.

³² Durante el periodo republicano este diario fue órgano de prensa de Acción Republicana. CHECA GODOY, A. *Prensa...*, p. 284.

³³ *El Defensor de Granada*, 12 y 20/06/1931.

³⁴ Fabián Vidal era el seudónimo utilizado por Enrique Fajardo. Este periodista, colaborador asiduo de *El Defensor de Granada*, fue elegido diputado a Cortes Constituyentes por la circunscripción granadina con la adscripción política de republicano autónomo.

³⁵ *El Defensor de Granada*, 7/07/1931.

Otro periódico, esta vez de la provincia, *El Faro de Motril*³⁶, simpatizó también con la candidatura de López-Dóriga y le ofreció su apoyo en la campaña electoral, asegurando que este sacerdote “*cuenta en Granada y provincia con miles de simpatizantes y amigos*”. El diario motrileño asignaba al deán granadino un papel moderador, “*como garantía y control entre posiciones extremas*”, en las futuras Cortes Constituyentes. Esperaba de él la realización de “*una labor henchida del sentido moderno de los problemas palpitantes españoles, pero sin estridencias ni saltos en el vacío*”. López-Dóriga no ejerció en las Cortes el papel moderador que esperaba de él el diario de Motril. Quedó patente, por el contrario, que la “modernidad” de sus planteamientos políticos “*respecto al porvenir de la Iglesia española*” le acercaba más a lo que el diario llamaba “*sectarismos demagógicos de ciertas doctrinas disolventes*”, que a la “*orientación evolutiva*” que el periodista de *El Faro de Motril* le asignaba³⁷.

Durante la campaña electoral, el deán granadino adelantó su postura en relación con algunas de las cuestiones que las Cortes Constituyentes tendrían que debatir³⁸. Se manifestaba republicano, por considerar que este régimen político era el que mejor encarnaba el espíritu democrático, y también partidario de exigir responsabilidades al régimen caído. En relación con la futura ordenación territorial del Estado republicano, se mostraba partidario del Estado federal por la misma razón que en su día alegará en favor del divorcio: “*la Constitución debe, a mi modo de ver, reflejar, con la mayor exactitud posible, la realidad española*”; y esta realidad era, según López-Dóriga, “*multiforme*”.

En cuanto al orden social, sus planteamientos ponen de manifiesto su acercamiento a las soluciones de corte socialista:

“Estimo que el factor principal de la producción es el trabajo y que todos tenemos la obligación de trabajar. El capital y la tierra [...] deben estar al servicio del trabajo. Para que exista un buen orden social es menester que aquéllas ideas lo informen”.

En su opinión, la instauración de este orden social ideal podía hacerse por diversos medios, incluyendo la implantación de un régimen comunista, aunque esta última solución no

³⁶ No he encontrado referencias sobre la línea política del diario motrileño, pero parece situarse en el ámbito del republicanismo conservador.

³⁷ *El Faro de Motril*, 17/06/1931, reproducido en MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas...*, pp. 508-509.

³⁸ *El Defensor de Granada* 20 y 23/05/1931 y 20/06/1931; *El Faro de Motril* 27/06/1931.

la veía factible por el momento. Pero los medios eran sólo *“cosas circunstanciales y accidentales”*, lo realmente importante para López-Dóriga, dado su *“espíritu religioso”*, era *“encontrar la fórmula jurídica para hacer realidad aquella frase que campea en la portada de una venerable y cristiana institución granadina: «Todo para todos»”*. A su juicio, no podía llamarse cristiana a una sociedad que no estuviese regida *“por la Ley, por la Libertad y por la Igualdad, los tres principios que constituyen la raíz de la sociedad según la sociología cristiana”*, porque *“la sociedad es ordenada cuando rige la Ley, tiene dignidad cuando está entronizada la Libertad, es feliz cuando reina la Igualdad”*.

Como solución al problema de la tierra, especialmente grave en la región andaluza, proponía una medida también de corte socialista: *“la socialización de la tierra, desnuda de mejoras”*, junto a otras más cercanas a los postulados del sindicalismo católico, ámbito en el que se había movido durante bastantes años, pero que aparecían también en la propaganda de los candidatos radical-socialistas³⁹: *“cultura agrícola, medios económicos y sociales, crédito agrícola, pantanos, canales, etcetera. Caminos, vías de comunicación”*; medidas, estas últimas, que consideraba fundamentales para *“que los trabajadores de la tierra sepan aprovecharla, puedan aprovecharla y quieran”*. Por último, consideraba necesaria la supresión del acaparador *“que al encarecer la vida produce los graves trastornos del paro forzoso y otros”*.

En cuanto al tema de las relaciones Iglesia-Estado, se mostró partidario de la separación entre ambas potestades, *“pero guardando una relación cordial y de franca amistad”* que permitiese *“solucionar armónicamente cuantos conflictos puedan sobrevenir”*. La relación entre ambos poderes, dado que *“en España hay una mayoría católica”*, debería regularse por medio de un concordato que permitiese a los católicos *“cumplir sus verdaderos deberes religiosos sin molestia ni zozobra para ellos ni tampoco para los demás”*.

Libertad y justicia eran los dos principios básicos sobre los que se apoyaba la ideología política, social y religiosa de López-Dóriga. En consecuencia, la Constitución del nuevo régimen, en su opinión, *“deberá tener el más amplio espíritu de libertad y de sentido social”*.

Como se puede apreciar, los planteamientos políticos de López-Dóriga eran muy similares a los del partido que le había cedido el escaño. Tanto el Partido Radical-Socialista como el clérigo granadino defendían una organización federal del Estado y abordaban la

³⁹ AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, p. 75. Fernando Valera, en el mitin celebrado el 20 de junio en Valencia habló también de la necesidad de organizar el crédito agrícola, crear escuelas técnicas y dotar de instrumental a los trabajadores del campo.

cuestión social desde una óptica muy cercana al socialismo. Coincidían también en su defensa de la separación de la Iglesia y el Estado, aunque en la política religiosa los radical-socialistas planteaban un programa laicista integral que no aparece en las anteriores declaraciones de López-Dóriga a la prensa. Esta omisión no significaba, sin embargo, que el deán granadino sostuviese posturas opuestas a las propugnadas por el grupo radical-socialista, puesto que llegada la hora de tomar postura en la Cámara casi siempre se mantuvo unido a su grupo parlamentario. No es de extrañar, por tanto, que unos meses después de las elecciones tomase la decisión de integrarse completamente dentro del partido.

En Granada, la corrupción y la violencia electoral habían sido habituales en los procesos electorales de la Restauración. Con la instauración de la República, el caciquismo sufrió un rudo golpe en toda la región andaluza. Sin embargo, durante la jornada electoral aún se produjeron algunos incidentes de tipo caciquil, como el de Almadilla, donde un grupo de individuos, sin filiación ni motivación política clara, se apoderó del pueblo. Tras el envío de la guardia civil, el hecho se saldó con un muerto y doce heridos. En la circunscripción de Granada provincia, por la que López-Dóriga presentaba su candidatura, los resultados electorales dieron una clara victoria a la conjunción republicano-socialista. López-Dóriga fue el candidato más votado en tres localidades: Lanjarón, Motril y Orgiva, feudo tradicional del cacique Natalio Rivas, quien obtuvo tan solo 5.000 votos⁴⁰. El porcentaje de participación electoral fue bajo, un 53,18%, votando sólo 60.932 electores de un total de 114.579. El deán granadino obtuvo un total de 55.945 votos, 5.000 menos que el candidato más votado. El resultado hizo posible la presencia de López-Dóriga en las Cortes Constituyentes, al conseguir el penúltimo escaño en litigio⁴¹.

López-Dóriga acabará integrándose plenamente en el Partido Radical-Socialista. Y cuando se escinda⁴² pasará a formar parte del comité ejecutivo del Partido Republicano Radical Socialista Independiente. Este partido se unirá a Acción Republicana para formar

⁴⁰ *El Defensor de Granada*, 30/06/1931.

⁴¹ TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 76, 80, 130 y 174.

⁴² Sobre la escisión del Partido Radical-Socialista véase RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. "La escisión del partido radical-socialista en la Segunda República española", en *Atlántida* VII, 41, 1969.

Izquierda Republicana, en cuyas filas militará también López-Dóriga. Se volverá a presentar a las elecciones de 1933 y 1936, pero en ninguna de las dos ocasiones conseguirá un escaño en el Congreso.

Durante la guerra civil trabajará para el Gobierno republicano y posteriormente se exiliará en México⁴³.

2- Basilio Álvarez: de agitador agrario a lerrouxista

El Partido Republicano Radical, al que el sacerdote Basilio Álvarez se había unido a raíz de la instauración de la República, era el representante del republicanismo histórico. Fundado en 1908, a la llegada de la República era el partido mejor organizado y con mayor número de seguidores, pero sus planteamientos políticos habían quedado desfasados y su organización era personalista, girando alrededor de la figura de Lerroux. En sus inicios fue un partido revolucionario que intentó atraer a sus filas a los sectores obreros anarquistas, pero fue evolucionando hacia posturas más moderadas hasta situarse en el centro del espectro político republicano.

En el periodo que nos ocupa, su base electoral provenía de la clase media baja descontenta y de ciertos sectores de la clase media alta que vieron en este partido un refugio frente a los planteamientos revolucionarios. Era un partido eminentemente pragmático, carente de una doctrina elaborada y coherente. A pesar de sus afirmaciones federalistas, en la práctica se mostró remiso a aceptar los estatutos de autonomía, y en el ámbito social y económico mantuvo una postura conservadora. De su carácter revolucionario inicial solo conservó un radical anticlericalismo, que se mantuvo durante los primeros tiempos del nuevo régimen aunque también acabó moderándose⁴⁴.

En Galicia, los radicales contaban con bastante apoyo social, pero fracasaron en su intento de agrupar a los sectores republicanos de centro-derecha y de convertirse en el partido hegemónico del campesinado. Con el tiempo, el Partido Radical gallego se disolvió como consecuencia de sus contradicciones internas, ya que integraba en su seno tendencias

⁴³ TEZANOS GANDARILLAS, M. "Luis López-Dóriga (1885-1962)...", pp. 42-46

⁴⁴ RUIZ MANJÓN, O. *El Partido Republicano Radical (1908-1936)*. Tebas, Madrid, 1976, pp. 652-685; VARELA DÍAZ, S. *Partidos y parlamento...* pp. 32-33.

muy heterogéneas. La indisciplina y el personalismo fueron también dos rasgos característicos del radicalismo gallego⁴⁵.

Basilio Álvarez⁴⁶ fue, sin duda, el más popular de los clérigos que presentaron su candidatura a las Cortes Constituyentes, ya que al advenimiento de la República, con 54 años, tenía tras de sí una dilatada trayectoria como agitador agrario, periodista, abogado y escritor.

Fue un hombre poco agraciado físicamente -bajo, robusto, de cabello negro y cara pecosa y picada de viruela-, pero de una personalidad arrebatadora. Sus contemporáneos lo definían como un hombre impulsivo, altruista, generoso, valiente, arisco y luchador; un clérigo poco dispuesto a someterse a la disciplina⁴⁷. Arrarás⁴⁸, quien sentía muy poca simpatía por este sacerdote rebelde, hizo de él, sin querer, una hermosa descripción: *“era una tempestad mal envuelta en una sotana”*. Para Jose Antonio Duran⁴⁹ es uno de los personajes más sobresalientes de la Galicia contemporánea.

Nació en 1877 en Orense, en el seno de una familia numerosa. Su padre era herrero, y todos sus hermanos, desde muy jóvenes comenzaron a trabajar en la herrería. Basilio, sin embargo, mostró pocas dotes para la forja y su padre decidió ponerlo a estudiar. Así lo relató él mismo con cierta ironía:

“Mi padre, que había sido herrero, intentó que al igual que mis hermanos lo fuese yo también. Ellos componían y ajustaban expertamente las piezas y disponían su oficio con verdadera suficiencia. Pero yo, en cambio, tan sólo servía para machacar inútilmente el yunque. Era tan negado que mi progenitor un buen día se vio precisado de decirme: «Mira,

⁴⁵ ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 46, 77 y 80.

⁴⁶ Sobre Basilio Álvarez véase también TEZANOS GANDARILLAS, M. “Basilio Álvarez: «Una sotana casi rebelde»”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Hª Contemporánea*, t. 10, 1997, pp. 151-177.

⁴⁷ *Vida Gallega*, 66, 1915, en DURAN, J. A. *Agrarismo y movilización campesina en el País Gallego, 1875-1912*, Siglo XXI, Madrid, 1977, p. 236; DURAN, J. A. *Crónicas 3*, Akal, Madrid, 1981, pp. 209-210 (descripción de Antón Olmet); *La Zarpa*, Orense, 24/06/1924 y descripción de Montero Mejuto en FERNÁNDEZ MUIÑOS, J. *Basilio Álvarez. Acción Pastoral-Social*. Universidad de Comillas, 1977 (trabajo de licenciatura inédito), pp. 144-145.

⁴⁸ ARRARÁS IRIBARREN, J. *Historia de la Cruzada Española*. Datafilms D.L., Madrid, 1984, Vol. III, p. 575.

⁴⁹ DURAN, J. A. *Historia de caciques, bandos e ideologías en la Galicia no urbana*, Siglo XXI, Madrid, 1972, p. 116.

Basilio, hijo, tú no sirves para nada y como además eres tan bruto dedícate a estudiar». Y mis hermanos, tan listos, siguieron en la fragua, y yo, tan torpe, continuo machacando.»⁵⁰

Al terminar el bachillerato, dado que los ingresos familiares eran insuficientes para costearle los estudios universitarios, sus padres lo enviaron al Seminario Conciliar de San Fernando, donde estudió Teología y se ordenó sacerdote en 1902.

Pero al joven Basilio también le atraía la vida militar, y antes de ordenarse realizó el servicio militar en La Coruña. Sus superiores le animaron para que continuase en el ejército, y quizás este hubiese sido su futuro si la fractura de una pierna no le hubiese dejado cojo para siempre, dando al traste con sus posibilidades de hacer carrera en el ámbito militar. Sus años en el cuartel le permitieron también conocer de cerca las consecuencias de la guerra de Cuba, al ser testigo del retorno de los soldados del derrotado ejército español. Esta visión causó un gran impacto a Basilio Álvarez, quien con frecuencia aludió a este hecho a lo largo de su vida, presentándolo como muestra de la incapacidad de los políticos monárquicos españoles.

Tras su ordenación sacerdotal, comenzó a ejercer como párroco rural en Parada de Labiote. Durante estos años combinó las tareas pastorales con la actividad periodística, colaborando con el diario católico-regeneracionista *La Nueva Época*, de inspiración silvelista. Desde sus páginas atacó a los obreros que se organizaban fuera del Círculo Católico y al clero orensano. Ambos padecieron lo que Duran llama “*el chaparrón de sus soflamas doctrinarias*”. Cuando Silvela se convirtió en jefe del Gobierno, el diario instó al sacerdote a moderar sus ataques, y éste decidió poner en marcha su propio periódico, el semanario *La Galerna*. Por estas mismas fechas conoció al periodista Valentín Lamas Carvajal, quien le enseñó el oficio y le ofreció la posibilidad de colaborar en su periódico *El Eco de Orense*. Éste diario era uno de los órganos de expresión del Círculo Católico de Obreros. A través de su labor como párroco rural y de sus colaboraciones periodísticas, Basilio Álvarez tomó contacto por primera vez con los problemas y reivindicaciones del campesinado gallego. El joven clérigo, convertido en “*apóstol y espada*” del catolicismo social, colaboró durante estos años con la campaña en defensa del sindicalismo católico que había puesto en marcha el obispo de Orense, Carrascosa, en connivencia con los sectores patronales, con el fin de impedir el avance del socialismo⁵¹.

⁵⁰ DURAN, J. A. *Crónicas 3*, pp. 202-203 (no viene referencia de la cita).

⁵¹ DURAN, J. A. *Crónicas 3*, pp. 203-207

En 1904, Basilio Álvarez publicó su primer libro, *El cura rural*⁵². Tenía por objeto impugnar la campaña desatada por el diario republicano pontevedrés *La Justicia* contra el pago de los derechos parroquiales por los campesinos. Una parte importante del mismo estaba destinada a poner de manifiesto la precariedad económica en que vivía el cura rural y la abnegación con que ejercía su ministerio. Con esta obra, Basilio Álvarez iniciaba una labor de defensa del clero rural que se convirtió en una constante a lo largo de su vida pública, llevándola hasta las Cortes Constituyentes de la República.

Ya en estos primeros años de sacerdocio, Basilio Álvarez se mostró poco dispuesto a someterse al celibato. Su transgresión del mismo acabó siendo de dominio público en su parroquia y llegó a oídos del obispo de Orense. Ésta parece haber sido la causa de su traslado a Madrid en 1907. En la capital se estableció como capellán del marqués de Urquijo, gracias a las influencias de su amigo Javier Vales Failde, capellán de honor y número del rey. En la gran ciudad Basilio Álvarez se encontró como pez en el agua, porque le permitía guardar la sotana en el armario durante sus horas libres y vivir la vida como cualquier otro ciudadano. Madrid ofreció a este joven sacerdote, bohemio, vividor y travieso, la posibilidad de pasar desapercibido sin sus ropas talares, de acudir a las tertulias y a los cafés, de “vivir a fondo”⁵³. En la capital se produjo también su evolución social y política, alejándose definitivamente de los planteamientos defendidos por la Iglesia oficial.

Durante esta primera etapa madrileña, Basilio Álvarez desarrolló una intensa actividad como periodista. En 1908 comenzó a dirigir la revista *Galicia*, situándola en la línea de los planteamientos antiforistas defendidos por el Directorio de Teis, que en aquellos momentos lideraba la lucha en favor de la redención foral en la región gallega⁵⁴. En 1910 comenzó a dirigir *El Debate*, dándole un sesgo que no fue del agrado de muchos católicos ni de la jerarquía. El propio Basilio Álvarez reconoció que “*las beatas se escandalizaban*” y algunos prelados “*no parecían muy satisfechos de que se publicasen con licencia de la autoridad eclesiástica algunos trabajos*”. Pero el sacerdote estaba orgulloso de haber conseguido que fuese “*el primer diario católico de Madrid que se voceó y se vendió en el arroyo*”, y convencido de que su periódico lo único que hacía era “*poner en circulación lo que el Cristianismo tiene estancado, que es*

⁵² ALVAREZ, B. *El cura rural*. Imprenta de A. Otero, Orense, 1904, p. 8.

⁵³ ÁLVAREZ, B. *Abriendo el surco: Manual de lucha campesina*. Reedición prologada por Duran, Akal, Madrid, 1976 (primera edición La Habana, 1913), pp. 10 y 12; DURAN, J. A. *Crónicas 3*, pp. 208-209.

⁵⁴ DURAN, J. A. *Agrarismo...*, p. 356; FERNÁNDEZ MUIÑOS, J. *Basilio Álvarez...*, p. 41.

*precisamente lo mejor*⁵⁵. Muchos periodistas de esa época valoraron también muy positivamente la labor de Basilio Álvarez al frente de *El Debate*. Fenix, por ejemplo, afirmaba que lo había convertido en “*el periódico más desenfadado, más acometivo [sic] de cuantos en Madrid se publicaban*”; y Pérez Luján lo presentaba como un auténtico renovador del periodismo católico:

“Dio a este periódico una forma nueva de periódico católico, una muestra de lo que esta prensa debiera ser y en vez de pelear como hasta entonces pelearan los católicos, modestamente, comedidamente, mesuradamente, en voz baja, que sólo llegaba a oídos de los amigos, irrumpió acometedor y valeroso por el campo contrario. Provocó a los enemigos, los flageló, los castigó. Cambiando de táctica fue ataque en vez de defensa y trocó las risas desdeñosas con que antes era tratada esta prensa, en imprecaciones de ira, de odio, de dolor.

[...]

*Y el periódico de Basilio Álvarez iba de unos a otros arrugado por veinte manos iracundas y tijereteado por veinte sitios; veinte estocadas que se habían de dirigir al corazón del agresivo papel, veinte mil veces maldecido. ¡Ese tío! ¡Ese curita! ¡Hay que acabar con él!*⁵⁶

A pesar de las radicales y polémicas innovaciones introducidas por Basilio Álvarez, *El Debate* siguió teniendo una escasa difusión. En 1911 fue comprado por *La Gaceta del Norte*, que encargó su dirección a Ángel Herrera, quien cambió completamente la línea del periódico, poniendo, según el sacerdote “*un empeño feroz en exterminar hasta su recuerdo*”⁵⁷.

Durante estos años Basilio Álvarez publicó también varios libros⁵⁸. El más importante de ellos estaba dedicado a la prensa. En *El libro del periodista*, analizaba las distintas partes de que constaba un periódico, señalando el modo en que debía ser tratada cada una de ellas. Fue consciente de la capacidad de la prensa para influir sobre la sociedad: “*el punto de apoyo que Arquímedes precisaba para mover el mundo, es la prensa*”. De ahí su insistencia en la necesidad de que el periodista fuese imparcial en su labor crítica. En su obra dejaba patente la

⁵⁵ ÁLVAREZ, B. *España en crisis*, Do Castro, Coruña, 1989 (primera edición Buenos Aires 1937). Reedición con prólogo y reseña histórica de José Antonio Duran. pp. 120-121.

⁵⁶ FERNÁNDEZ MUIÑOS, J. *Basilio Álvarez...*, pp. 140 y 161-162.

⁵⁷ ÁLVAREZ, B. *España...*, p. 121; GARCÍA ESCUDERO *Historia política...*, Vol. II, p. 423.

⁵⁸ *Por los agros celtas*, Biblioteca Galicia: Vol. I, Madrid, 1907; *Hablando con los santos*, Madrid, 1909.

pobre opinión que le merecía el periodismo católico de su tiempo. Criticaba su excesiva seriedad y su rigidez; su vinculación con las clases acomodadas. Era una prensa aburrida y alejada del pueblo. Basilio Álvarez propugnaba una prensa católica completamente diferente. Entendía que ésta debía ser independiente y ejercer *“una implacable labor crítica”*, subordinándose exclusivamente a la tutela de la ortodoxia. Los periodistas católicos *“estamos obligados a volver nuestra vista a las clases proletarias”*, debían convertir sus periódicos en *“algo así como el campo de experimentación del apostolado, [...] el púlpito de donde salga el ejemplo y la doctrina”*⁵⁹. A juicio de Duran, las ideas de Basilio Álvarez sobre el papel que debía jugar la prensa católica en la sociedad, vistas desde la óptica actual, *“pasan por anticipaciones de comportamientos clericales y líneas posconciliares”*⁶⁰.

En esta primera etapa madrileña se produjo también su acercamiento al mundo de la política, iniciando su trayectoria de agitador agrario. Basilio Álvarez había tomado conciencia de la situación en que se encontraba el campesinado gallego durante sus años de párroco en Parada de Labiote. Pero su vida en Madrid le había puesto en contacto con otro aspecto del problema agrario gallego: la emigración. El enfrentamiento con estas dos realidades fue la causa de su toma de postura:

“Yo sabía del sufrir del campesino cosas que horripilaban, yo sabía del ansia labriega cosas espantosas. Mis andanzas de cura rural por lo más intrincado de la provincia de Orense habían sido para mí una revelación y una fragua. Allí me enteré de lo inaudito de su esclavitud y allí me vigoricé también con el oxígeno de la indignación.

Pero yo no había visto a mis hermanos en su éxodo más penoso, yo no los había visto en la llanura de Castilla cuando un sol implacable retostaba sus sesos y un salario irrisorio coronaba su odisea; yo no los había visto siendo el blanco de los desprecios más groseros ni podía soñar siquiera que para muchos la palabra gallego fuese sinónimo de bestia de carga.

[...]

*Desde entonces [...] pensé que no tenía otra misión en la vida más que ayudar a vindicar mi Patria y mi raza.”*⁶¹

⁵⁹ ÁLVAREZ, B. *Desde mi campo. El libro del periodista*. Imp. J. Pueyo, Madrid, 1912. Reedición, con prólogo y reseña histórica de Xosé Platero, bajo el título *O libro do periodista*. Edicions LEA, Santiago, 1992, pp. 77, 102-103 y 105.

⁶⁰ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, p. 9, introducción de A. Durán.

⁶¹ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, p. 25.

Desde 1907 las asociaciones agrarias gallegas habían comenzado a federarse formando uniones campesinas que reivindicaban la redención, e incluso la abolición, de los foros, y la desaparición del dominio caciquil sobre el campo gallego. Dentro del agrarismo existían dos tendencias: los solidarios, que seguían una línea crítica, cercana a los planteamientos de la izquierda burguesa, pero “*escasamente ruidosa*”; y los partidarios de la creación de un frente agrario único capaz de llevar a cabo una campaña de agitación. Estas dos tendencias se enfrentaron en las asambleas agrarias de Monforte, pero hasta 1912 siempre triunfó la postura de los solidarios. Hacia 1910 todas las tendencias que convivían dentro del agrarismo gallego habían evolucionado hacia posturas redencionistas⁶².

Un año antes, un grupo de intelectuales y políticos gallegos residentes en Madrid, entre los que se contaba Basilio Álvarez, había decidido crear la Liga Acción Gallega. Esta organización surgió con unos planteamientos mucho más radicales que las asociaciones agrarias anteriores y completamente desligada de los ambientes tradicionalistas y eclesiásticos. Basilio Álvarez se convirtió en su principal impulsor y en el director de su revista *Acción Gallega*, en cuyo primer número se publicó el programa de la Liga, redactado también por el sacerdote. El movimiento perseguía los siguientes objetivos: redención de los foros; extirpación del caciquismo; mejora de las comunicaciones; fomento de la industria rural y pecuaria, y protección de la salazonera, vinícola e hidrológica; establecimiento de bancos, cajas de ahorro, cooperativas y montepíos agrícolas; fusión de las asociaciones agrarias; y rechazo de los diputados que no representen las aspiraciones agrarias.

Entraron en contacto con el Directorio de Teis con el objeto de crear un partido político de amplia base popular. Así nació la Liga Agrario-Redencionista, a la que se sumaron también los lerrouxistas y las asociaciones agrarias de carácter antiforal. Su programa se concretaba en la redención de las cargas forales. Basilio Álvarez ocupó una posición preeminente dentro del partido y se convirtió en el principal protagonista de la campaña de agitación agraria iniciada por la Liga en 1910 para apoyar a los candidatos agrarios a las elecciones generales. La militancia agraria provocó la radicalización del sacerdote, que evolucionó del redencionismo al abolicionismo y se acercó a los socialistas. La campaña de agitación agraria de 1910 marcó el comienzo de la fama de Basilio Álvarez como orador y agitador agrario. Pero las asociaciones agrarias desconfiaban de los hombres de Acción Gallega venidos de Madrid, y la campaña se

⁶² DURAN, J. A. *Agrarismo...*, p. 356; DURAN, J. A. *Crónicas 1*, Akal, Madrid, 1974, p. 248; DURAN, J. A. *Crónicas 2*, Akal, Madrid, 1977, p. 140.

saldó con un estrepitoso fracaso. La Liga Agrario-Redencionista se disolvió y el agrarismo gallego quedó más escindido que antes⁶³.

Basilio Álvarez comprendió que, si Acción Gallega quería llevar a cabo una movilización efectiva del campesinado gallego, debía tener un mayor arraigo en la región. En consecuencia, abandonó Madrid para volver a Galicia como párroco rural: *“porque necesitaba el púlpito rural, la tribuna agreste, dar algo de pátina a la campaña”*⁶⁴. El 1 de agosto de 1912 se hizo cargo de la parroquia de Santa Eulalia de Beiro, desde donde preparó la nueva campaña de agitación agraria de Acción Gallega. Ésta se inició con el Manifiesto de Orense, firmado por un grupo de jóvenes periodistas e intelectuales gallegos. Su lenguaje denota claramente que lo principal de su redacción se debía al sacerdote.

El manifiesto denunciaba la situación de crisis, a todos los niveles, en que vivía la región gallega: crisis económica, como consecuencia del *“peso abrumador de los tributos, de la opresión del foro”*, equiparable a la esclavitud porque *“encadena a los hombres y a las tierras”* y abocaba a la emigración a numerosos gallegos; crisis cultural, manifestada en la ausencia de una literatura comprometida con los problemas gallegos y en la anulación y desprecio de *“los caracteres definidores de nuestra personalidad regional”*; crisis política, patente en la ignorancia y el desinterés de los políticos gallegos por los problemas de la región a la que representaban, como consecuencia de la imposición del sistema caciquil; crisis social, evidenciada por la apatía e incapacidad de la sociedad gallega para enfrentarse a sus problemas.

Para cambiar *“este vergonzoso estado de cosas”*, la Liga Acción Gallega anunciaba el inicio de una campaña de mítines agrarios, en los que se predicaría la solidaridad y la rebelión; una rebelión que no rechazaba el recurso al *“empleo de procedimientos violentos”*. Los objetivos concretos que los hombres de Acción Gallega aspiraban a conseguir con su campaña eran: *“la constitución de sociedades de resistencia, con objeto de combatir por todos los medios el caciquismo imperante”*; y recoger *“las aspiraciones del pueblo para formular un programa detallado de lo que debe comprender la política gallega”*, que los diputados gallegos

⁶³ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, pp. 22-25; ÁLVAREZ, B. *Dos años de agitación política (Basilio Álvarez no Parlamento)*. Edición, prólogo y reseña histórica de Marcos Valcarcel, Ed. Do Castro, Coruña, 1991 (reedición del libro *Dos años de agitación política*. Imprenta de la Escuela de Reforma, Alcalá de Henares, 1933), p. 16; DURAN, J. A. *Crónicas 3*, pp. 210, 356-357 y 367; DURAN, J. A. *Agrarismo...*, p. 367 y 372; DURAN, J. A. *Historia de caciques...*, p. 116.

⁶⁴ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, p. 10.

deben comprometerse a defender ante el Gobierno de Madrid. La Liga, por su parte, se comprometía a presionar también al Gobierno para que hiciese realidad dicho programa, “*ya por medio de sus diputados, ya por medio de otros diputados que, sin ser gallegos, brinden su concurso a la «Liga»*”. Para llevar a cabo dichas presiones, el manifiesto contemplaba la creación de una junta central de la Liga en Madrid⁶⁵.

Con este manifiesto se inició la nueva etapa de Acción Gallega, caracterizada por un marcado radicalismo. Basilio Álvarez, con sus incendiarios mítines, se convirtió en el principal protagonista de la campaña. Los hombres de Acción Gallega contaron con la protección de Canalejas, entonces Jefe del Gobierno, quien días antes de ser asesinado dio a conocer un anteproyecto de redención de foros. Esta vez la movilización fue un éxito, llegando a concentrar entre 10.000 y 12.000 personas en los mítines más multitudinarios. El clero rural también estuvo presente en la campaña. Basilio Álvarez era el orador que más entusiasmo despertaba entre la concurrencia, hasta el punto de que en algunas ocasiones los campesinos esperaron en pie más de una hora hasta conseguir que el clérigo les volviese a obsequiar con uno de sus “*cantos de guerra*”, como él mismo los llamaba. Acción Gallega consiguió extender la agitación agraria a zonas que hasta entonces se habían mantenido pasivas, hasta los propios centros neurálgicos del poder caciquil, y consiguió frenar el deslizamiento hacia la derecha que se estaba produciendo en el agrarismo gallego⁶⁶.

A lo largo de la campaña, Basilio Álvarez criticó duramente la situación política española. Manifestó su rechazo al sistema político de la Restauración, basado en el falseamiento de las elecciones mediante la utilización del “*tinglado de las organizaciones donde el cacique acuoso y odiado sabe volcar el censo para execración del sufragio*”. Un sistema político en el que “*los distritos no son otra cosa que feudos, y los electores infelices, miembros de negrada*”; en el que los “*profesionales de la política*” mostraban “*un desprecio soberano*” hacia el pueblo y una ineptitud capaz de “*detener varios siglos el curso del progreso, el avance de la cultura*”. Rechazo también de una política centralista caracterizada por el “*divorcio claro y rotundo entre Madrid y las regiones*”, incapaz de ofrecer soluciones a los problemas gallegos -“*ni una sola ley salió del poder central que fuese beneficiosa para Galicia*”- y responsable de la aculturación de la región:

⁶⁵ DURAN, J. A. *Historia de caciques...*, pp. 351-356 y anexo 3.

⁶⁶ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, pp. 46 y 61; DURAN, J. A. *Historia de caciques...*, p. 370; DURAN, J. A. *Crónicas 3*, p. 279; DURAN, J. A. *Agrarismo...*, p. 362.

“Nos arrebataron nuestro lenguaje dulce y mimoso, nuestras costumbres poéticamente patriarcales, nuestras tradiciones gloriosas, nuestras creencias cristianas y hasta nuestra independencia brava y adusta. Nos uncieron al carro del centralismo.”⁶⁷

Pero los foros⁶⁸ y el caciquismo, considerados por Basilio Álvarez como los dos grandes males de Galicia, fueron las instituciones que concentraron sus más duras críticas:

“Aquí existen millones de hombres honrados que sufren, que han [sic] hambre y sed de justicia, que tienen sobre sus hombros la maldición del foro, que pesa sobre sus frentes el escarnio del cacicuelo y sobre sus conciencias el atraco de su voluntad. Y existe la falange de dilapidadores, la casta reducida de malhechores, la gavilla de verdugos dedicada a hacer juegos malabares con vuestras lágrimas, aquí vive el bando de la opresión.”⁶⁹

Los hombres de Acción Gallega exigían que el Gobierno aprobase un proyecto de redención de foros que permitiese al campesino gallego acceder a la propiedad directa de la tierra, para mejorar su precaria situación económica. Pero era necesario también liberar a la sociedad gallega de la opresión de los caciques *“que hoy esclavizan nuestra amada Patria”*. Basilio Álvarez, en nombre de los hombres de Acción Gallega, se comprometió a dar la batalla al caciquismo *“en todas partes, en la manifestación más insignificante de su vida”*, a hacer públicas *“todas sus infamias”⁷⁰*. El hambre y la falta de libertad, provocados por la política centralista, los foros y el caciquismo, abocaban a los gallegos a la emigración, otro de los grandes males de Galicia denunciado por Basilio Álvarez durante su estancia en Cuba:

“Perdidas por completo las cosechas, roto el intercambio entre gobernantes y gobernados, acuciados por la acción pertinaz del fisco, agarrotados por la usura, sin comunicación para transportar los escasos productos de la tierra, faltos de un proteccionismo necesario, aplastados por el pie del cacique, sostenidos apenas por el agua

⁶⁷ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, pp. 42, 44, 87, 98, 99, 110 y 138.

⁶⁸ En Galicia la estructura de la propiedad agraria se caracterizaba por el dominio del minifundio. La mayoría de los campesinos no eran propietarios, sino arrendatarios. El tipo de contrato predominante era el foro, una figura medieval que, en sus orígenes, además del derecho a la explotación de la tierra a cambio del pago de una serie de derechos o impuestos, conllevaba una relación de dependencia y fidelidad del forero respecto al señor. Con el tiempo el foro se fue convirtiendo en un contrato de arrendamiento a largo plazo y apareció la figura del subforo, un contrato de subarriendo que podía llegar a crear múltiples intermediarios entre el propietario y el campesino que trabajaba la tierra.

⁶⁹ ÁLVAREZ, B. *Abriendo ...*, p. 37 (mitin de Rivadavia)

⁷⁰ *Acción Gallega* 1, 1912, en FERNÁNDEZ MUIÑOS, J. *Basilio Álvarez...*, p. 105.

*que el unto enturbia, perseguidos, vejados con saña loca, no ven otro girón añil que el trozo de mar donde se balancea el barco que ha de traerlos a América.*⁷¹

Pero si era dura la emigración a América, con tintes aún más dramáticos presentaba Basilio Álvarez la emigración interior de los gallegos:

*“Por entre aquéllas llanuras desoladas, bajo el fuego de un sol africano, he vuelto a ver a nuestros labriegos. Y los contemplé hundiendo sus pies en el asfalto, perseguidos, escarnecidos, despreciados por gentes menos honradas que ellos, porque eran menos trabajadores, y los vi hacinados como rebaños de apestados en los trenes de la estación del Norte, y me lloró el alma de coraje y de rabia cuando en los campos que circundan Madrid caían tronchados, asfixiados, rojos como las amapolas que cabeceaban tristemente.”*⁷²

La denuncia del caciquismo, los foros y la emigración, como los tres grandes males de Galicia, fue una constante de la actuación política de Basilio Álvarez a lo largo de toda su vida. La propia sociedad gallega, con su *“mansedumbre secular”*, era en parte responsable de la perpetuación de estas lacras. Los poderes públicos no se ocupaban de los problemas gallegos porque *“no hemos querido tener una sola vez un gesto rudo, ni hemos cerrado los puños, ni hemos levantado los brazos airadamente volviendo los ojos hacia Madrid con rabia”*. Ahora las cosas debían cambiar. Los gallegos debían unirse y luchar por la redención de Galicia. Por ello Basilio Álvarez hizo reiterados llamamientos durante la campaña a la unión de los campesinos dentro de los sindicatos agrarios⁷³.

Los hombres de Acción Gallega instaron a los campesinos gallegos a rebelarse contra su injusta situación, a destruir el sistema caciquil y a reclamar la redención de los foros. Esta rebelión en pro de la redención de Galicia no excluía el recurso a la violencia, en el caso de que los poderes públicos continuasen ignorando sus reivindicaciones. El propio Basilio Álvarez amenazó reiteradamente en sus discursos a los caciques y a los poderes públicos con recurrir a ella:

⁷¹ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, p. 132.

⁷² ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, p. 92.

⁷³ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, pp. 38, 51 y 60.

“Y tengan muy en cuenta aquéllas ansias nuestros gobernantes, porque ahora los labriegos cayeron en muchas cosas que antes ignoraban. Saben que el azadón, al tropezar con la piedra, produce un chasquido trágico, y que la hoz, lo mismo troncha la hierba que sabe poner espanto en el mayoral de la cuadrilla, y que ese fuego que arde en sus pechos, noble como el de las luminarias de la sierra, sirve igualmente para hervir el caldo que para quemar el robledal donde se guarnecen las fieras”⁷⁴

Tras la muerte de Canalejas, la campaña de agitación agraria de Acción Gallega perdió la protección oficial con que había contado hasta entonces. A pesar de ello decidieron proseguir la lucha. Basilio Álvarez viajó a Cuba, a principios de 1913, para conseguir fondos y apoyo político de los emigrantes gallegos. Éstos se mostraron remisos a financiar el movimiento, pero organizaron y sufragaron las actividades propagandísticas del sacerdote en la isla⁷⁵.

Durante estos años Basilio Álvarez fue radicalizando sus posturas. La VI Asamblea Agraria, celebrada en Redondela en octubre de 1915, puso de manifiesto la escisión del agrarismo entre izquierdas y derechas, y la tendencia a concentrarse en la actuación política, abandonando este tipo de reuniones. En ella Basilio Álvarez intervino en defensa de la colaboración con los republicanos de izquierda y los socialistas; denunció la ineficacia de las asambleas agrarias anteriores; y propugnó la revolución como táctica de lucha contra el Gobierno:

“Se impone una repulsa absoluta contra el poder central, llegando hasta la revolución. Y si no os parece bien esta última posición, me allano a variarla de esta forma: donde se dice la necesidad de emplear la violencia, poned el motín, la sonada, la subversión del orden, la revolución en una palabra”

El ala izquierda del agrarismo, en la que se integró Basilio Álvarez, se unió a los sectores republicanos y socialistas, lanzándose a la lucha electoral y reiniciando la agitación agraria bajo el lema abolicionista *“non pagalos foros”*⁷⁶.

Como consecuencia de su actuación política, la relación de Basilio Álvarez con la jerarquía sufrió un proceso de deterioro progresivo, que comenzó en 1912 y culminó con su

⁷⁴ *El Barbero Municipal*, 19/08/1911, en DURAN, J. A. *Historia de caciques...*, p. 264.

⁷⁵ DURAN, J. A. *Crónicas 3*, p. 79.

⁷⁶ DURAN, J. A. *Crónicas 2*, pp. 141-144.

suspensión “a divinis” en 1914⁷⁷. Se le acusaba de no ajustarse a las normas pontificias, ni a las de los prelados españoles; ausentarse de su parroquia sin permiso; hacer declaraciones violentas a la prensa; ser tibio en religión; dar un carácter anarquico a su propaganda; acompañarse de personas no religiosas; atacar el comportamiento de otros sacerdotes; y transgredir el celibato. Basilio Álvarez acusó a los caciques de haber hecho llegar a sus superiores “*palabras y conceptos truncados, para obtener por el engaño una desautorización*”. Estaba convencido de que no existía ninguna incompatibilidad entre su condición sacerdotal y su actuación como agitador agrario: “*como si no fuera una labor altamente cristiana esta santa obra de redención de cautivos*”⁷⁸. Por tanto, hizo caso omiso de las amonestaciones del prelado y de las normas de conducta que éste le impuso, lo que provocó su suspensión. Sus relaciones con la jerarquía mejoraron durante la Dictadura de Primo de Rivera, probablemente porque en este periodo su actuación política se volvió mas moderada. En 1926 se le retiró la suspensión y se reintegró a la Iglesia oficial. Entre 1935 y 1936 parece que Basilio Álvarez abandonó el sacerdocio, pero no he encontrado referencias sobre las causas que lo motivaron.

Basilio Álvarez no solo transgredió las rígidas normas que imponía la Iglesia católica española a sus ministros en el ámbito de la política, también su vida privada fue atípica. Mantuvo relaciones con una mujer, de la que tuvo dos hijos. Y, aunque Durán⁷⁹ dice que en este campo actuó con discreción, sus relaciones parecen haber sido bastante conocidas ya que aparecieron en alguna de las denuncias de que fue objeto ante la Jerarquía. Por otro lado, mantuvo a su hijo como su secretario particular, aunque sin llevar su apellido.

Tampoco mostraba generalmente la apariencia externa de un sacerdote, ya que no solía utilizar sotana. Paradójicamente, como señala Durán⁸⁰, la sotana era un elemento inseparable de su imagen como orador, por ello, mientras fue diputado, tenía una habitación en el Parlamento para ponérsela antes de ocupar su escaño y quitársela antes de salir a la calle. Este comportamiento llamó la atención del cronista parlamentario Arturo Mori⁸¹, quien lo refleja de la siguiente manera:

⁷⁷ BANDE RODRÍGUEZ, GÓMEZ ANTÓN y TAÍN CARRIL *Basilio Álvarez. El redentor del agro gallego*. Caixa Ourense, Orense, 1987. La descripción detallada del proceso en las pp. 20-23.

⁷⁸ *La Tribuna*, Madrid, 19/10/1912, en FERNÁNDEZ MUIÑOS, J. *Basilio Álvarez...*, p. 166.

⁷⁹ ÁLVAREZ, B. *España...*, p. 9, introducción de José Antonio Duran.

⁸⁰ ÁLVAREZ, B. *España...*, p. 9, introducción de José Antonio Duran.

⁸¹ Arturo Mori Sala (1888-1953), periodista, crítico literario y escritor. Redactor jefe de *El Liberal*, en el que tenía una columna fija que se llamaba “Run-Run”. Durante el primer bienio republicano se encargó

“Sólo en alguna otra dependencia descúbrese, de vez en cuando, la sotana de un cura diputado, orador de punto, que llega al Congreso de simple fiel cristiano, entra en la salita en cuestión, agarra el hábito, se lo echa por encima y corre a hacer juego con los demás clérigos que significan en las Cortes el imperativo religioso, sin perjuicio de quitárselo y colgarlo otra vez en el mismo clavo”⁸²

Tampoco era partidario de la tonsura, negándose rotundamente a afeitarse la coronilla, alegando el peligro que suponía para él, dada su condición de diabético⁸³.

A pesar de que, como señala Durán⁸⁴, fue toda su vida *“totalmente a contrapelo de la jerarquía en lo que hace a costumbres, ideas y prácticas sociales”*, Basilio Álvarez mantuvo viva su fe hasta el día de su muerte. En los años del exilio, cuando ya había abandonado definitivamente el sacerdocio, le confesó a su amigo José Nuñez Búa *“que su vida no era edificante, pero hay algo en mí, decía, que permanece incommovible, la Fe”*. Sin embargo, su manera de concebir el apostolado no tenía cabida dentro de los rígidos esquemas de la Iglesia católica de su tiempo. El propio Basilio Álvarez, que en sus inicios parecía abocado a desarrollar una brillante carrera eclesiástica, fue consciente de que su actitud le cerraría toda posibilidad de ascenso, *“por ser el que sigo muy a mi gusto el camino contrario”⁸⁵*. En opinión de Montero⁸⁶, tanto el caso de López-Dóriga como el de Basilio Álvarez *“son ejemplarmente ilustrativos de la estricta disciplina”* de la que hicieron gala obispos y arzobispos, a la vez que reflejan *“la radicalidad del planteamiento eclesial de nuestras clases conservadoras”*. Desde la óptica actual, Basilio Álvarez se nos presenta como un precursor de lo que, décadas más tarde, se llamará *“compromiso temporal”*. De la lectura del Evangelio y del análisis de la historia de la Iglesia católica extrajo la conclusión de que la misión del sacerdote era situarse del lado de los humildes y los oprimidos, luchar por la justicia social. Y así lo manifestó públicamente en sus mitines agrarios:

también de realizar las crónicas parlamentarias. <https://bremaneur.wordpress.com/2012/05/18/el-aliento-profugo-del-instante>.

⁸² Mori, A. *Cronica de Las Cortes Constituyentes*. Vol. IV. *El sistema parlamentario. La justicia. La constitución definitiva*, Pueyo, Madrid, 1932, pp. 506-507.

⁸³ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, p. 12.

⁸⁴ ÁLVAREZ, B. *España...*, p. 9.

⁸⁵ *La Tribuna*, Madrid, 19/10/1912, en FERNÁNDEZ MUIÑOS, J. *Basilio Álvarez...*, p. 164.

⁸⁶ MONTERO, J. R. *La CEDA...*, 1973, p. 142.

“Y al colocarme en este plano, no hago otra cosa más que cumplir con el deber de sacerdote de Cristo, ya que la religión católica, por su abolengo, es gloriosa y divinamente humilde [...]

Al hacer lo que hago, me asomo a la obra gloriosa de los Santos Padres, que por ser insignes y por ser grandes huyeron siempre de serviles claudicaciones.

Cuanto he dicho, y os pueda decir, no es más que un atisbo de lo que yo contemplo deslumbrado en el Evangelio.”⁸⁷

Fue esa concepción de la misión sacerdotal lo que le llevó a denunciar la situación del campesinado gallego y a cuestionar la actuación de la jerarquía católica en este terreno. Por ello, cuando se vio empujado a elegir entre su carrera sacerdotal y su labor político-social, la elección le pareció evidente. Para Basilio Álvarez el sacerdocio desligado del compromiso social no tenía sentido. Por ello no dio a la sanción más valor que el de una mera *“cuestión disciplinaria”* que no podía entenderse como exponente de la pérdida de una fe religiosa *“que es mía, única y exclusivamente mía”*, y en consecuencia *“no puede arrebátarmela la censura de ningún prelado”⁸⁸*.

Fernández Muiños⁸⁹ lo considera un precursor de las doctrinas que, sobre la función social de la propiedad, se difundieron tras el Concilio Vaticano II. Señala para ello las palabras pronunciadas por el sacerdote en la Asamblea de Ribadavia, donde afirmó que el *“santo e inviolable”* derecho de propiedad se hallaba limitado, *“según reza la máxima divina”*, por *“la obligación, que la caridad impone a los ricos, de socorrer a los pobres y a los indigentes”*. Otros autores, como Bande Rodríguez, Gómez Antón y Taín Carril⁹⁰, coinciden también en el carácter anticipatorio respecto al Vaticano II que tuvieron los planteamientos sociales y religiosos de Basilio Álvarez. Pero hacen hincapié en su papel de representante de una teología sincretista que pretendía adaptar la doctrina católica *“al espíritu y la tradición gallegos”*. Y explican las sanciones que recayeron sobre el clérigo como fruto del enfrentamiento entre esta concepción sincretista del catolicismo y *“la teología dogmática del cristianismo uniformista”* que imperaba en la Iglesia católica española de su época. Aunque fue acusado de no dar un carácter religioso

⁸⁷ ÁLVAREZ, B. *Abriendo el surco...*, pp. 50-51 (mitin de Valle Miñor).

⁸⁸ DURAN, J. A. *Historia de caciques...*, p. 242.

⁸⁹ FERNÁNDEZ MUIÑOS, J. *Basilio Álvarez...*, p. 156.

⁹⁰ BANDE RODRÍGUEZ, GÓMEZ ANTÓN, TAÍN CARRIL *Basilio Álvarez. El redentor...*, pp. 38 y 47-48.

a sus campañas de agitación agraria, toda su doctrina emanaba del Evangelio. A lo que sí se negó fue a que tuviesen un carácter confesional, porque era consciente de que esto supondría limitar la base social del movimiento.

Basilio Álvarez no dudó en criticar la vinculación de la jerarquía católica con la Monarquía y las clases acomodadas, pero dejando siempre bien claro que el comportamiento de sus ministros no afectaba a la bondad de la doctrina:

“El pueblo español se apartó un poco de la Iglesia en los últimos tiempos, no obstante la inmensa ternura de su doctrina, porque los eclesiásticos, no sólo nos pusimos al lado de la plutocracia, sino que, abyectos, hemos procurado fundirnos con el aliento de la monarquía.

[...]

Pero la religión no tiene la culpa de los errores de algunos de sus ministros”⁹¹

Criticó también al mundo católico en general por su convicción de que el catolicismo iba inevitablemente unido a la militancia política en el campo monárquico y tradicionalista. Fue uno de los sacerdotes que mucho antes de la llegada de la República intentó deshacer el equívoco de que la condición de católico era incompatible con el mantenimiento de postulados republicanos:

“Nuestro catolicismo prejuzga -entrometiéndose imprudentemente en cosas que debían tenerle sin cuidado- los actos de las instituciones políticas que no rinden tributo a la realeza. Diríase que, amén de ciudadanos católicos, somos forzosamente soldados de las ideas tradicionalistas y auxiliares meritísimos de todas las monarquías.

Y hay que deshacer este equivoco.

[...] *El católico, por el título de serlo, no es republicano ni monárquico. Es buen ciudadano y nada más.*

Nuestra impudicia condúcenos a creer que podemos cubrir nuestras ideas políticas con el pabellón del catolicismo [...]

Si los católicos son sostén de las monarquías, que lo sean porque su condición de exactos cumplidores de las leyes le impone el respeto a la autoridad constituida, pero jamás como aspiración de sus cristianas creencias.

⁹¹ Conferencia en la Asociación de Agricultores de Gijón, 25/04/1931, en ÁLVAREZ, B. *Dos años de agitación política...*, p. 55.

*El catolicismo [...] no debe ser nunca amparador de determinada forma de gobierno. La enemiga de las gentes de la izquierda, [...] está, hasta cierto punto, justificada. Muchas veces no nos aborrecen por católicos, pero siempre tienen que odiarnos por monárquicos. He aquí nuestro mal. Irrogamos a la religión el sambenito de nuestro sentir político, y eso no debe ser.*⁹²

Tras la sanción eclesiástica, Basilio Álvarez marchó de nuevo a la capital, donde, sin abandonar sus otras actividades, se inició en el mundo de la abogacía. Se licenció en Derecho y ejerció su nueva profesión con bastante éxito, ya que, según el mismo contaba, llegó a tener “uno de los primeros bufetes de Madrid”⁹³.

Continuó también con su carrera periodística, fundando, junto con Antón Olmet, el periódico *El Parlamentario* y colaborando en diversos diarios republicanos. En 1920 fundó su propio periódico *La Zarpa*, que se publicó en Orense entre 1921 y julio de 1936. Con este diario, Basilio Álvarez cambió el panorama periodístico de la región gallega. Lo convirtió en el portavoz de aquellos sectores que hasta entonces habían carecido de un órgano de prensa: agrarios, republicanos, nacionalistas y obreristas de inspiración socialista. Contó con brillantes colaboradores, como Risco, Zugazagoitia, Castelao, Otero Pedrayo y otros. Desde sus páginas, Basilio Álvarez impulsó la creación de un frente agrario de clara inspiración socialista⁹⁴.

Durante la Dictadura de Primo de Rivera siguió vinculado a las organizaciones agrarias gallegas, pero, al igual que ellas, mantuvo una actitud de mayor moderación política. Defendió una política pactista con el Gobierno y se mantuvo dentro de los límites del redencionismo legal, debido a la promesa gubernamental de acabar con el caciquismo y a la puesta en vigor de una Ley de Redención de Foros⁹⁵. En septiembre de 1930 Portela Valladares reunió en Barrantes a sus antiguos colaboradores políticos -melquiadistas, lerrouxistas y agrarios-, entre los que se encontraba Basilio Álvarez, con el objetivo de crear un partido moderado de centro-izquierda. El proyecto no llegó a cuajar y, tanto el sacerdote, como el resto de los que

⁹² ÁLVAREZ, B. *Desde mi campo...*, p. 104.

⁹³ ÁLVAREZ, B. *España...*, p. 27.

⁹⁴ ÁLVAREZ, B. *Desde mi campo...*, pp.13-14; DURAN, J. A. *Historia...*, p. 117; FERNÁNDEZ MUIÑOS, J. *Basilio Álvarez...*, p. 48; PORTELA VALLADARES, M. *Memorias*. Alianza, Madrid, 1988, p. 34.

⁹⁵ CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, pp. 36-37.

participaron en él, se encontraron descolocados políticamente a la llegada de la República. Buena parte de ellos acabó engrosando las filas del Partido Radical⁹⁶.

Basilio Álvarez fue un hombre inteligente y polifacético, un personaje controvertido y no exento de contradicciones. Fue un incansable fundador y director de periódicos y un periodista innovador. Creó un nuevo género periodístico los “zarpazos”, de rasgos ágiles y rápidos, con los que el combativo e implacable sacerdote fustigó o ridiculizó a todo aquel que consideró merecedor de sus críticas. Intentó convencer al periodismo católico de la necesidad de modernizarse, de ser más ágil e incisivo, más popular. Pero “La Buena Prensa”, no sólo no aceptó sus sugerencias, sino que le hizo objeto de las más duras críticas. En cambio, fue un periodista respetado en los medios liberales y republicanos, que le abrieron las páginas de sus diarios⁹⁷.

Como orador, configuró un estilo retórico sin precedentes y su fama traspasó los límites de la región gallega, extendiéndose por toda la península. En sus discursos utilizaba un lenguaje barroco y culto, lleno de metáforas. Convirtió el fuego, la hoz y la sangre en símbolos de la movilización agraria. En su oratoria recurrió también reiteradamente a los símbolos religiosos -credo, predicación, oración...- y, al igual que López-Dóriga, identificó al Cristo crucificado con el pueblo:

“Fue preciso que atado de pies y manos el pueblo, nuestro generoso pueblo gallego, y en el momento que lo iban a crucificar, en su mismo estertor, se agitase en convulsión aterradora hasta romper sus ligaduras.”⁹⁸

Basilio Álvarez fue un orador carismático, un auténtico “pico de oro”, capaz de sobresalir en una época en que abundaban los grandes oradores, y de entusiasmar, tanto a las gentes humildes, como a las que se movían dentro de los círculos de mayor nivel cultural⁹⁹.

⁹⁶ PORTELA VALLADARES, M. *Memorias*, pp. 37 y 41.

⁹⁷ ÁLVAREZ, B. *Desde mi campo...*, p. 8; CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, p. 195; DURAN, J. A. *Historia...*, pp. 194-195.

⁹⁸ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, p. 103.

⁹⁹ ÁLVAREZ, B. *Abriendo...*, pp. 7-8 y 11; DURAN, J. A. *Crónicas 1*, p. 251; DURAN, J. A. *Historia...*, p. 77.

Como político, consiguió despertar de su letargo a los campesinos gallegos, que le vieron como “*el redentor tantos siglos esperado, creyeron en él y le siguieron religiosamente*”¹⁰⁰. Contribuyó también a despertar la conciencia política de los jóvenes intelectuales gallegos de su tiempo, que aprendieron de él la vía de la rebelión y apoyaron sus campañas de agitación campesina¹⁰¹.

Tuvo menos éxito, en cambio, en la difícil empresa de compatibilizar su carrera sacerdotal con el compromiso social. El hecho de que un clérigo instase públicamente a la rebelión era algo insólito en aquella época y además hacía aún más peligrosas sus arengas. No es de extrañar, por tanto, que provocase la alarma de las autoridades civiles y eclesiásticas.

El Partido Republicano Radical tenía diversas razones para integrar en sus filas a Basilio Álvarez: en primer lugar, fue una práctica común del partido a nivel estatal la presentación de candidatos que contaban con influencia personal en la circunscripción correspondiente¹⁰², y Basilio Álvarez, a raíz de las campañas de agitación agraria desarrolladas por la Liga Acción Gallega en las primeras décadas del siglo, se había convertido en una especie de mito político en Galicia; en segundo lugar, los radicales basaban su propaganda en el mitin, y este sacerdote era un excelente orador cuya fama había rebasado el ámbito regional; por último, lideraba una serie de asociaciones agrarias que, aunque estaban en decadencia, podían ser utilizadas por el partido para sus propósitos de expansión en el ámbito rural gallego¹⁰³.

Menos claras aparecen las razones que impulsaron a Basilio Álvarez a vincularse al Partido Radical. Portela Valladares, amigo y compañero del sacerdote en sus campañas de agitación agraria, lo explica en sus memorias como una “*claudicación*” con el fin de hacerse un

¹⁰⁰ VILANOVA *Los gallegos en la Argentina*, Centro Gallego, Buenos Aires, 1966, Vol. II, p. 2, en ÁLVAREZ, BASILIO *Desde mi campo...*, p. 11.

¹⁰¹ ÁLVAREZ, BASILIO *España...*, p. 24.

¹⁰² TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, p. 110.

¹⁰³ ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 134 y 229. Los sindicatos y asociaciones agrarias orensanas se habían desligado en gran medida de la influencia basilista, acercándose a los socialistas o a los sectores republicanos de izquierda. A pesar de ello, en los primeros tiempos del régimen republicano, seguía manteniendo su liderazgo en la Confederación de Agricultores Gallegos de la provincia de Orense, organización que se mantuvo dentro del ámbito político del radicalismo.

hueco en el campo político republicano tras el fallido intento de crear un partido político de centro-izquierda en 1930¹⁰⁴. También Carballo y Magariños consideran que los planteamientos políticos del sacerdote, cercanos al socialismo y al galleguismo, se hallaban muy distantes de los defendidos por los radicales¹⁰⁵.

Estos habían apoyado la movilización agraria de 1910, sumándose a la Liga Agrario-Redencionista. Cuando, en 1913, Lerroux viajó a Galicia no llegó a entrar en contacto con Basilio Álvarez, ya que el sacerdote se encontraba en Cuba. En esta época los radicales debían haberse desvinculado del movimiento agrario liderado por el cura de Beiro, puesto que algunos diarios gallegos acusaron al líder radical de haber viajado a Galicia, a instancias de los caciques gassetistas, con el fin de impedir la entrada de Basilio Álvarez en sus dominios pontevedreses, y el mismo sacerdote afirmó que Lerroux se entendía con el marqués de Riestra¹⁰⁶. Según cuenta el mismo sacerdote, fue en 1917 cuando entró en contacto con los radicales, a raíz de la preparación del movimiento revolucionario de agosto. Estas relaciones le llevaron a la cárcel Modelo de Madrid, donde su *“prosapia lerrouxista adquiere su expresión”*¹⁰⁷. Pero no existen referencias sobre una relación estrecha ni estable entre los radicales y Basilio Álvarez hasta abril de 1931, en que presidió, junto al líder radical pontevedrés Emiliano Iglesias, el IV Congreso Regional Agrario de Porriño¹⁰⁸. En este congreso, las asociaciones agrarias asistentes, vinculadas al republicanismo federal, eligieron a Basilio presidente regional¹⁰⁹.

Basilio Álvarez se presentó a las elecciones por dos circunscripciones, la de Orense, designado por el Partido Republicano Radical, y la de Pontevedra, elegido por la Federación Agraria de Tuy. En Galicia, el enfrentamiento entre Federación Republicana Gallega-Organización Republicana Gallega y los radicales dificultó la formación de las candidaturas de

¹⁰⁴ PORTELA VALLADARES, M. *Memorias*, p. 37. Señala Portela Valladares que muchos de los que habían participado en el pacto de Barrantes se integraron tras la instauración de la República en el Partido Republicano Radical.

¹⁰⁵ CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, p. 503.

¹⁰⁶ DURAN, *Crónicas 2*, pp. 174-181.

¹⁰⁷ *La Zarpa*, Orense, 19/06/1931. En ÁLVAREZ, B. *Dos años...*, p. 18.

¹⁰⁸ ÁLVAREZ, B. *Dos años...*, pp. 21-22 (Introducción de Marcos Valcarcel).

¹⁰⁹ BANDE RODRÍGUEZ, GÓMEZ ANTÓN y TAIN CARRIL *Basilio Álvarez. El redentor...*, p. 6.

la coalición republicano-socialista. En Orense se consiguió elaborar una candidatura integrada por radicales y socialistas, debido a las presiones de las organizaciones agrarias vinculadas a ámbos partidos, de la que formó parte el sacerdote Basilio Álvarez. En Pontevedra, sin embargo, se produjo una escisión dentro del radicalismo y del agrarismo que tuvo como consecuencia la aparición de una multiplicidad de candidaturas, de tal modo que un candidato podía aparecer en varias de ellas, como fue el caso de Basilio Álvarez.

El Congreso Provincial Agrario de Lavadores puso de manifiesto la división existente en el seno del agrarismo pontevedrés a la hora de elegir los candidatos para las elecciones. Se tomó el acuerdo de que los representantes agrarios concudiesen a las elecciones en coalición con los republicanos y los socialistas, siempre y cuando se reservasen cuatro puestos a los agrarios en la candidatura. En caso contrario presentarían su propia candidatura a las mayorías. Por tanto, se procedió a la elección de nueve candidatos. Basilio Álvarez, propuesto por la federación de Tuy, fue el segundo candidato más votado. Sin embargo, algunas federaciones se opusieron a la elección del sacerdote, y al conocerse el resultado de la votación se organizó un enorme tumulto. El centro agrario de Lavadores hacía responsable a Basilio Álvarez de la desunión existente en el agrarismo pontevedrés y consideraba que debía abandonar las filas agrarias¹¹⁰.

Algunas federaciones se desligaron de los acuerdos tomados en el Congreso de Lavadores: la de Puenteareas, considerando que la elección de los candidatos había sido amañada, optó por designar su propio representante; la de Castrelos decidió apoyar la candidatura republicano-socialista, por parecerle más demócrata; y la de Tuy siguió apoyando la candidatura de Basilio Álvarez, dejándole en libertad para establecer las coaliciones que considerase convenientes, convencida de que el sacerdote defendería adecuadamente *“las democráticas aspiraciones del agro gallego”*¹¹¹.

El Congreso de Lavadores eligió un comité para negociar con los republicanos y los socialistas la formación de una candidatura de coalición, pero estos grupos no mostraron interés por dicha unión. Los agrarios de Lavadores acabaron presentando una candidatura solo para las minorías que tomó el nombre de agraria-radical¹¹².

¹¹⁰ *Faro de Vigo*, 16 y 17/06/1931.

¹¹¹ *Faro de Vigo*, 17, 21, 23 y 27/06/1931.

¹¹² *Faro de Vigo*, 17/06/1931.

La candidatura que la coalición republicano-socialista presentó para los puestos de la mayoría, estuvo integrada por socialistas, miembros de la Federación Republicana Gallega y el radical Emiliano Iglesias. El Partido Republicano Vigués, sin embargo, afirmaba que Emiliano Iglesias había sido expulsado de la organización liderada por Lerroux y que la única candidatura autorizada por éste era la de Alianza Republicana, en la que se incluían los nombres de Concepción Alfaya, Amado Garra, Ramón del Valle Inclán y los sacerdotes Basilio Álvarez y Leandro del Río, pero este último no aparecía en los anuncios propagandísticos de la candidatura que se difundieron desde las páginas de *Faro de Vigo*¹¹³. Dos de los candidatos habían sido elegidos por federaciones agrarias, Basilio Álvarez por la de Tuy y Amado Garra por la de Puenteares. Alianza Republicana tenía la intención de añadir otros nombres a los antes mencionados para formar una Candidatura Radical Agraria con galleguistas -Paz Andrade, Castelao y Cabanillas-, y los representantes agrarios designados por el Congreso de Lavadores -Salgado, Viñas y López Varela-. Estos últimos, sin embargo, rechazaron la coalición y declararon que su intención era concurrir a las elecciones en solitario. Basilio Álvarez apareció también formando parte de una Candidatura de Selección Republicana, de origen desconocido, junto con el sacerdote Leandro del Río, los galleguistas Castelao, Paz Andrade y Cabanillas, el agrario José Curbera y los radicales Amado Garra y Concepción Alfaya¹¹⁴.

En la circunscripción de Pontevedra, Basilio Álvarez desarrolló su campaña electoral en el distrito de Tuy, donde conservaba aún su prestigio entre las organizaciones agrarias. También participó en el mitin de Alianza Republicana, organizado por el Partido Radical Vigués, que tuvo lugar en el teatro Tamberlick de Vigo. En este acto el sacerdote dedicó su intervención a exponer la situación que se había creado en Galicia por la suspensión de las obras del ferrocarril Zamora-Orense-Coruña¹¹⁵. La candidatura de Alianza Republicana se presentó a los electores como la única avalada por Lerroux para la circunscripción de Pontevedra. Su programa se resumía en los siguientes puntos: *“evitar la ruina de la Hacienda”*; *“contener la revolución en acecho”*; *“encauzar las energías productoras del país, reconstituyéndole económicamente”*; *“levantar su crédito en el extranjero”*; *“laborar por la paz y el orden”*.

¹¹³ *Faro de Vigo*, 24 y 28/06/1931.

¹¹⁴ *Faro de Vigo*, 26, 27 y 28/06/1931.

¹¹⁵ *Faro de Vigo*, 11 y 27/06/1931.

Afirmaban que su líder, Lerroux, era *“el hombre en quien derechas e izquierdas tienen en esta hora puestas sus esperanzas de salvación de la patria”* y que contaba con el *“consenso unánime del pueblo”* para convertirse en el jefe del Gobierno cuando las Cortes se constituyesen¹¹⁶.

En Orense, el diario de Basilio Álvarez, *La Zarpa*, se encargó de difundir la candidatura y la campaña electoral del sacerdote, así como la de sus compañeros de partido¹¹⁷. En el diario orensano *La Región*, la primera noticia que aparece sobre ella se refiere al mitin organizado por el Partido Radical en el Teatro Losada de la capital¹¹⁸. En este acto, en el que también participaron Abad Conde, Edmundo Estevez y Antonio Buján, Basilio Álvarez elogió la figura de Lerroux, al que calificó como un *“político nato”*, y al Partido Radical, al que consideraba un símbolo de *“la serenidad de la Patria y la grandeza austera del procedimiento”*. Pero advirtió también que, a pesar de su admiración por Lerroux y del acatamiento de su jefatura, seguiría siendo, ante todo, un agrario gallego:

“Este homenaje mío -dice- no arranca mi significación de agrario. Agrario seré mientras mi vida aliente, y ese será además el sudario que llevaré a la tumba. Porque dar mi sangre por Galicia supone poco; entregarme con espíritu y alma no me parece nada”

Como se puede apreciar, la oratoria de Basilio Álvarez no había perdido nada del barroquismo y del apasionamiento que le dió fama de orador en sus tiempos de agitador agrario. Sin embargo, había cambiado. La edad o quizás las nuevas circunstancias políticas, habían atenuado su rebeldía. Antes -decía- *“en vez de construir, en vez de edificar, ponía en mis ideas todo el odio”*, ahora, por el contrario, *“yo no puedo ser más que un constructor”*.

¹¹⁶ *Faro de Vigo*, 28/06/1931.

¹¹⁷ Ni la Hemeroteca Municipal de Madrid ni la Hemeroteca Nacional cuentan con ejemplares de este diario anteriores a 1933. Por ello he tenido que limitarme a consultar el diario católico orensano *La Región*, el cual se ocupó de difundir y apoyar a los candidatos de la derecha y dedicó muy poco espacio a Basilio Álvarez.

¹¹⁸ *Faro de Vigo*, 19/06/1931; *La Región*, Orense, 19/06/1931. Antes del mitin se celebró un banquete en honor de Abad Conde, al que asistieron Basilio Álvarez y el sacerdote Andrés Nogueira Fox. Este último, párroco de Vereá, había tenido contactos con Acción Gallega a raíz de su campaña de agitación agraria. Fue uno de los organizadores del mitin que tuvo lugar en Bande el 26 de enero de 1913, en el que intervino Basilio Álvarez. En aquella época se decía que contaba con el apoyo de ciertas familias de notables, pero también de ciertos grupos de oposición. Por tanto sería interesante averiguar su trayectoria política. Nota de Durán en ÁLVAREZ, B. *Abriendo el surco...*, p. 75.

En cambio, no había modificado durante estos años su rechazo del centralismo, mostrándose partidario de una organización estatal de tipo federal “*en su concepción más amplia*”, por considerar que “*España se compone de regiones y que cada una de ellas tiene un carácter peculiar, constituyendo verdaderas nacionalidades*”. Su postura coincidía con la defendida por el Partido Radical a lo largo de esta campaña electoral. Incluso uno de sus dirigentes, Abad Conde, en el mitin del Teatro Losada, se mostró partidario del establecimiento del Estado Gallego. Posteriormente los radicales abandonaron sus postulados federalistas y se opusieron al estatuto de autonomía, pero Basilio Álvarez no modificó su postura ante esta cuestión.

En el ámbito social sus planteamientos son mucho más vagos. Se percibe en él una nostalgia del pasado: admiración por la organización gremial, con la que “*el obrerismo alcanza su máximo esplendor*”, y rechazo de las innovaciones tecnológicas, que han supuesto en el mundo laboral la sustitución del hombre por la máquina, dando lugar al paro forzoso. Rechazo, también, del sistema capitalista, que “*aumenta la riqueza a costa de la miseria; la superproducción a costa del hambre*”; y admiración por el régimen comunista instaurado en la Unión Soviética, al ser el único “*que ha hecho cumplir el axioma de «el hombre tiene derecho a la vida», derecho que hoy niegan las sociedades modernas*”. Señala lo que rechaza de la sociedad de su tiempo, pero no aparece ninguna propuesta sobre el modelo de relaciones laborales y sociales que propone, ni sobre los medios que considera más idóneos para establecerlo. Aparece en él un punto de acercamiento a López-Dóriga: la toma de conciencia de que la caridad debe adquirir una dimensión social y obrera fundiéndose con el concepto de justicia: “*han llegado los tiempos en que la caridad tiene que adquirir acentos de justicia*”¹¹⁹. En estos dos sacerdotes aparece una fusión tal de los conceptos de justicia y caridad, que el segundo acaba convirtiéndose en la exigencia moral que el Evangelio impone a los católicos de hacer realidad la justicia social en la sociedad civil¹²⁰.

¹¹⁹ *La Región*, Orense, 18, 19 y 26/06/1931; ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 79-80. Basilio Álvarez participó en la Asamblea de La Coruña, el 4 de junio de 1931, donde se aprobó el Estatuto de autonomía gallego. *Faro de Vigo*, 5/06/1931.

¹²⁰ Ver las declaraciones de López-Dóriga en *El Defensor de Granada*, 20 y 23/05/1931 y la obra de CALERO AMOR, A. M. *Historia del Movimiento Obrero...*, pp. 283-285.

Basilio Álvarez participó también en los actos de propaganda electoral organizados en la provincia orensana por su partido. La prensa se hizo eco, por ejemplo, de su intervención en dos mítines, en Castro Caldelas y Trives, junto a sus compañeros de candidatura Justo Villanueva, Edmundo Estevez y Manuel Martínez Risco¹²¹.

En Galicia la campaña electoral se vio alterada por el anuncio de la suspensión de las obras del ferrocarril Zamora-Orense-Coruña. Basilio Álvarez siempre había mantenido la necesidad de mejorar las comunicaciones entre Galicia y el resto de España, para poner fin a una de las causas del aislamiento y la falta de desarrollo económico gallego. La medida tomada por el Gobierno originó una campaña de protesta que se extendió por toda la región gallega. Se llegó incluso a plantear que si no se reiniciaban las obras los candidatos gallegos no concurrirían a las elecciones. Basilio Álvarez intervino en diversos mítines en favor del ferrocarril y manifestó su intención de retirar su candidatura si el pueblo gallego acordaba abstenerse en las elecciones como medida de presión. Por fin el Gobierno acordó continuar las obras y las elecciones se llevaron a cabo con normalidad¹²².

En Galicia, la llegada de la República no supuso el desmantelamiento del sistema caciquil. Las manipulaciones electorales, propias de la política personalista del régimen anterior, estuvieron presentes en las elecciones a Cortes Constituyentes. El fraude más frecuente fue la manipulación de las actas electorales, en la que tomaron parte tanto los caciques tradicionales como los representantes del Gobierno. Aunque sólo se anularon las actas de la circunscripción de Lugo, Tusell¹²³ considera muy posible que las elecciones fuesen simuladas en la mayor parte de la geografía gallega. En cuanto a los resultados, este mismo autor afirma que el voto estuvo *“mucho más orientado por razones personalistas que por motivaciones ideológicas”*. La Federación Republicana Gallega, con 16 diputados, fue el partido más votado. El Partido Radical se situó en segundo lugar. Mientras que los socialistas y la derecha obtuvieron una representación muy inferior a su peso real en la sociedad gallega¹²⁴. Esta región fue la única donde la lucha electoral enfrentó en una misma circunscripción a sacerdotes de diferentes ideologías: Basilio Álvarez tuvo como oponente político al

¹²¹ *Faro de Vigo*, 25/06/1931.

¹²² *Crisol*, Madrid, 27/06/1931; *Faro de Vigo*, 14, 17, 26, 27 y 28/06/1931.

¹²³ TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 75, 145, 147 y 150.

¹²⁴ ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 116 y 254.

independiente Leandro del Río en Pontevedra, y a Mariano Vidal y González Refojo, candidatos de la derecha por Orense.

En la circunscripción de Pontevedra, el día de las elecciones se produjeron algunos incidentes violentos, como el asalto a un colegio electoral en el pueblo de Bueu o la prohibición de entrar en la localidad de Rodeiro a los interventores nacionalistas. Sin embargo, la mayor parte de las denuncias estuvieron relacionadas con el fraude del escrutinio. Se denunció la simulación de las elecciones en diversas localidades, y las actas de Pontevedra fueron objeto de discusión en el Congreso, pero los resultados fueron dados por buenos. En esta circunscripción, Basilio Álvarez concurrió a las elecciones dentro de la candidatura de Alianza Republicana, que aspiraba a conseguir los puestos de las minorías, en pugna con el sacerdote Leandro del Río que se presentó en solitario. La candidatura republicano-socialista se alzó con el triunfo. Ninguno de los dos sacerdotes, muy igualados en número de votos, consiguió hacerse con un escaño. Basilio Álvarez obtuvo 15.705 sufragios de un total de 73.364 votantes efectivos, situándose a menos de 4.000 votos de diferencia del último candidato que consiguió un acta en esta circunscripción. Vigo y Tuy fueron las localidades donde obtuvo mejores resultados¹²⁵.

En la circunscripción de Orense, Basilio Álvarez concurrió a las elecciones dentro de la candidatura de la conjunción republicano-socialista, formada por Acción Republicana, radicales y socialistas. Frente a ella, luchaba también por conseguir los puestos de la mayoría una candidatura de coalición republicana integrada por radical-socialistas, Federación Republicana Gallega y Partido Nazionalista Republicano. Los otros dos sacerdotes que concurrieron a las elecciones por esta circunscripción, lucharon por conseguir los escaños de la minoría. La jornada electoral fue accidentada. En algunos pueblos se produjeron incidentes violentos, en dos de ellos, Oimbra y Verín, con el resultado de varios muertos. También se denunciaron irregularidades en el escrutinio. *La Región* afirmó que se habían producido manejos caciquiles, tanto en los pueblos como en la capital, en perjuicio de los candidatos de la derecha. Alfonso Bozzo, sin embargo, considera que los antiguos caciques orensanos se movilizaron en favor de la derecha. Los resultados electorales fueron investigados por la Comisión de Actas y Calidades del Parlamento, que decidió no anular las elecciones al considerar que las falsificaciones del escrutinio se habían producido en localidades tan pequeñas que no modificaban significativamente los resultados.

¹²⁵ *Crisol*, Madrid, 29/06/1931; *Faro de Vigo*, 30/06/1931; ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, p. 251; TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 186-187.

En la circunscripción de Orense dos candidatos radicales fueron los más votados: Luis Fábrega, quien obtuvo 41.327 votos, y el sacerdote Basilio Álvarez, con 38.420 sufragios; obtenidos de un total de 72.567 votantes. Cada una de las dos coaliciones republicanas se hizo con cuatro escaños, quedando sólo uno en manos de la derecha. Basilio Álvarez consiguió aquí el escaño que el electorado pontevedrés le había negado.¹²⁶

Basilio Álvarez continuó siendo diputado en la segunda legislatura republicana. En 1935 se separó del Partido Republicano Radical por su colaboración gubernamental con la CEDA. Se presentó a las elecciones de 1936 con el partido centrista de Portela Valladares pero no consiguió el acta. Tras la sublevación militar de julio de 1936 mantuvo su fidelidad al Gobierno republicano y le ofreció su colaboración. Pero su antigua vinculación con Lerroux y su reciente vinculación al partido de Portela Valladares hacían peligrosa su permanencia en España. Su amigo Castelao le aconsejó marchar al extranjero. Basilio Álvarez, viejo y enfermo, partió hacia Argentina. En el exilio siguió defendiendo la causa republicana por medio de conferencias y artículos periodísticos. Murió en Tampa (Estados Unidos) en 1943.¹²⁷

3- Los sacerdotes de Derecha Liberal Republicana: oficiales y disidentes

Derecha Liberal Republicana fue otra de las organizaciones políticas que incluyó sacerdotes en sus candidaturas. Este partido fue creado por conocidos políticos monárquicos que, tras la caída de la Dictadura de Primo de Rivera, habían derivado hacia el republicanismo convencidos de que el desprestigio de la Monarquía hacía inviable la continuación del régimen. Contaba con líderes prestigiosos, como Miguel Maura o Alcalá-Zamora¹²⁸, y aglutinaba a un sector de la derecha conservadora dispuesto a apoyar la instauración de un régimen

¹²⁶ *Faro de Vigo*, 30/06/1931; *La Región*, Orense, 30/06/1931; ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 115 y 251; TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 148 y 184-185.

¹²⁷ TEZANOS GANDARILLAS, M. "Basilio Álvarez: «Una sotana casi rebelde»", p. 174.

¹²⁸ Una biografía política de Alcalá-Zamora y, al hilo del personaje, de la gestación de la Derecha Liberal Republicana, su integración en la conjunción republicano-socialista, los problemas que tuvieron durante la campaña electoral, su programa y su trayectoria durante la República en GIL PECHARROMÁN, J. *Niceto Alcalá-Zamora. Un liberal en la encrucijada*, Síntesis, Madrid, 2005.

republicano moderado. Sus principales dirigentes formaron parte del Comité Revolucionario surgido del Pacto de San Sebastián y ocupaban puestos destacados en el Gobierno provisional de la República¹²⁹. El primer manifiesto del partido se hizo público el 14 de julio de 1930. Denota un republicanismo moderado que aspiraba, en virtud de su moderación, a convertirse en un elemento que facilitase el acercamiento de la derecha tradicional al nuevo régimen. Asumía, sin embargo, un programa reformista que lo situaba muy cerca del centro dentro del espectro político republicano¹³⁰.

En el manifiesto elaborado por el comité nacional con ocasión de la campaña electoral¹³¹ se ratificaba el carácter democrático del partido y se manifestaban dispuestos a aceptar en sus filas a todos aquellos que compartiesen su ideología, sin tener en cuenta las posturas que hubiesen mantenido antes de la instauración del nuevo régimen. Este manifiesto no incluía un programa político detallado, sino una breve declaración de principios: libertad económica, que elimine el *“intervencionismo estatal en la producción”*, junto al reconocimiento del *“principio de la función social de la propiedad”*; libertad política que permita *“la propaganda y organización pacífica, ciudadana y jurídica de todos los ideales”*; libertad de enseñanza *“compatible con la función privativa del Estado en la colación de grados y títulos y con la intensa actuación cultural del Poder público”*; organización estatal basada en *“el principio de autoridad”*, de tal modo que el poder tenga fuerza para mantener el orden público, pero también que *“sea y se muestre lo bastante justo para hacer innecesaria la revuelta”*; y *“reconocimiento de la realidad regional”* siempre que no afecte al *“hecho real histórico del Estado español”*. En cuanto al tema religioso, Derecha Liberal Republicana no era un partido confesional, aunque sus principales dirigentes y la mayor parte de sus electores eran católicos practicantes. Defendían la implantación de la *“libertad religiosa”*, pero no se oponían a que se reconociese plenamente *“la realidad nacional”*. El comité nacional finalizaba el manifiesto electoral haciendo un llamamiento a *“aquéllas clases sociales más directamente interesadas en la conservación de los legítimos intereses morales y materiales, cuya subsistencia creen en peligro”* para que contribuyesen con sus votos al éxito electoral de la coalición.

¹²⁹ Alcalá-Zamora ocupaba el cargo de presidente del Gobierno Provisional y Miguel Maura desempeñaba la cartera de Gobernación.

¹³⁰ ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, p. 70 y 250. Sobre la Derecha Liberal Republicana véase también IÑIGO FERNÁNDEZ, L. *La derecha liberal en la Segunda República Española*, UNED, 2000.

¹³¹ *El Liberal*, Madrid, 17/06/1931.

Alcalá-Zamora, en el mitin que tuvo lugar en la plaza de toros de Córdoba¹³², señaló los puntos fundamentales que, en su opinión, debían quedar plasmados en la nueva Constitución: “*mejor distribución de la riqueza*”; abolición de “*los privilegios de cualquier clase*”; sometimiento del poder militar al civil; prohibición de “*la intervención de la Iglesia en los asuntos del Estado*”, pero también de “*los ataques a los sentimientos religiosos*”; en relación con el problema agrario, respeto a “*los derechos de los pequeños propietarios*”, eliminación de “*los grandes latifundios*”, establecimiento de la obligación de cultivar la tierra y acceso a la propiedad de arrendatarios y colonos.

Miguel Maura, por su parte, se mostró partidario de la parcelación de los latifundios, para convertirlos en la “*base de la pequeña propiedad colectiva rural*”, del establecimiento de un sistema de prestamos agrarios y de un “*régimen de seguros y de previsión*” controlados por el Estado. En relación con la cuestión religiosa, se manifestó opuesto al divorcio, pero partidario de la libertad de conciencia y cultos y de la separación Iglesia-Estado. Esto último debería llevarse a cabo respetando siempre la conciencia católica y por medio de un concordato negociado con la Santa Sede¹³³.

Los dirigentes de Derecha Liberal Republicana abordaron la campaña electoral con un excesivo optimismo. Miguel Maura y Alcalá-Zamora contaban con obtener alrededor de 120 diputados y convertirse en la primera fuerza política de las Cortes Constituyentes, pero la realidad fue muy distinta. El partido carecía de una organización adecuada y de fondos suficientes para realizar una campaña eficaz. Tuvo que hacer frente a la hostilidad de Acción Nacional y de los partidos republicanos de izquierda, y a las desavenencias surgidas entre los dirigentes del propio partido. Tanto Maura como Alcalá-Zamora se inhibieron en la campaña electoral y en conjunto su propaganda oral fue muy deficiente¹³⁴. No contaron tampoco con un número adecuado de órganos de prensa dispuestos a apoyar la candidatura del partido cuando no estaba incluida dentro de la presentada por la conjunción, lo que sucedió con bastante frecuencia.

¹³² *El Debate*, Madrid, 23/06/1931.

¹³³ *El Castellano*, Toledo, 8/05/1931; *El Debate*, Madrid, 16/06/1931.

¹³⁴ CHAPAPRIETA TORREGROSA, J. *La paz fue posible. Memorias de un político*. Ariel, Barcelona, 1971. pp. 153-155.

En la mayor parte de las circunscripciones Derecha Liberal Republicana fue marginada de las candidaturas de la conjunción, lo que le perjudicó en los resultados electorales. Los partidos republicanos de izquierdas se negaban a coaligarse con un partido en el que se integraban dirigentes políticos del régimen monárquico y hostilizaron, a veces violentamente, sus actos de propaganda. Tusell matiza que, aunque ciertamente el partido se hallaba vinculado a la opción caciquil de Alcalá-Zamora, no presentó únicamente candidatos que se habían destacado políticamente durante el régimen monárquico¹³⁵. De hecho, los sacerdotes que se presentaron a las elecciones con esta significación o simpatizaban con ella no provenían de la política monárquica ni tenían vínculos con el caciquismo, sino que eran, en su mayoría, personajes destacados en el campo jurídico, sin trayectoria política anterior y defensores de la democracia antes de la instauración de la República.

La actuación de Chapaprieta como organizador de la campaña electoral de Derecha Liberal Republicana provocó también importantes conflictos internos. En Segovia, se produjo un enfrentamiento entre el comité central y la organización local del partido, ante la pretensión de Chapaprieta de presentar al sacerdote Francisco Romero Otazo como candidato por esta circunscripción. La dirección provincial del partido lo consideró una imposición, y Romero Otazo decidió retirarse antes de la proclamación de candidatos¹³⁶. Hablaremos más extensamente de este sacerdote en el próximo capítulo por su destacada labor en la Comisión Jurídica Asesora.

3.1 La “Pureza Republicana” de Jaime Torrubiano Ripoll

En Madrid, la presencia de Chapaprieta en el comité central de Derecha Liberal Republicana, provocó la presentación de una candidatura disidente de la que formó parte el canonista Jaime Torrubiano Ripoll, quien había alcanzado cierta notoriedad por sus campañas en pro de la democratización interna de la Iglesia católica española¹³⁷.

¹³⁵ TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 29-31.

¹³⁶ *El Adelantado de Segovia*, 16, 17 y 22/06/1931.

¹³⁷ Todos los datos biográficos de Torrubiano Ripoll proceden de ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 57-61.

Nacido en 1879, con 16 años entró en el noviciado claretiano, pero en 1904 decidió cambiar los hábitos por la vida seglar. En sus años de novicio había estudiado Humanidades, Filosofía y Teología, y tras dejar el convento se dedicó a la enseñanza, primero en Barcelona y después en Madrid. En 1914 fue nombrado gerente del banco de las cooperativas integrales, mejorando su situación económica que hasta entonces había sido precaria.

Su interés por los clásicos españoles y su dominio del latín le llevaron a traducir las obras de diversos filósofos, juristas y teólogos, convirtiéndose en creador de la Biblioteca de Clásicos Jurídicos de la casa Reus de Madrid. Estos trabajos de traducción llevados a cabo por Torrubiano fueron, en opinión de Arbeloa, uno de los elementos que hizo posible *“el resurgir de la afición al estudio de la literatura filosófica, jurídica y teológica de nuestro siglo de oro”*. No se limitó a traducir y editar obras de otros autores sino que él mismo se convirtió en un prolífico escritor. Una de sus obras, *Legislación y jurisprudencia matrimoniales latinas, orientales y heterodoxas*, animó a Bergamín y al nuncio Tedeschini a crear una cátedra de Derecho matrimonial y familiar en la Academia de Jurisprudencia y Legislación de Madrid que ocupó el propio Torrubiano.

En opinión de Arbeloa, el estudio de los clásicos y de la legislación canónica contemporánea, y el conocimiento del funcionamiento interno de la Iglesia y de la sociedad civil hicieron evolucionar a Torrubiano *“hacia horizontes de reforma de la sociedad y de la Iglesia”*, sin dejar por ello de considerarse durante toda su vida como un buen católico. El punto de inflexión de esta evolución parece situarse en 1921, año en que publica *¿Son ellos adúlteros?. Para mujeres casadas y casaderas y gentes de sotana*. El dogma de la indisolubilidad del matrimonio canónico fue uno de los centros de atención de Torrubiano, quien lo pone en cuestión con su obra *El divorcio vincular y el dogma católico* (1926). Aunque posteriormente publicó otras obras sobre el matrimonio, ésta fue la más innovadora y polémica. El mismo autor afirmará muchos años después que con ella había *“creado escuela”*:

“Yo he creado escuela nueva en la teología del matrimonio. Hasta el momento la totalidad de la escuela católica daba como incontrovertible esta tesis: el papa no tiene potestad para disolver los matrimonios consumados entre cristianos. Yo en extenso y documentado libro, que ha combatido la jerarquía, he probado... que el papa tiene

*potestad para disolver los matrimonios consumados entre cristianos lo mismo que los ratos. Veremos esta nueva tesis, tan honrosa para el papa, confirmada por el concilio*¹³⁸

El clericalismo era, en opinión de Torrubiano, la causa de todos los males que padecía la Iglesia católica española. Definía el clericalismo como una escuela enemiga de la democracia, sostenedora de los excesos del capitalismo y defensora de la unión política de la Iglesia y el Estado y del oficialismo religioso. La organización burocrática de la jerarquía católica tenía como objetivo imponer las doctrinas de esta escuela, utilizando como armas la coacción de las conciencias, por medio del abuso del confesionario y la amenaza con las penas eternas, y la subyugación del bajo clero, manteniéndole en una situación de pobreza, carencia de derechos y falta de dignidad¹³⁹. También responsabilizaba al clericalismo del carácter puramente convencional del catolicismo español, y de la indiferencia, desprecio u odio que despertaba la religión católica entre los intelectuales, los profesionales y el proletariado.

Pero, a juicio de Torrubiano, los anticlericales también eran responsables de que el dominio clerical se mantuviese: no daban suficiente importancia al problema religioso ni se ocupaban seriamente de dar la batalla al clericalismo; no eran capaces de distinguir entre la minoría rectora clerical y la gran mayoría de los católicos que, por ser sus víctimas, debían ser tratados con el mayor respeto; la falta de austeridad, la demagogia y la violencia de que hacían gala los anticlericales; su incapacidad para separar el anticlericalismo de la antirreligiosidad, burlándose de los que profesaban sinceramente sus creencias religiosas; el desacierto de las medidas religiosas que habían tomado cuando estuvieron en el poder; el no haberse preocupado de que la sociedad española interiorizase los principios de liberalismo y democracia; la convicción de muchos de que el clericalismo era invencible y su falta de perseverancia en la lucha. Todos estos factores habían contribuido, en su opinión, a la permanencia del dominio clerical en España¹⁴⁰.

Jaime Torrubiano estaba convencido de que la Iglesia debía renovarse, tanto en su estructura interna (estatuto del clero, ordenes religiosas...) como en su relación con la

¹³⁸ Carta de Torrubiano al obispo Pla y Deniel (sin citar fecha ni origen) en ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, p. 60.

¹³⁹ En opinión de Arbeloa, Torrubiano se muestra excesivamente *“generoso”* con el bajo clero, puesto que *“buena parte del mismo, por educación o por inercia, seguía la escuela clerical y hacía (sic) parte de su organización”*. ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, p. 80.

¹⁴⁰ ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 76-80.

sociedad, clarificando y liberalizando los preceptos del Derecho canónico. A este objetivo dedicó la mayor parte de sus obras, artículos periodísticos¹⁴¹ y conferencias.

Su campaña contra la indisolubilidad del matrimonio y sus críticas a la distribución del presupuesto de culto y clero entre los distintos estamentos eclesiásticos atrajo sobre él sanciones eclesiásticas que culminaron en la excomunión. El obispo de Madrid, Eijo y Garay le había prohibido escribir sobre estas cuestiones, pero Torrubiano no solo no acató la prohibición, sino que publicó las amonestaciones en *El Liberal*¹⁴² desafiando al obispo a que probase públicamente las acusaciones que en ellas le hacía. Consideraba “*anacrónica*” una sanción de la jerarquía contra un seglar: “*es perder miserablemente el tiempo. En el siglo X todavía admitían teólogos y canonistas estos oficios*”. Torrubiano afirmaba que había ofrecido su colaboración al obispo de Madrid “*en el arreglo del inmenso desconcierto doctrinal y disciplinar*” de la Iglesia española, pero su colaboración no fue aceptada porque “*les conviene eso, lo presente, que es lo más cómodo, y no admiten otra colaboración que la de la absoluta, ciega, omnimoda e incondicional sumisión, indigna del hombre*”. Negaba que sus opiniones fomentasen el odio contra la Iglesia, como afirmaba Eijo y Garay en la amonestación. Este odio, según Torrubiano, era provocado por “*la farsa que está ahogando el espíritu cristiano*”.

Como consecuencia de la publicidad que Torrubiano dio a la amonestación y de su negativa a rectificar su conducta, el 17 de abril de 1925 Eijo y Garay firmó el decreto de excomunión. Tampoco esta vez se mostró dispuesto el canonista a acatar la sanción sino que, por el contrario, declaró públicamente su intención de continuar su vida cristiana “*con la misma normalidad que hasta ahora, sin la menor alteración, ni privada ni pública, asistiendo devotamente a todos los actos de culto y recibiendo todos los sacramentos y sacramentales*”¹⁴³. La excomunión de Torrubiano es, en opinión de Carballo y Magariños, el exponente de la reacción condenatoria que la jerarquía española adoptaba ante cualquier teólogo español que tuviese la osadía de “*presentar una alternativa al sistema de cristiandad*”¹⁴⁴.

¹⁴¹ Colaboró en diversos diarios -*El Sol, La Libertad, El Liberal...*- y revistas -*Revista General de legislación, Revista de derecho privado...*- Buena parte de sus artículos se publicaron posteriormente como libros.

¹⁴² “Lo suponíamos y esperábamos. Documento interesantísimo”, publicado en *El Liberal* y reproducido sin fecha, en ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 126-127.

¹⁴³ “Contestación a un documento”. (artículo periodístico sin referencia a la fecha ni al diario donde se publicó) en ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 127-128.

¹⁴⁴ CARBALLO, F y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, p. 408.

Con la excomunión comenzó para Torrubiano un periodo de aislamiento intelectual y dificultades económicas:

“Estoy sordo, ciego y mudo por que [sic] en esta situación de dictadura ultraclerical todas las fuerzas se han unido para acabar con mi actuación: la Iglesia, el Poder Civil y las Empresas coaccionadas por la Banca”¹⁴⁵

Torrubiano sintió durante estos años una *“abrumadora soledad”*, asfixiado por un *“cerco”* que *“es cada día más estrecho”* y por un abandono *“cada vez más completo”*, del que las izquierdas no fueron una excepción. A pesar del ambiente *“de humillaciones y de inquietud”* que caracterizó la vida del canonista tras la excomunión y de las *“risueñas promesas de opulencia”* que se le ofrecieron si modificaba su conducta, en ningún momento se planteó tal posibilidad: *“ni siquiera tentación he sentido de dar un paso atrás”*. Torrubiano situaba su *“conciencia”* y sus *“ansias de libertad espiritual”* por encima de cualquier otro planteamiento y, en consecuencia, afirmaba: *“podré dejar de comer; pero no dejaré de escribir y de hablar incansablemente, implacablemente”*. Ponía sus esperanzas en un cambio político que, al dar el poder a las izquierdas, le permitiese reanudar su campaña.

Durante estos penosos años Torrubiano contó con el apoyo económico de la masonería, que también colaboró en la difusión del primer tomo de su obra *Rebeldías*. El Gran Oriente Español decidió sufragar la continuación de la campaña de Torrubiano, por considerar que éste defendía principios coincidentes con su *“programa de aspiraciones inmediatas”*, como la libertad de conciencia y cultos, la separación Iglesia-Estado, y otros que, *“sin afectarnos directamente”*, tienden a establecer *“pureza y claridad en los procedimientos y espíritu de justicia y equidad en el reparto de prebendas y emolumentos”¹⁴⁶*. Así, con la ayuda económica de la masonería, Torrubiano consiguió salir de su ostracismo y proseguir su campaña contra las órdenes religiosas y el presupuesto de culto y clero, de la que se hizo eco la prensa obrera.

¹⁴⁵ Carta de Torrubiano a Martínez Barrio, 23/02/1927. CDMH, Masonería B, exp.353/18.

¹⁴⁶ Cartas de la Logia Mantua de Madrid a la Logia La Sagesse nº 10 de Barcelona, 9/04/1927, a la Logia Paz, Trabajo y Justicia nº 26 de Cartagena, 9/04/1927, y a la Logia Fermín Salvochea nº 24 de Cádiz, 11/04/1927. CDMH, Masonería B, exp.353/18.

Arbeloa¹⁴⁷ opina que Torrubiano mostraba en su campaña una “*distancia, cuando no aversión*” hacia las órdenes religiosas que le llevaba a ser “*demasiado largo en la afirmación y corto en la apreciación de sus puntos positivos*”, aunque también reconoce que en muchos casos estaba cargado de razón. Torrubiano afirmaba que las órdenes religiosas, al utilizar su carácter religioso para hacer negocios y atraer capitales, ejercían una competencia ilícita en el mundo empresarial, lo que daba derecho al Estado para intervenir en sus bienes. Criticaba también su acumulación de bienes y riquezas, que deberían estar al servicio de la cristianización y de la patria, y servir para sostener al clero parroquial sin necesidad de recurrir al presupuesto de estatal. Proponía la intervención de la contabilidad de aquellas órdenes religiosas dedicadas a actividades empresariales con el fin de impedir la exportación de capitales y garantizar su utilización en el sostenimiento de la Iglesia.

Torrubiano fue especialmente duro con la Compañía de Jesús, a la que acusaba de haber contribuido a su excomunión. En opinión de Arbeloa, en sus críticas a los jesuitas hay “*manifiestas exageraciones*” y utilizó con ellos su “*estilo más agresivo*”. Les acusaba de utilizar sus enormes riquezas para convertirse en dueños de la Iglesia española, imponiendo su ley y su doctrina e impidiendo la vida de todo el que no se sometía a sus manejos, y de concebir sus centros de enseñanza como una empresa con la que enriquecerse, dedicándose a la educación de las clases acomodadas y dejando de lado a los más necesitados.

En cuanto al presupuesto de culto y clero, Torrubiano criticaba su mala administración por parte de la jerarquía y proponía una serie de reformas que harían posible mejorar las condiciones del bajo clero sin aumentar la carga del Estado: reducción del número de diócesis y de los canónigos que integraban los cabildos catedralicios, reducir los ingresos de los cardenales y del nuncio, mejorar la administración de los ingresos de la deuda y reclamar los derechos eclesiásticos que han caído en desuso. Para hacerse cargo de la administración de los bienes de la Iglesia proponía la creación del *tesoro nacional del servicio eclesiástico*, con participación de representantes de la Iglesia y del Estado, cuya actuación sería de conocimiento público¹⁴⁸.

Estaba convencido de que la solución de los problemas españoles era imposible si previamente no se había solucionado el problema religioso, porque España necesitaba para regenerarse una revolución espiritual que sólo podría llevarse a cabo destruyendo el régimen

¹⁴⁷ ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 61, 121-126 y 131-132.

¹⁴⁸ ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 114-120.

eclesiástico vigente e instaurando un régimen de libertad política, de conciencia y de cultos. Los medios para llevar a cabo esa destrucción serían: la dignificación e independencia económica del bajo clero y la difusión de la corrupción existente en el mundo eclesiástico¹⁴⁹.

Arbeloa¹⁵⁰ percibe en la campaña de Torrubiano “*demasiada proyección enfermiza personal, demasiado resentimiento*” y echa en falta algún proyecto de reforma de la sociedad civil (cuestionamiento del régimen de propiedad, críticas a la corrupción del régimen político...), sin el cual, en su opinión “*lo eclesiástico merece bien poco la pena*”. A pesar de estos defectos, el propio Arbeloa reconoce que “*la idea dominante de hacer justicia al clero inferior y de acabar con el abuso de los poderosos*” alrededor de la que gira su campaña, sería motivo suficiente para justificarla.

Poco antes de la instauración de la República, en enero de 1931, elaboró un programa de política religiosa por encargo del comité republicano que será publicado en 1933 con el título de *Política religiosa de la democracia española*. Esta obra contenía el modelo de concordato que Torrubiano consideraba más adecuado para España, hasta que se dieran las condiciones que permitiesen instaurar una separación de la Iglesia y el Estado¹⁵¹. Insistía en su convicción de que la renovación pública española requería la solución previa del problema religioso, pero advertía también que, si un futuro régimen democrático quería abordar hábilmente este problema, debía ser capaz de compatibilizar los intereses de la revolución con el respeto a las creencias de los católicos.

Torrubiano proponía un modelo de concordato que estableciese la separación jurídica Iglesia-Estado en las siguientes condiciones: total libertad de cultos; reconocimiento de la personalidad legal a todas las Iglesias y de su capacidad para adquirir propiedades, con exclusión de la actividad comercial e industrial; defensa de la libertad religiosa por el Estado, suprimiendo el reconocimiento civil de las leyes canónicas y unificando los cementerios; protección de los ciudadanos frente a las sanciones abusivas de sus Iglesias; abolición de privilegios y exenciones que atentasen contra la igualdad de los ciudadanos; renuncia del

¹⁴⁹ ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, p. 114.

¹⁵⁰ ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 131-132.

¹⁵¹ La obra fue prohibida por el obispo de Ávila en enero de 1934. CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, p. 408.

Estado a las regalías y privilegios eclesiales; entrega a la Iglesia de las láminas procedentes de la venta de bienes desamortizados que el Estado tuviese aún en su poder; etc. Este modelo de concordato provocaría la destrucción del entramado clerical, permitiendo la transformación de la mentalidad del clero y las derechas, que haría posible, a su vez, la instauración definitiva de la separación Iglesia-Estado sin temor a ningún tipo de reacción¹⁵².

En algunos casos los gobernantes del primer bienio republicano asumieron e intentaron poner en práctica las propuestas de Torrubiano, pero en otros las medidas religiosas que se tomaron no fueron de su agrado. Dejó clara su postura respecto a ellas en un folleto, publicado en 1933, titulado *Los grandes aciertos y los grandes errores de la república en el problema religioso*.

Como ocurrió con la mayoría de los eclesiásticos que se vincularon con la opción republicana¹⁵³, la vida de Torrubiano fue difícil y azarosa. Sus afanes reformadores tampoco estuvieron exentos de contradicciones. Pretendió compatibilizar la continua profesión de fe en el seno de la Iglesia católica con la condena de su organización interna y del dominio que pretendía mantener sobre la sociedad civil, en un periodo de la historia en la que la Iglesia española no admitía la más mínima disidencia.

Ante las elecciones a Cortes Constituyentes, en Madrid se mantuvo la conjunción republicano-socialista, pero también se presentaron diversas candidaturas republicanas disidentes de la oficial. En el caso de Derecha Liberal Republicana, la disensión se produjo por la designación de Chapaprieta como organizador de la campaña electoral y presidente del comité central del partido. Dicha designación provocó la dimisión del comité del distrito centro de Madrid, el cual redactó una nota oficiosa¹⁵⁴ invitando a los demás distritos a imitar su conducta y acusando a los fundadores del partido de haber iniciado una “obra monarquizante”, que ponía en peligro “la consolidación de la República y el triunfo de la

¹⁵² ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 62, 76 y 301-303.

¹⁵³ Tres de sus obras: *El divorcio vincular y el dogma católico*, *Beatería y religión* y *Política religiosa de la democracia española*, aparecían anunciados en la prensa como parte de *Los libros de la República* del editor Javier Morata, junto con los de Lerroux, Marañón, Maura, Zugazagoitia, Zambrano, Fernando de los Ríos, Largo Caballero, etc. *Crisol*, Madrid, 29/06/1931.

¹⁵⁴ *El Pueblo Vasco*, Bilbao, 24/05/1931.

revolución racional a que ella aspira", y de haber traicionado el "espíritu" y la "letra" del manifiesto fundacional del partido.

La junta municipal de Madrid, presidida por Jaime Torrubiano, se negó a reconocer la autoridad del comité central, alegando que Chapaprieta "fue elegido autocráticamente por los fundadores del partido, en contra de todo lo prometido y pactado por ellos con el mismo", y convocaron una asamblea nacional del partido a la que invitaban a todos aquellos afiliados que compartiesen su "actitud democrática"¹⁵⁵.

En un intento de cortar la disensión capitaneada por Torrubiano, Miguel Maura afirmó públicamente que el ex claretiano ya no pertenecía a su partido. Pero, también públicamente, éste rechazó tal afirmación, manifestando que seguiría perteneciendo a Derecha Liberal Republicana "mientras otra cosa no acordemos democráticamente el gran núcleo de afiliados, que no admitimos injerencias que hieren la dignidad humana", y acusando a Miguel Maura de "destemplanzas e imperialismos"¹⁵⁶.

La asamblea tuvo lugar el 16 de junio y en ella se eligió un comité nacional encargado de dirigir la rama disidente del partido hasta después de las elecciones. Torrubiano, que fue elegido presidente de dicho comité, pronunció un discurso en el que atacó a Chapaprieta y se desvinculó del liderazgo de Alcalá-Zamora y Maura, cuyos actos consideraba nulos. También manifestó la intención de los disidentes de formar, tras las elecciones, un partido republicano de centro. Algunos comités locales de Madrid no secundaron la actitud de la junta municipal y mantuvieron su subordinación al comité central presidido por Chapaprieta. El ala disidente, según Torrubiano, contaba con 147.247 afiliados en toda España, y con 500 de los 1.200 miembros del partido en Madrid¹⁵⁷.

La candidatura alternativa que presentaron a las elecciones se denominó Pureza Republicana, y estaba claramente dirigida, según Tusell¹⁵⁸, contra los socialistas, ya que mantenían a todos los candidatos republicanos que aparecían en la candidatura de la conjunción, excepto Juarros, y sustituían a los socialistas por candidatos pertenecientes al ala

¹⁵⁵ *El Sol*, Madrid, 13/06/1931. Castrovido define la actitud de Torrubiano frente a Chapaprieta como "excomuniación laica". *El Liberal*, Madrid, 3/06/1931.

¹⁵⁶ *El Castellano*, Burgos, 3/06/1931.

¹⁵⁷ *El Debate*, Madrid, 17/06/1931; *El Liberal*, Madrid, 17 y 18/06/1931.

¹⁵⁸ TUSELL GÓMEZ, J. *La Segunda República en Madrid. Elecciones y partidos políticos*, Tecnos, Madrid, 1970, p. 32.

disidente, entre ellos Torrubiano. Los republicanos que, formando parte de la candidatura de la conjunción, habían sido incluidos en la lista de Pureza Republicana, rechazaron públicamente su vinculación con esta candidatura, manifestando que se había hecho sin su autorización¹⁵⁹.

Los candidatos de Pureza Republicana procedían de un medio burgués y pretendían captar los votos de este sector social, que temía una excesiva influencia de los socialistas. En consecuencia, dirigieron contra ellos el grueso de su propaganda. Afirmaban que Madrid no era socialista, sino puramente republicana, y que la hora del socialismo aún no había llegado, aunque también reconocían que contaban con buenas organizaciones y alababan la moralidad de muchos de sus hombres. Sus candidatos se definían como republicanos, demócratas y liberales, opuestos a la monarquía y las dictaduras de todo signo. Se consideraban una candidatura de *“ponderación social”*, de equilibrio entre las clases, para impedir el predominio de una clase sobre las otras. En sus pasquines electorales, Pureza Republicana presentaba a Torrubiano como un teólogo, jurisconsulto y escritor *“sólido”* y popular, *“ariete contra todas las tiranías, lo mismo episcopales que ministeriales, de las que ha triunfado siempre con las armas de la incorruptibilidad y la austeridad”*¹⁶⁰. En opinión de Tusell,¹⁶¹ el programa de esta candidatura representaba *“una rebelión contra los dirigentes del partido Derecha Liberal Republicana y una oposición completa al socialismo como fuerza gubernamental”*. La rebelión contra los dirigentes de su partido quedaba clara en los anuncios electorales que Pureza Republicana insertó en el diario madrileño *El Sol*, con el fin de dar a conocer los nombres de sus candidatos. En ellos se definían como *“Republicanos de la «Derecha Liberal Republicana» antinictista, antimaurista y antichapaprietista”*, o como *“Republicanos de la «Derecha Liberal» rebeldes”*¹⁶².

La prensa madrileña se ocupó muy poco, por no decir nada, de difundir la campaña electoral de esta candidatura, por lo que apenas ha sido posible encontrar algún dato sobre sus actos de propaganda. Los diarios republicanos de derechas apoyaron la candidatura de la conjunción y vieron con prevención la presentación de candidaturas republicanas diferentes de aquella.

¹⁵⁹ *El Liberal*, Madrid, 26/06/1931.

¹⁶⁰ Hemeroteca Municipal de Madrid, folletos A 1678 y 1686.

¹⁶¹ TUSELL GÓMEZ, J. *La Segunda República en Madrid...*, pp. 39-40.

¹⁶² *El Sol*, Madrid, 24 y 25/06/1931.

Sólo en un editorial de *El Liberal*¹⁶³ se defendía la concurrencia a las elecciones de este tipo de candidaturas, por considerar que, en un buen número de casos, la designación de candidatos se había hecho de forma arbitraria. Y, en lo que pudiera ser una referencia a Pureza Republicana, afirmaba que, “*allí donde las agrupaciones locales se han reunido y deliberado sobre la designación de candidatos*”, estos “*tendrán más o menos personalidad, serán más o menos modestos; pero si son la encarnación del pueblo, con esto basta para que sean inmovibles*”.

La prensa madrileña sólo dió cuenta de un acto de propaganda organizado por los hombres de Pureza Republicana, un mitin celebrado el 26 de junio en el teatro Victoria de la capital, en el que Torrubiano estaba encargado de disertar sobre la “*Razón de ser de la Candidatura de Pureza Republicana*”, pero no se dió ninguna noticia sobre su desarrollo ni sobre el contenido de los discursos¹⁶⁴.

En Madrid, la jornada electoral se caracterizó, en opinión del diario *Crisol*¹⁶⁵, por “*el orden y la confianza*”, aunque se produjeron diversos incidentes de poca gravedad. Uno de ellos estuvo relacionado con la candidatura de Pureza Republicana: en un colegio madrileño, un interventor impidió hacer propaganda de dicha candidatura y un amigo suyo, agente de la autoridad, retiró las papeletas que sus propagandistas ofrecían a los electores. En dos incidentes se vieron implicados frailes y sacerdotes.

Uno de ellos tuvo como protagonistas a unos religiosos camilos que hacían propaganda de Acción Nacional. Según *El Debate*¹⁶⁶, mientras dichos frailes pegaban carteles de la organización católica en el distrito de Prosperidad, fueron molestados por el público y uno de ellos sacó una pistola para defenderse, por lo que se organizó un gran revuelo, al que tuvo que poner fin la intervención de la autoridad. *El Liberal*¹⁶⁷, en cambio, afirmaba que los frailes, vestidos de seglar, se dedicaron a arrancar las candidaturas republicanas para poner en su lugar las de Acción Nacional, siendo esa la causa de que fuesen recriminados por un

¹⁶³ *El Liberal*, Madrid, 7/06/1931.

¹⁶⁴ *Crisol*, Madrid, 25/06/1931; *El Sol*, Madrid, 26/06/1931.

¹⁶⁵ *Crisol*, Madrid, 29 y 30/06/1931.

¹⁶⁶ *El Debate*, Madrid, 30/06/1931.

¹⁶⁷ *El Liberal*, Madrid, 30/06/1931.

transeunte. Los frailes le hicieron frente “y uno de ellos dijo a otro: «Saca la pistola y dale»”. Su condición de sacerdotes no fue conocida hasta que fueron llevados a la comisaría.

El segundo suceso protagonizado por un sacerdote fue más grave y tuvo difusión nacional. En este caso las versiones también difieren en función de la tendencia política del periódico donde se recoge la noticia. En Vallecas, el sacerdote Gervasio García Muñoz, párroco de la iglesia de San Ramón, fue agredido por la multitud acusado de comprar votos. Según *El Debate*, la acusación era falsa, y los supuestos vendedores de votos, que salieron de la iglesia la noche anterior a las elecciones, eran varios católicos que iban a la adoración nocturna. *El Liberal*, *El Sol*¹⁶⁸ y *Crisol*, por el contrario, dieron por cierta la acusación de que el sacerdote se había dedicado a la compra de votos en favor de la candidatura de Acción Nacional y de otra jaimista. Tanto *El Liberal* como *El Sol*, afirmaban que García Muñoz había sido hasta ese momento un sacerdote de ideas republicanas, por lo que contaba con grandes simpatías entre la población de Vallecas. Había intentado conseguir el apoyo de Miguel Maura para concurrir a las elecciones dentro de la candidatura de la conjunción, y cuando éste le manifestó su decisión de mantenerse neutral, se convirtió, por despecho, en patrocinador de los candidatos jaimistas y de Acción Nacional. El diario del canónigo Arboleya, *El Carbayón*¹⁶⁹, se inclinó también por esta versión de los hechos.

La participación electoral en la capital fue de un 67,97%, sin apenas diferencias entre los distritos de electorado predominantemente izquierdista y derechista. El triunfo de la conjunción republicano-socialista fue rotundo. La candidatura de Pureza Republicana, en cambio, obtuvo un rotundo fracaso. Solo recibió el apoyo del 2,4% de los votantes madrileños, por lo que no consiguió llevar a ninguno de sus candidatos al Parlamento. Carecía de un electorado propio y los hombres que formaban en ella eran poco conocidos. No consiguieron convencer a los electores de que sustituyeran a los candidatos socialistas por los suyos en la lista de la conjunción, por lo que solo recibieron los votos dispersos de otras candidaturas.

El hecho de que Torrubiano fuese uno de los candidatos de Pureza Republicana más conocidos, explicaría, según Tusell, porqué sus resultados electorales, aunque malos, fueron mucho mejores que los de la mayoría de sus compañeros de candidatura. Torrubiano consiguió 3.217 votos de un total de 157.565 electores efectivos, situándose a una enorme distancia del último candidato que se hizo con un escaño, Melquiades Álvarez, quien recibió

¹⁶⁸ *El Sol*, Madrid, 30/06/1931.

¹⁶⁹ *El Carbayón*, Oviedo, 29/06/1931.

35.621. Los mejores resultados los consiguió en los distritos derechistas, empeorando cuanto más proletario era el electorado. Así, Buenavista, con 338 votos, fue el distrito donde obtuvo un mejor resultado; mientras que en Hospital, distrito eminentemente proletario solo obtuvo 60 votos¹⁷⁰.

Tras el revés sufrido en las elecciones, Torrubiano siguió escribiendo en la prensa y publicando libros sobre el tema al que había dedicado la mayor parte de su vida: la reforma de la Iglesia y el papel que debía desempeñar en la sociedad.

Durante la contienda civil permaneció en España, en la zona controlada por el Gobierno republicano. Al finalizar la guerra fue sometido a cuatro consejos de guerra acusado de colaborar con los gobiernos del Frente Popular. Estuvo preso en el penal de Ocaña. En este último periodo de su vida escribió tres libros en los que no aparece como autor porque se le había prohibido publicar. Santiago Hevia ofreció su nombre para que Torrubiano pudiera sacar a la luz el más importante de ellos: *Personalidad especial y primera del Papa en la vida internacional derivada de la propia naturaleza del papado*. Murió en Madrid el 3 de junio de 1963¹⁷¹.

Aunque no estuvo presente en las Cortes Constituyentes ni era ya clérigo durante el periodo republicano, Torrubiano estará muy presente en todos los capítulos de esta tesis debido a su condición de reputado canonista, su conocimiento de la Iglesia católica española, su elaboración de un proyecto de reforma de la misma con anterioridad a la instauración de la República y su análisis de la legislación republicana en materia religiosa. Sus propuestas y críticas en materia de legislación religiosa están realizadas desde una perspectiva liberal, pero al mismo tiempo compatible con la ortodoxia católica. Por ello nos ha parecido que Torrubiano sería un referente ideal a la hora de valorar las posiciones de los diferentes actores que incidieron en política religiosa del primer bienio.

¹⁷⁰ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 80, 120, y 179-180; TUSELL GÓMEZ, J. *La Segunda República en Madrid...*, pp. 48-49 y 55.

¹⁷¹ CDMH, Masonería B, exp.353/18; ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 62-64; SORIANO, A. *Éxodos. Historia oral del exilio republicano en Francia 1939-1945*. Crítica, Barcelona, 1989, p. 148 (testimonio de Enric Yuglá Mariné).

3.2 La candidatura de Gómez Piñán por Murcia

Por la circunscripción de Murcia Provincia, Derecha Liberal Republicana presentó la candidatura del sacerdote Tomás Gómez Piñán¹⁷². Nacido en un pequeño pueblo del norte de León en 1896, Gómez Piñán realizó su formación sacerdotal en el seminario de Oviedo y, simultáneamente, estudió Derecho en la universidad civil de la capital asturiana. En la universidad ovetense entró en contacto con los planteamientos krausistas del llamado Grupo de Oviedo. Tras su ordenación sacerdotal y su licenciatura en Derecho, marchó a Madrid a realizar el doctorado en la Universidad Central, donde entró en contacto con Felipe Sánchez Román¹⁷³, un personaje que será determinante en su evolución política. En 1926 consiguió la cátedra de Historia del Derecho en la Universidad de Murcia y en 1930 fue nombrado decano de la Facultad de Derecho de esta misma universidad. Entre 1926 y 1929 amplió sus estudios en el extranjero, becado por dicha universidad.

Este sacerdote, que se había mantenido aparentemente alejado de la política hasta entonces, saltará a la fama bruscamente en el verano 1930 a raíz de una conferencia en el Ateneo de Madrid, en la que expresó su visión sobre cómo debería abordarse la cuestión religiosa en un nuevo contexto político. Gómez Piñán defendió la implantación de un régimen de libertad de cultos y la separación de la Iglesia y el Estado como un paso previo imprescindible para hacer realidad la democratización del Estado y regenerar una Iglesia que había caído en la penuria moral y material debido a su vinculación con el poder civil. Si bien, todo ello debía hacerse sin llegar a una ruptura entre los dos poderes y de acuerdo con los católicos. A partir de este momento Gómez Piñán se convirtió en centro de atención de la prensa republicana, en cuyas páginas amplió sus iniciales afirmaciones, mostrándose partidario de que la Iglesia católica fuese sostenida exclusivamente por los católicos y de la instauración

¹⁷² Todos los datos biográficos de Gómez Piñán, salvo que se especifique lo contrario proceden de TEZANOS GANDARILLAS, M. "Tomás Gómez Piñán (1896-1957): un sacerdote en la Comisión Jurídica Asesora", en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. Y TEZANOS GANDARILLAS, M. (coords) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Trea, Gijón, 2013, pp. 74-97.

¹⁷³ Felipe Sánchez Román y Gallifa (1893-1956), liberal moderado e intelectual de prestigio, era catedrático de Derecho civil español y foral en la Universidad Central. Participó en el Pacto de San Sebastián y fue uno de los promotores de la agrupación Al Servicio de la República. Será diputado de las Cortes Constituyentes y presidente de la Comisión Jurídica Asesora durante el periodo 1932-1933. Colaborará activamente en la redacción de la Constitución y de la Ley de Reforma Agraria. En 1935 fundará el Partido Nacional Republicano, en el que se integrará Gómez Piñán. JACKSON, G. *La república española y la guerra civil (1931-1939)*, Orbis, Barcelona, 1987; *Diccionario de catedráticos españoles de derecho (1847-1943)* [en línea], Universidad Carlos III de Madrid, Instituto Fuengirola de Historia y Ciencias Sociales, 2011 (<http://www.uc3m.es/diccionariodecatedraticos>).

de un Estado laico. Este tipo de manifestaciones atrajeron sobre él las iras de la prensa católica y le situaron en el punto de mira de la jerarquía eclesiástica. Ante la amenaza de sanción del obispo de Oviedo, Gómez Piñán prometió retractarse públicamente y no volver a conceder entrevistas. Pero en realidad ni se retractó ni dejó de hacer manifestaciones en la prensa. Sus tácticas dilatorias, sin embargo, resultaron efectivas y logró sortear la sanción eclesiástica.

Tras la instauración de la República fue uno de los dos sacerdotes elegidos para formar parte de la Comisión Jurídica Asesora -el otro fue Francisco Romero Otazo-, en la que ocupó el cargo de secretario técnico de la subcomisión encargada de elaborar el proyecto de Constitución.

En Murcia no se llegó a un acuerdo que permitiese mantener la conjunción republicano-socialista, a pesar de las presiones del gobernador civil en este sentido. Tanto Derecha Liberal Republicana como los radical-socialistas consideraron insuficientes los puestos que se les habían asignado en dicha candidatura de conjunción. Sólo socialistas, radicales y Acción Republicana llegaron a un acuerdo para concurrir unidos a las elecciones.

Tras el fracaso de las negociaciones, Derecha Liberal Republicana intentó ponerse de acuerdo con los radical-socialistas para elaborar una candidatura conjunta, pero la asamblea provincial de este último partido rechazó tal coalición electoral y optó por concurrir en solitario a las elecciones. La prensa murciana se hizo eco también de la existencia de rumores sobre una posible coalición de Derecha Liberal Republicana con los agrarios¹⁷⁴.

Algunos medios periodísticos señalaron la posibilidad de que dentro de la candidatura de esta coalición se presentase el canónigo madrileño Diego Tortosa y Nicolás¹⁷⁵. Si realmente existieron negociaciones en este sentido, no llegaron a buen fin y el sacerdote madrileño no llegó a concurrir a las elecciones¹⁷⁶.

¹⁷⁴ *El Liberal*, Murcia, 12, 13, 19 y 20/06/1931; *El Tiempo*, Murcia, 11, 12 y 20/06/1931.

¹⁷⁵ Diego Tortosa Nicolás (1887-1947), doctor en Teología y Derecho canónico, y abogado. Maestrescuela de la catedral de Madrid. Había abandonado la diócesis de Murcia por su incompatibilidad de carácter con el obispo Vicente Alonso Salgado. Adquirió fama como orador y conferenciante. Amigo de Alfonso XIII. Confesor y capellán de honor de la reina Victoria Eugenia. CÁRCEL ORTÍ, V. *Diccionario de sacerdotes diocesanos españoles del siglo XX*, BAC, Madrid, 2006, pp. 1146-1147.

¹⁷⁶ *El Debate*, Madrid, 6/06/1931; *Diario Montañés*, Santander, 7/06/1931.

Aunque fueron proclamados candidatos de Derecha Liberal Republicana por las tres circunscripciones murcianas -capital, provincia y Cartagena-, los de Murcia capital se retiraron antes de las elecciones, presentándose sólo los de Murcia Provincia y Cartagena. Este partido, además de concurrir a las elecciones en solitario, tuvo que hacer frente a disensiones internas que provocaron la presentación de una candidatura alternativa. La actuación de Payá, como representante del partido, en las negociaciones electorales fue el origen del conflicto. El comité electoral de Derecha Liberal Republicana en Murcia, elegido por la asamblea provincial del partido, envió una nota a la prensa negando que Payá fuese su representante y afirmando que era sólo un afiliado más del partido, acusándolo de pretender imponer su jefatura y suplantar al comité¹⁷⁷.

Cinco candidatos concurren a las elecciones con esta significación política por la circunscripción de Murcia Provincia: Gómez Piñán, Sánchez Andreu, Hernández Montesinos, Más de Bejar y Payá; pero el comité electoral de Derecha Liberal Republicana sólo reconoció como candidatura del partido la del sacerdote Gómez Piñán. Dicho comité recomendó a sus afiliados que votasen a este candidato y a los de Acción Republicana¹⁷⁸.

El aislamiento de Derecha Liberal Republicana, sus disensiones internas, la demora en la elaboración de las candidaturas y la carencia de un órgano de prensa afín, dificultan enormemente la obtención de datos sobre la campaña electoral del sacerdote. En la prensa murciana solo consta su participación en un mitin en la ciudad de Lorca, en el transcurso del cual fue hostigado continuamente por elementos anticlericales al grito de: "¡Fuera los cuervos!". Fue necesaria la intervención del alcalde para restablecer la calma, sin embargo el gobernador civil afirmó que el acto se había desarrollado con "el mayor orden"¹⁷⁹.

Poco sabemos también del programa electoral de Gómez Piñán. La mayor parte de los datos recogidos sobre sus planteamientos políticos proceden de intervenciones en actos públicos ajenos a la campaña¹⁸⁰, y se limitan a cuestiones relacionadas, más o menos directamente, con la Iglesia católica.

¹⁷⁷ *El Liberal*, Murcia, 23 y 27/06/1931; *El Tiempo*, Murcia, 23 y 27/06/1931.

¹⁷⁸ *El Liberal*, Murcia, 27/06/1931; *El Tiempo*, Murcia, 27/06/1931.

¹⁷⁹ *El Liberal*, Murcia, 26/06/1931; *El Sol*, Madrid, 27/06/1931; *El Tiempo*, Murcia, 27/06/1931.

¹⁸⁰ De las manifestaciones realizadas por Gómez Piñán en un acto organizado por el Frente Único del Magisterio Primario Español -*El Liberal*, Murcia, 16/06/1931- y en una conferencia en el teatro Principal de Cartagena que dio a petición de la Federación Universitaria Española (F.U.E.) -*Crisol*, Madrid,

El sacerdote murciano, durante su campaña electoral, afirmó ser un republicano convencido desde los tiempos de la Monarquía. Manifestó también su oposición a que la religión fuese utilizada con fines políticos, lo que implícitamente suponía una crítica a Acción Nacional. En relación con el matrimonio, Gómez Piñán era partidario del establecimiento del matrimonio civil, pero, *“si es verdadero que el nuevo Estado ha nacido al amparo de la libertad”*, debía reconocer la existencia del matrimonio canónico y otorgarle efectos civiles¹⁸¹.

Respecto a la enseñanza, abogaba por la instauración de un modelo de escuela *“aconfesional”*, en el que el Estado se ocuparía de sostener *“maestros católicos encargados de dar esta enseñanza a quien lo solicite”*. Pero rechazaba rotundamente la enseñanza laica, debido a su convicción de que la religión era *“una necesidad del alma”* y tenía también un *“profundo valor cultural”*. La consideraba *“indispensable para la cultura de los pueblos”*, por lo que el Estado, a su juicio, mientras no fuese capaz de llenar el vacío de una cultura, no tenía derecho *“a privar al individuo de los medios de su propia defensa”*, y la religión era uno de ellos. Gómez Piñán opinaba también que, si se deseaba volver a la tradición cultural española, era necesario *“entroncar de nuevo con la cultura católica”*, porque *“las aportaciones extranjeras del momento son injertos que no tienen savia original”*. El sacerdote murciano temía que el modelo de enseñanza que se pretendía implantar en España, en lugar de respetar la libertad de conciencia, tuviese como objetivo la laicización de ésta:

“me quedaría tranquilo si las soluciones que se proclaman para la enseñanza en la escuela no trascendieran de la conciencia [...], pero no en cuanto esas soluciones pueden convertirse en norma”

En cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, rechazaba las afirmaciones de consustancialidad entre la Iglesia y la Monarquía, y el oficialismo de la religión católica. Sus viajes a Austria y Alemania, donde la Iglesia católica, separada del poder civil, *“había conservado su cultura frente a todos los vaivenes”* políticos, le hicieron tomar conciencia de la necesidad de *“librar a mi Iglesia española de una protección humillante”*. En España no tuvo

21/05/1931-. El resto procede de unas escuetas manifestaciones recogidas durante la campaña electoral por la prensa local -*El Liberal*, Murcia, 26/06/1931-.

¹⁸¹ Estas manifestaciones, realizadas en el teatro Principal de Cartagena, provocaron el alboroto del público, en vista de lo cual Gómez Piñán decidió poner fin a su intervención.

lugar la *“secularización de la vida civil”* que, como consecuencia de la delimitación entre el poder eclesiástico y el civil, se produjo en los países donde triunfó la Reforma, y la Iglesia católica se mantuvo *“sometida absolutamente al Gobierno, a cambio de la denigrante «protección» oficial”*. Por su vinculación al Estado, la Iglesia compartió el desprestigio de sus gobernantes, los *“desastres”* de la Dictadura y los ataques a la Monarquía, teniendo que *“soportar que las procesiones fueran presididas por la Guardia civil”*. La quema de conventos era, en opinión de Gómez Piñán, una de las consecuencias de ese *“compadrazgo entre la Iglesia y el Estado”*, y había dejado claro el grado de indiferencia religiosa de la población española, fomentada por ese compadrazgo:

“Se viene afirmando por doquiera, que España es un país tradicionalmente católico. Yo me he permitido ponerlo en duda, y lo he confirmado en estos días. En los pasados sucesos el catolicismo ha estado ausente, totalmente ausente. No ha habido un católico capaz de dar su vida defendiendo un convento. Esto es una muestra clara, inconcusa, del indiferentismo religioso”

A juicio del sacerdote murciano, *“la Iglesia «oficial» ha dado el espectáculo [sic] bochornoso para todos”* y había provocado la decadencia del catolicismo español. La libertad de cultos era, en su opinión, la única forma de darle nuevo vigor, permitiéndole *“volver a ser integral”* y recobrar el *“carácter universal”* que perdió *“por ser un catolicismo oficial”*. Se mostraba también partidario de la separación Iglesia-Estado y de que este último fuese laico, pero consideraba que en España no se podía *“negar la existencia de la Iglesia”* por *“razones históricas”*. Por ello creía que la mejor manera de llevar a cabo dicha separación era por medio de un concordato, en el que se *“reduciría a lo más indispensable las relaciones entre las dos potestades”*.

Como puede apreciarse, las ideas de Gómez Piñán sobre el papel de la Iglesia en el nuevo régimen diferían considerablemente de las mantenidas por la jerarquía y tenían muchos puntos de contacto con las de Torrubiano Ripoll.

En la provincia de Murcia la jornada electoral transcurrió con bastante tranquilidad. La prensa local sólo dió cuenta de algunos pequeños incidentes a la puerta de varios colegios y de la rotura de unas pocas urnas. Se denunció también la utilización de los mecanismos caciquiles en favor de las dos candidaturas mayoritarias -conjunción republicano-socialista y radical-

socialistas-, “llevando núcleos de electores y dando pueblos enteros”¹⁸², aunque se reconocía que el proceso electoral se había depurado bastante.

El triunfo correspondió a la conjunción republicano-socialista, que se hizo con seis de los siete escaños en litigio. Los radical-socialistas, que concurren solos a las elecciones, se hicieron con el séptimo y último escaño. Derecha Liberal Republicana, marginada de la candidatura de la conjunción y dividida internamente, no consiguió llevar al Parlamento a ninguno de sus candidatos.

El sacerdote Gómez Piñán obtuvo 11.310 votos de un total de 73.273 electores efectivos, 5.000 menos que el candidato que ocupó el último escaño. Fue el más votado en algunas localidades -Ojos, Ricote y Albudeite-, pero en otras obtuvo pésimos resultados¹⁸³.

Aunque fracasó en su intento de tomar parte en las Cortes Constituyentes, Gómez Piñán colaboró en el diseño del nuevo Estado a través de sus trabajos en la Comisión Jurídica Asesora. Ya que no le fue posible hacerlo desde el Parlamento, utilizó la prensa como medio de difusión de sus planteamientos religiosos, políticos y sociales. En 1934 se unió al Partido Nacional Republicano, creado por Sánchez Román. Tras el golpe de estado de julio del 36, abandonó la España republicana y se unió a los sublevados. Se secularizó oficialmente en 1945, se casó y ejerció como abogado hasta su muerte en 1957.

¹⁸² *El Liberal*, Murcia, 30/06/1931.

¹⁸³ *El Liberal*, Murcia, 30/06/1931; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 80 y 184.

4- Los republicanos independientes

4.1 Leandro del Río, candidato por Pontevedra

En Galicia, a juicio de Alfonso Bozzo¹⁸⁴, el republicanismo conservador no pudo convertirse en una alternativa a la derecha católica al carecer de “*arraigo histórico*”. Derecha Liberal Republicana pretendió conseguir el apoyo de la pequeña burguesía tradicional y de los profesionales liberales gallegos, con un programa basado en la defensa de la propiedad, la descentralización administrativa y la instauración de un Estado de derecho sobre los principios de libertad, igualdad y democracia.

En la provincia de Pontevedra Derecha Liberal Republicana entró en contacto con los seguidores de Melquiades Álvarez con el fin de presentar una candidatura conjunta a las elecciones. En ella estaba previsto incluir al sacerdote Leandro del Río¹⁸⁵. Sin embargo, ante las pocas posibilidades de triunfo, decidieron retirarse de la lucha electoral, aunque algunos elementos de dicho partido optaron por presentarse en solitario¹⁸⁶.

Este fue el caso de Leandro del Río Carnota, párroco de Lérez, quien decidió concurrir a las elecciones con la significación de republicano. Sin embargo, el 19 de junio *Faro de Vigo* dio la noticia de que se iba a formar una coalición republicana en la circunscripción de Pontevedra integrada por radicales seguidores de Lerroux, liberal-demócratas y elementos de Derecha Liberal Republicana, dentro de la cual se presentaría Leandro del Río a las elecciones. De hecho, ya se vio antes que el Partido Republicano Vigüés lo presentó como uno de los integrantes de la candidatura radical-agraria. Su nombre apareció también en una Candidatura de Selección Republicana junto a Basilio Álvarez, Castelao, Cabanillas, Paz Andrade y otros. La Sociedad Partido Republicano de Tuy, por su parte, recomendó una candidatura alternativa con tres socialistas -Enrique Botana, Eugenio Arbones y Alejandro Otero Fernández-, dos

¹⁸⁴ ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 46 y 71.

¹⁸⁵ *Faro de Vigo*, 16/06/1931; *La Región*, Orense, 10/06/1931.

¹⁸⁶ ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, p. 72.

radicales -Emiliano Iglesias y López Varela-, dos galleguistas -Cabanillas y Paz Andrade-, uno de la Federación Republicana Gallega -Varela Radio- y Leandro del Río¹⁸⁷.

El clero pontevedrés deseaba presentar un candidato a las elecciones *“para no ser menos que los sacerdotes de otras Diócesis que también se aprestan a la lucha para la defensa de nuestros ideales e intereses”*¹⁸⁸. Con este fin se convocó una asamblea de sacerdotes en la ciudad de Pontevedra. En ella se decidió que la elección debía recaer sobre un párroco, convencidos de que éstos *“inspiran mayores simpatías, por su directa convivencia con el pueblo”*, y se designó *“por aclamación”* al *“culto”* y *“elocuente orador”* Leandro del Río.

Un comité, integrado por sacerdotes¹⁸⁹, se encargó de redactar un comunicado, que se distribuyó entre el clero pontevedrés, dando cuenta de los resultados de la asamblea e instando a los sacerdotes a hacer propaganda del candidato. En él se explicaba también el porqué de la significación republicana del candidato: por un lado, se pretendía que el pueblo comprendiese *“que la Iglesia no rechaza la República, y que ésta y la Religión, no son algo contradictorio y antagónico”*; por otro, eliminar cualquier duda sobre *“nuestro respeto y acatamiento al Poder constituido”*. En el comunicado se pidió a los sacerdotes que evitaran hacer *“la menor propaganda desde el altar, ni aún la más ligera alusión”* a la candidatura de Leandro del Río, limitándose aquélla a las conversaciones con los feligreses, ya que el Gobierno, *“que nos hizo elegibles”*, entendía que el triunfo electoral debía conseguirse *“sin presionar jamás la conciencia y voluntad de los ciudadanos”*. Por último, la circular resumía el programa del candidato con este lema: *“Por la Religión, por el Orden, por la consolidación y buena orientación de la República”*.

El hecho de que Leandro del Río se presentase como republicano, las afirmaciones de compatibilidad entre la República y la Iglesia y las recomendaciones de evitar la propaganda desde el púlpito, hicieron que su candidatura fuese acogida con simpatía por la prensa de izquierdas y alcanzase difusión nacional. *Heraldo de Madrid*, por ejemplo, le dedicó un artículo que comenzaba con las siguientes palabras: *“No todos son iguales. Afortunadamente”*. El diario

¹⁸⁷ *Faro de Vigo*, 19, 26 y 28/06/1931.

¹⁸⁸ *Faro de Vigo*, 10/06/1931.

¹⁸⁹ Jesús Mansilla Fernández, párroco de Santa María la Mayor de Pontevedra; Pío Escudeiro Salgueiro, Francisco Blanco Fuentes, coadjutores de la misma parroquia; Manuel Vázquez Millares, capellán del Hospicio Provincial; Manuel Álvarez, capellán de la prisión provincial.

madrileño presentaba a Leandro del Río como un ejemplo del comportamiento que el clero debiera seguir en relación con el nuevo régimen:

“A nosotros nos parecen muchos ejemplos en un solo ejemplo. A ver cuando se enteran los retrasados mentales [...] que se puede ser republicano y hasta cura al tiempo; y que al explicar los Evangelios no es preciso hablar de Indalecio Prieto. ¿Entendidos?”

Heraldo de Madrid saluda a don Leandro del Río, cura párroco de Lárez, y le elige desde este momento diputado en nuestra cordialidad.”¹⁹⁰

Leandro del Río redactó un manifiesto electoral¹⁹¹ en el que reiteraba su acatamiento al régimen, ateniéndose a *“las enseñanzas filosóficas y católicas que establecen ser accidental la forma de gobierno de los Estados”*, y afirmaba que era un *“deber sagrado”* y un *“imperativo patriótico”* procurar la consolidación del régimen republicano. En su opinión, con el reconocimiento del derecho de los sacerdotes a ser elegidos diputados, el Gobierno republicano había reparado *“una gran injusticia y desigualdad”*.

Llama la atención, habiéndolo sido elegido candidato por el clero pontevedrés, el poco espacio que dedica en su manifiesto a las cuestiones religiosas, limitándose a señalar su voluntad de *“defender los sacratísimos derechos de la Iglesia”* y el derecho de los padres a que sus hijos reciban una educación religiosa en la escuela.

Leandro del Río presentaba en este manifiesto los tres problemas más importantes que, en su opinión, afectaban a la región gallega y, por tanto, deberían ser tratados por sus representantes en las Cortes Constituyentes: en primer lugar, la precaria situación del campesino gallego como consecuencia del bajo rendimiento de la tierra y de los altos tributos a que está sometido; en segundo lugar, la situación de abandono de la sanidad rural, carente de medios suficientes para atender a una población tan diseminada como la gallega y demasiado cara para el nivel de ingresos de la mayor parte de los campesinos y marineros; y por último, el problema de la educación primaria, cuya solución exige un aumento del número de escuelas y la mejora de sus condiciones, con el fin de que todos puedan acceder a ella. En consecuencia, su labor parlamentaria iría encaminada a defender *“los intereses del agro de Pontevedra”* y los derechos de la Iglesia; *“organizar la sanidad civil en beneficio de los*

¹⁹⁰ Reproducido en *Faro de Vigo*, 14/06/1931. También se hicieron eco de la candidatura del sacerdote los diarios *El Defensor de Granada*, 11/06/1931, y *La Libertad*, Badajoz, 12/06/1931.

¹⁹¹ *Faro de Vigo*, 18/06/1931.

enfermos pobres”; y “encauzar la cultura primaria por los derroteros de la justicia y favorecer, en lo posible, al Magisterio”.

En cuanto a su campaña electoral, en *Faro de Vigo* solo se hace referencia a su participación en un mitin que tuvo lugar el 21 de junio en el teatro Principal de Tuy, pero no da cuenta del contenido de su intervención¹⁹².

Leandro del Río compitió con el sacerdote Basilio Álvarez por los puestos de las minorías. Ninguno de los dos consiguieron el acta en esta circunscripción. El párroco de Lérez consiguió 16.364 votos, 3.000 menos que el último candidato que consiguió hacerse con un escaño. En Villagarcía sus resultados electorales fueron muy superiores a los del resto de los candidatos, y obtuvo también un número considerable de votos en la capital y Vigo. Las denuncias de fraude electoral fueron confirmadas por el Congreso, pero las elecciones no fueron anuladas al considerar que no afectaban de un modo significativo a los resultados totales¹⁹³.

Tras su fracaso electoral, Leandro del Río continuó vinculado a Derecha Liberal Republicana. Cuando ésta se escindió, fundó la primera delegación del Partido Republicano Conservador de Miguel Maura en Galicia y se convirtió en el máximo responsable de los conservadores en Pontevedra. En 1933 volvió a concurrir a las elecciones sin éxito. En 1936 la mayor parte de su partido optó por integrarse en la Unión Regional de Derechas o en la CEDA; Leandro del Río no lo hizo y quedó aislado políticamente. La derecha gallega evolucionó hacia posturas contrarias a la autonomía, que en 1936 quedó como reivindicación exclusiva de la izquierda política. El párroco de Lérez, a pesar de su adscripción al republicanismo conservador, continuó apoyando el estatuto de autonomía gallego, por lo que Alfonso Bozzo lo define como un “outsider” político¹⁹⁴.

¹⁹² *Faro de Vigo*, 19/06/1931.

¹⁹³ *Crisol*, Madrid, 29 y 30/06/1931; *Faro de Vigo*, 30/06/1931; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, p. 186.

¹⁹⁴ RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *Cruzados o herejes. La religión, la Iglesia y los católicos en la Galicia de la guerra civil*, Nigraterra, Pontevedra, 2010, p. 58; ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 72-73 y 75.

4.2 La candidatura segoviana de Jerónimo García Gallego

En la circunscripción de Segovia más de la mitad de los candidatos que concurrieron a las elecciones lo hizo al margen de los partidos establecidos. Ese fue el caso del canónigo de Burgo de Osma, Jerónimo García Gallego¹⁹⁵.

García Gallego nació en un pueblo de la provincia segoviana, Turégano, en 1893. Tras comenzar sus estudios sacerdotales en el seminario de Segovia, en 1914 se trasladó al Colegio Español San José de Roma, donde fue un alumno brillante. Alcanzó el grado de doctor en Teología. En 1917, a su vuelta a España fue nombrado catedrático de Filosofía en el seminario de Segovia. En 1920 se convirtió en canónigo de Burgo de Osma, en cuyo seminario dio clase de Teología dogmática. Entre 1917 y 1920 fue director del semanario *Avance Social*, órgano de los sindicatos católico-agrarios segovianos, y, a partir de 1921, dirigió *Hogar y Pueblo*, semanario vinculado a la Acción Social de la diócesis de Burgo de Osma.

Como muchos otros sacerdotes, en un primer momento García Gallego apoyó la Dictadura de Primo de Rivera, de la que progresivamente se fue alejando, hasta llegar a rechazarla totalmente. Puso en evidencia este rechazo en una serie de libros de carácter político¹⁹⁶, en los que se ocupaba principalmente de rebatir las posturas del catolicismo oficial, basándose en las doctrinas pontificias sobre las formas de gobierno, con el fin de conseguir que la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y su órgano de prensa *El Debate* abandonasen su defensa a ultranza del monarca y de Primo de Rivera¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Sobre este sacerdote véanse las recientes investigaciones de Antonio Moreno Cantano: “Jerónimo García Gallego (1893-1961): canónigo, diputado y propagandista”, en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. Y TEZANOS GANDARILLAS, M. (coords.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Trea, Gijón, 2013, pp. 47-71; y “Del silencio al olvido: el sacerdote y diputado republicano Jerónimo García Gallego (1893-1961)”, en *Analecta Sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, Vol. 86, 2013, pp. 247-312. Los datos biográficos de García Gallego proceden de la primera de estas dos obras.

¹⁹⁶ *Los caminos de la normalidad. La organización del Estado. Balmes, Hauriou y Vázquez de Mella*. Tip. *El Adelantado*, Segovia, 1928; *La quiebra de nuestro sistema político y la gestión de un régimen nuevo. El Régimen Constitucional, la Soberanía de la Nación y el Estatuto del Porvenir*. Ed. Seráfica, Vich, 1928; *Necesidad de Cortes Constituyentes. Replicando a «La Época», al «ABC» y a significados hombres públicos de los partidos monárquicos*. Imp. Casa social católica, Valladolid, 1930; *¿Por donde sale? El momento actual de España*. Tipografía de Archivos, Madrid, 1930.

¹⁹⁷ MONTERO, J. R. *La CEDA...*, p. 134.

García Gallego, según sus propias palabras, pretendía con sus publicaciones *“desligar conceptos que no debieran haber estado confundidos ni entremezclados jamás”*, apoyándose en la doctrina emanada de los teólogos y pensadores católicos más sobresalientes. Dedicó su obra a hacer *“una apología católica del régimen constitucional, de la democracia y de la soberanía de la nación”*, empresa *“arriesgada”* pero también *“inaplazable”*, refutando la doctrina política defendida por la derecha española, *“que pasaba por ser la única ortodoxa y la única salvadora de los destinos de la causa católica y de la causa nacional”*¹⁹⁸. Dos de sus obras -*El momento actual de España y Necesidad de Cortes Constituyentes*- fueron incluidos por el editor Javier Morata entre las que recomendaba como *“los libros de la República”*¹⁹⁹.

Sus duras críticas a la línea política mantenida por *El Debate* no cesaron tras la instauración de la República, sino que las llevó incluso al Parlamento, y pudieron ser la causa de la brevedad de su carrera política²⁰⁰.

En una entrevista, publicada por el diario madrileño *El Liberal*, en plena campaña electoral²⁰¹, afirmaba que *“no hay nadie entre los católicos que haga una política más nefasta, ni más poco seria, ni más inconsecuente, ni más tonta”*. García Gallego acusaba al diario católico madrileño de mantener una línea política contradictoria, pasando de una *“ciega y engañadora complicidad”* con la Monarquía y la Dictadura de Primo de Rivera, haciendo en su favor *“afirmaciones absurdas e intolerables”* y defendiendo *“excesos monárquicos, consubstancializadores y divinizantes”*, a las *“zalemas republicanas más o menos ondulatorias”* tras producirse el cambio de régimen. Entre estos excesos, se encontraba la teoría, mantenida por *El Debate*, en tiempos de la Monarquía, de que el régimen no podía cambiarse *“ni por un movimiento revolucionario ni tampoco por un procedimiento jurídico”*, que García Gallego califica de *“error pagano”*. Esa tesis de *El Debate*, según dicho sacerdote, se hallaba *“en pugna flagrante con toda la ciencia política cristiana”*, y suponía la defensa de una *“doctrina despótica”* que, yendo mucho más allá de la afirmación de consubstancialidad monarquía-religión, *“erige a los reyes en propietarios de los pueblos”*, condenando a las

¹⁹⁸ *El Liberal*, Madrid, 11/06/1931.

¹⁹⁹ *Crisol*, Madrid, 29/06/1931.

²⁰⁰ MONTERO, J. R. *La CEDA...*, p. 47.

²⁰¹ *El Liberal*, Madrid, 11/06/1931. Todas las declaraciones de García Gallego proceden de este artículo.

naciones a sufrir *“la tiranía”* y *“el despotismo”*, y a los católicos a *“cumplir todas las leyes impías y todos los mandatos monstruosos que puedan dictarse por cualquier testa coronada”*. Rechazaba también la actitud de *El Debate* ante el régimen republicano, reconociéndole como un régimen de hecho, pero no de derecho, porque el rey no había abdicado. Para García Gallego el régimen republicano lo era de hecho y de derecho, porque *“las naciones son dueñas únicas de sus regímenes”* y, por tanto, para que un rey pierda sus derechos *“es bastante con que los destituyan, que es lo que ha pasado aquí”*. Con estas críticas a *El Debate*, García Gallego pretendía conseguir *“que no nos confundan a unos católicos con otros, con notable detrimento de nuestra causa”*, convencer a la opinión pública de que la actitud del diario católico madrileño no era la de todos los católicos españoles, ni siquiera la de todo el clero. Además consideraba que se merecía *“las recriminaciones más severas”* por haberse adjudicado el título de *“órgano de los católicos”*, cuando con su comportamiento les hacía *“tan poco favor”* e incluso a veces les comprometía *“dañosamente”*.

Discrepaba también de las teorías y la actuación política de la *“derecha católica confesional”*, que compartía con *El Debate* esa *“doctrina despótica”* que había producido *“funestos”* resultados. Reconocía que sus planteamientos políticos habían evolucionado positivamente, abandonando las teorías *“absolutistas”* y *“los maridajes sacrílegos”*, pero creía que necesitaban una profunda renovación *“en lo abstracto y en lo concreto, en lo teórico y en lo práctico”*.

Tras la caída de Primo de Rivera, García Gallego fue consciente de que la Monarquía no tenía futuro, *“de no mediar en su favor un verdadero milagro de la ciudadanía militante”*. Los hombres de la Monarquía, *“embriagados de placer ante las consolidaciones aparentes del absolutismo monárquico dictatorial”*, fueron incapaces de percibir el peligro. A su juicio, los políticos monárquicos tuvieron una gran responsabilidad en la caída del régimen por su falta de visión y por haber desarrollado *“una política superficial, una política de escamoteos y de engaños, una política de corto alcance, una política de desgobierno, una política desastrosa”*. Pero el propio Alfonso XIII fue también responsable de su derrumbamiento por su actitud ante la Dictadura, ya que *“ningún monarca constitucional puede poner su firma al pie de ninguna disposición que vaya contra la ley de ningún Estado”*. Al hacerlo se desacreditó, perdió su prestigio y el respeto del pueblo, *“el Trono pasó en el terreno jurídico a ser Gobierno, y como todo Gobierno que fracasa tiene que marcharse”*. Su responsabilidad era jurídicamente *“por completo solidaria e inseparable”* de los ministros de la Dictadura y, en consecuencia, la República le podía exigir responsabilidades por la política de éstos.

García Gallego manifestó “*pública y categóricamente*” su plena adhesión al nuevo régimen, al que considera “*legítimo, firme*” y “*perfectamente legal*” por haber nacido “*de un mandato solemne de la voluntad categórica de la soberanía de la nación*”, que, en opinión del sacerdote, es “*la fuente suprema de todo poder civil*”. Probablemente, como le había ocurrido a Miguel Maura o Alcalá-Zamora, el sacerdote segoviano derivó hacia el republicanismo a raíz del compromiso de la Monarquía con la Dictadura de Primo de Rivera, que supuso la abolición del régimen constitucional, con el consiguiente descrédito de la institución monárquica. García Gallego se autodefinía políticamente con un lema inspirado en Balmes:

“¡Libertad: no debemos temer! ¡Orden: no debemos entusiasrnarnos! La demagogia es mala; pero tampoco es bueno el despotismo. Llevo la autoridad en la cabeza y la democracia en el corazón”

García Gallego, “ciudadano abierto a todas las libertades”, como lo definía el diario madrileño *El Liberal*, había asumido los valores democráticos y acatado explícita y públicamente la República, alejándose ostensiblemente de las posturas accidentalistas de Acción Nacional. Pero su concepción de las relaciones Iglesia-Estado y su conservadurismo social, que quedará patente en su actuación parlamentaria, lo separaban también de los partidos republicanos conservadores.

Concurrió, pues, a las elecciones como un candidato independiente, en el más amplio sentido de la palabra, ya que ni siquiera el obispo de Segovia vio con buenos ojos su candidatura, lo que dificulta enormemente conseguir datos sobre su campaña y su programa electoral. El único diario segoviano al que he tenido acceso, *El Adelantado de Segovia*, centró su información sobre las elecciones en la campaña de su director, el dirigente agrario Cano Rueda, y sólo esporádicamente recogió alguna escueta noticia sobre la de García Gallego²⁰².

Existen indicios de que el sacerdote segoviano mantuvo contactos con Derecha Liberal Republicana, con el fin de presentarse a las elecciones dentro de su candidatura²⁰³, pero no se llegó a ningún acuerdo. Aunque no se conocen las razones, posiblemente fue debido a la

²⁰² Ni en la Hemeroteca Municipal, ni en la Hemeroteca Nacional de Madrid, ni tampoco en la Biblioteca Pública de Segovia se ha conservado ningún otro diario o semanario local susceptible de recoger información sobre la campaña del sacerdote.

²⁰³ *El Noticiero*, Zaragoza, 11/06/1931.

disparidad de sus posturas en materia religiosa y social. Derecha Liberal Republicana sólo presentó un candidato por la circunscripción segoviana, y García Gallego decidió concurrir a las elecciones con la significación de republicano católico demócrata²⁰⁴.

Para dar a conocer su programa elaboró un manifiesto electoral, que fue repartido en los pueblos de la provincia durante sus actos propagandísticos²⁰⁵. La prensa sólo dio cuenta de uno de estos actos, un mitin celebrado en el teatro de San Ildefonso el día anterior a las elecciones. En él reiteró su ideología republicana y demócrata, afirmó la “perfecta compatibilidad entre el ideario republicano y el religioso” y manifestó su voluntad de defender la República “*para destruir la leyenda de su incompatibilidad con la Iglesia*”²⁰⁶.

La desunión existente en las filas de la derecha segoviana provocó la presentación de varios candidatos con esta tendencia política, lo que previsiblemente tendría como consecuencia una dispersión del voto que perjudicaría “*la causa del orden*”. Con la intención de evitarlo, una comisión “*integrada por personas de reconocida respetabilidad social*” y *El Adelantado de Segovia* presionaron a algunos candidatos para que abandonaran la lucha electoral, haciendo así posible la concentración de los votos derechistas en aquéllas personas que consideraban “*más destacadas políticamente*”²⁰⁷. No se dió a conocer quienes fueron los candidatos presionados, pero no sería de extrañar que García Gallego hubiese estado entre ellos, ya que no contaba con ninguna organización política que lo respaldase, ni había actuado anteriormente en el ámbito político.

En Segovia la jornada electoral transcurrió sin incidentes y la participación del electorado fue elevada -86,71%-. La conjunción republicano-socialista consiguió dos escaños; los otros dos fueron ocupados por el sacerdote Jerónimo García Gallego y el independiente Cano Rueda. García Gallego, a pesar de la escasa difusión periodística de su candidatura, fue quien obtuvo mayor número de votos, 14.573 de un total de 38.629 electores. Cano Rueda, con 12.514 sufragios, ocupó el segundo lugar. *El Adelantado* manifestó su decepción por los resultados, ya que esperaba que hubiesen resultado elegidos dos o tres candidatos de derechas y sólo uno

²⁰⁴ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, p. 55.

²⁰⁵ *El Adelantado de Segovia*, 26/06/1931.

²⁰⁶ *Diario Montañés*, Santander, 28/06/1931.

²⁰⁷ *El Adelantado de Segovia*, 19/06/1931.

había conseguido el acta. El diario segoviano no estaba seguro de que se pudiese incluir a García Gallego dentro de dicha “*tendencia social*” porque no existía la certeza de que fuese “*de su agrado*”²⁰⁸.

La carrera política de García Gallego finalizó en 1933. Volvió a presentarse como independiente a la segunda legislatura republicana, pero no consiguió escaño. Lo intentó de nuevo en 1936 pese a la prohibición de su obispo, quien recurrió a la suspensión “*a divinis*” para impedirlo. A pesar de sus ideas políticas conservadoras, se mantuvo fiel al gobierno republicano durante la guerra civil y se convirtió en propagandista de su causa²⁰⁹.

Los resultados electorales dieron una clara victoria a la conjunción republicano-socialista. Las derechas, desunidas y desorganizadas, obtuvieron un número de votos inferior a su peso real en la sociedad española.

Una parte importante del electorado católico optó por dar su apoyo al Partido Republicano Radical. Acción Nacional no fue la organización hacia la que las derechas dirigieron su voto de manera prioritaria, ni consiguió aglutinar en torno a ella a todos los candidatos de tal tendencia política. En la mayor parte de las circunscripciones, los hombres de Acción Nacional tuvieron que competir con otros candidatos derechistas que, en muchos casos, consiguieron mejores resultados que aquéllos.

Derecha Liberal Republicana se vio perjudicada por su marginación de las candidaturas de la conjunción en gran número de circunscripciones, debido a que la legislación electoral beneficiaba a las coaliciones.

²⁰⁸ *El Adelantado de Segovia*, 29 y 30/06/1931; TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 80 y 188-189.

²⁰⁹ Véase *El catolicismo en la España leal y en la zona facciosa*. Servicio Español de Información, 1937, pp.27-28. Un análisis más pormenorizado de la trayectoria de García Gallego durante el periodo republicano, la guerra civil y el exilio en las dos obras de Antonio Moreno Cantano mencionadas.

Aunque las prácticas caciquiles no habían desaparecido por completo, no influyeron significativamente en los resultados y las elecciones a Cortes Constituyentes fueron, en opinión de Tusell, “*infinitamente más veraces que cualquier elección anterior*”²¹⁰.

5- Ocho sotanas en el Congreso

Las Cortes Constituyentes de la Segunda República española celebraron su sesión inaugural solemne el 14 de julio de 1931. El nuncio Tedeschini, al igual que el resto de los embajadores asistió al evento desde la tribuna diplomática. Al día siguiente los diputados electos presentaron sus credenciales. El 27 del mismo mes se constituyó oficialmente la Cámara, que otorgó por aclamación un voto de confianza al Gobierno provisional que se convirtió desde ese momento en el primer Gobierno ordinario del nuevo régimen²¹¹.

El triunfo abrumador de la coalición republicano-socialista en las elecciones de junio se tradujo en una Cámara con amplia mayoría de diputados de izquierda. No es fácil, sin embargo, establecer con exactitud el número de los adscritos a cada uno de los partidos, ya que la filiación de un buen número de ellos no estaba clara y fueron bastantes los que cambiaron de partido o grupo parlamentario a lo largo del primer bienio. De forma aproximada, los 470 diputados estaban repartidos del siguiente modo: socialistas entre 113; radicales 89; radical-socialistas 54; Esquerra republicana de Catalunya 36; Acción Republica 30; Derecha Liberal Republicana 22; agrarios 26; galleguistas 19; Al Servicio de la República 13; vasconavarros 14; y el resto repartido entre independientes y otras pequeñas formaciones con escaso peso parlamentario (Lliga, federales, monárquicos, liberal-demócratas e independientes).

²¹⁰ TUSELL GÓMEZ, J. *Las constituyentes de 1931...*, pp. 13, 19, 77-78, 82, 87 y 118; GARCÍA ESCUDERO, *Historia política...*, Vol. II, p. 1023.

²¹¹ ARRARÁS IRIBARREN, J. *Historia de la Cruzada...*, T. I, p. 325; GIL PECHARROMÁN, J. “La II República. Esperanzas y frustraciones”, en *Historia de España* 26, 1996, p. 14.

La mayoría de estos diputados procedían de la pequeña burguesía urbana y carecían de experiencia parlamentaria. El 81% de los escaños estaban ocupados por profesionales liberales y funcionarios del Estado, con predominio de los abogados y los docentes²¹².

Durante las primeras semanas las Cortes Constituyentes refrendaron los decretos promulgados por el Gobierno provisional que, de este modo, pasaron a convertirse en leyes; y elaboraron el reglamento de la Cámara. Éste estableció en diez el número mínimo de diputados necesario para formar grupo parlamentario y obligaba a aquellos a declarar el grupo al que deseaban adscribirse, lo que contribuyó, en opinión de Avilés Farré²¹³, “a cohesionar el sistema de partidos”, al inducir a muchos diputados independientes o pertenecientes a partidos con escasa representación a integrarse en los grupos formados por los grandes partidos. Se establecieron siete minorías republicanas (radical, radical-socialista, progresista, Acción Republicana, Izquierda Catalana, Federal y Federación Republicana Gallega), dos de derechas (agraria y vasconavarra) y una socialista. Estos grupos parlamentarios sufrieron continuas modificaciones a lo largo del periodo a tenor de las sucesivas incorporaciones y defecciones de diputados. Algunos, sin embargo, optaron por no integrarse en ninguna minoría y continuar como independientes, lo que redujo considerablemente su capacidad de actuación e intervención en la Cámara.

El grupo parlamentario socialista fue, sin duda, el más homogéneo y disciplinado. Era única organización política que en junio del 31 contaba con una auténtica estructura de partido de masas y una ideología bien definida, si bien coexistían en su seno dos tendencias encontradas en cuanto a la participación de los socialistas en el Gobierno. Antes del comienzo de los debates constitucionales el partido celebró un congreso extraordinario en el que se aprobó el programa mínimo que sus diputados defenderían en el Parlamento: democracia, sufragio universal, igualdad de derechos de ambos sexos, garantía de los derechos individuales, parlamento unicameral, reconocimiento de la personalidad regional mediante el establecimiento de regiones autónomas, impuesto progresivo sobre la renta, orientación de la propiedad hacia la socialización y reforma agraria urgente. En aquellos temas que afectaban a la Iglesia, los socialistas adoptaron el programa máximo del republicanismo radical, que se concretaba en: independencia confesional del Estado, libertad de cultos, supresión del

²¹² GIL PECHARROMÁN, J. *La Segunda República*, Historia 16, Madrid, 1989, p. 43; AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, p. 79.

²¹³ AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, p. 79.

presupuesto de culto y clero “en el plazo más breve posible”, expulsión de las órdenes religiosas, divorcio y enseñanza laica²¹⁴.

La minoría radical-socialista era el grupo ideológicamente más cercano a los socialistas. Era un partido relativamente reciente y aún poco estructurado. Había sido fundado en 1929 por un grupo escindido del Partido Republicano Radical y estaba constituido por un conglomerado de izquierdas con líderes muy diversos. En la primavera de 1931 había sufrido ya la primera de las varias escisiones que caracterizarán la breve historia de esta formación. El grupo parlamentario, reflejo de las bases del partido, se caracterizó por su heterogeneidad e indisciplina y careció de un liderazgo único, siendo probablemente la minoría más imprevisible de la Cámara. Sus planteamientos eran de corte liberal y democrático. Propugnaban una república federal y una reforma social profunda muy cercana a la de los socialistas que incluía la transformación de las relaciones de producción y la reducción de los privilegios de las oligarquías tradicionales. El anticlericalismo era su seña de identidad y uno de los principales nexos de unión entre los integrantes de la minoría. En este terreno su radicalismo sobrepasaba al de los socialistas. Defendían la total separación del Estado y la Iglesia, sometimiento de esta última a la ley común, plena libertad de conciencia, denuncia del Concordato, supresión del presupuesto de culto y clero, disolución de las órdenes religiosas y enseñanza laica. Otro de los rasgos de esta minoría será su constante rivalidad con los radicales y su rechazo a cualquier alianza con los partidos de centro²¹⁵.

El grupo parlamentario de Acción Republicana fue, junto con los socialistas, la minoría con un programa político más claro, al menos por lo que a su líder, Manuel Azaña, se refiere. También era un partido de reciente formación, ya que se había constituido como tal pocas semanas antes de la proclamación de la República, si bien previamente ya existía como grupo. Contaba en sus filas con profesionales muy cualificados, pero tampoco era un partido homogéneo. La mayoría de los diputados eran más conservadores que su fundador, Azaña, quien no se ocupó de la dirección efectiva de la minoría, por lo que la disciplina dejó mucho que desear en un principio. El problema mejoró tras una reunión del consejo nacional del partido con el grupo parlamentario que tuvo lugar el 25 de agosto de 1931. Acción

²¹⁴ *El Socialista*, Madrid, 12 y 14/07/1931; GIL PECHARROMÁN, J. *La Segunda República*, pp. 18-19 y 22; TUÑÓN DE LARA “El sistema de partidos en 1931-1933”, en *Historia Contemporánea* 6, 1991, p. 68; CUEVA MERINO, J. de la “Hacia la república laica...”, p. 37

²¹⁵ GIL PECHARROMÁN, J. “La II República. Esperanzas y frustraciones”, p. 16; AVILÉS FARRÉ, J. *La Izquierda burguesa...*, pp. 43-45, 55 y 75-76; ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 132-133; MEER, F. de *La Constitución de la II República...*, p. 59.

Republicana propugnaba una república democrática y parlamentaria de izquierdas, antimilitarismo, reforma social y monopolio estatal de la enseñanza. Aunque el programa del partido defendía un modelo de Estado que recogiese las aspiraciones de las diferentes regiones, la cuestión de las autonomías fue una de las más conflictivas en el seno de la minoría, ya que entre sus diputados había federalistas y centralistas. Por lo que respecta a la cuestión religiosa, era un partido anticlerical, pero más moderado que el radical-socialista. Veían a la Iglesia como un obstáculo para la modernización del país, por lo que consideraban imprescindible eliminar su influencia en la sociedad, y en particular en la enseñanza, fundamental para la implantación de un nuevo modelo de ciudadanía. En consecuencia, eran partidarios de la instauración de un Estado laico. En cuanto al proyecto constitucional, en principio se inclinaban por un texto que pudiese ser aceptado por todos los partidos que integraban la coalición republicano-socialista, pero a medida que avanzaron los debates fue acercándose a las tesis socialistas²¹⁶.

La Federación Republicana Gallega, nombre que adoptó el grupo parlamentario de la Organización Republicana Galega Autónoma (ORGA), fue una minoría muy vinculada a la de Acción Republicana, con cuyos planteamientos se identificó durante los debates constitucionales. La ORGA, partido surgido en 1929 de la unión de republicanos y nacionalistas gallegos, acabará de hecho fundiéndose con Acción Republicana para crear Izquierda Republicana²¹⁷.

El grupo parlamentario radical fue otro de los que se caracterizó por su falta de disciplina parlamentaria. El debate constitucional hizo aflorar numerosas tensiones internas, ya que albergaba en su seno posiciones encontradas. Sus dirigentes, sobre todo Lerroux, habían evolucionado hacia el centro-derecha, acogiendo en la organización a antiguos monárquicos y republicanos conservadores, pero buena parte de sus bases y diputados no habían recorrido el mismo camino. Además, la formación y la ética de sus cuadros dejaban mucho que desear²¹⁸.

²¹⁶ AVILÉS FARRÉ, J. *La Izquierda burguesa...*, pp. 49, 92, 98 y 103; TUÑÓN DE LARA "El sistema de partidos en 1931-1933", p. 67

²¹⁷ CORES TRASMUNTE, B. "Tras el «Día das Letras Galegas». Villar Ponte y la fundación del nacionalismo gallego", en *Tiempo de Historia*, año III, 31, 1977, pp. 70-81; TUÑÓN DE LARA "El sistema de partidos en 1931-1933", p. 62.

²¹⁸ AVILÉS FARRÉ, J. *La Izquierda burguesa...*, p. 99; GIL PECHARROMÁN, J. "La II República. Esperanzas y frustraciones", p. 16; RUIZ MANJÓN, O. "Las Cortes Constituyentes de la Segunda República. Un escenario de las tensiones en el radicalismo español", en *Historia Contemporánea* 6, 1991, p. 109; CUEVA MERINO, J. de la "Hacia la república laica...", pp. 38-39.

Según Ruiz Manjón²¹⁹, el partido llegó a las Constituyentes con “*un bagaje teórico escasamente preciso*” y con “*una conciencia poco actualizada de lo que eran las exigencias de un moderno Estado democrático*”. La labor parlamentaria de la minoría se caracterizó por una “*cierta inseguridad teórica*”, ya que sus nuevas bases conservadoras la obligaban “*a difíciles equilibrios*”. Lerroux, en sus intervenciones públicas, propugnó un texto constitucional de consenso entre todos los partidos de la coalición republicano-socialista, basado en la concordia y el respeto a todos los intereses presentes en la Cámara, a fin de asegurar la estabilidad del régimen. La posición oficial de la minoría, fijada por Guerra del Río en la Cámara, fue vaga y contradictoria: en relación con la cuestión regional, pese al tradicional federalismo del partido, sólo manifestó una ambigua y titubeante voluntad autonomista, negada en la práctica por su resistencia a aceptar los estatutos de autonomía; sistema bicameral; referencias vagas a la familia y la propiedad, que en éste último caso se tradujo en una postura conservadora en el terreno socio-económico²²⁰. Por lo que respecta a la cuestión religiosa, la mayoría de las bases del partido y de los diputados de la minoría seguía siendo fuertemente anticlerical. Aunque Lerroux fuese partidario de una mayor moderación, en su intento de atraer a los católicos al nuevo régimen, no podía ir contra la doctrina de su propio partido ni enfrentarse a sus bases. En consecuencia, también en este terreno su programa fue contradictorio. El jefe de la minoría presentó a los radicales en la Cámara como los genuinos representantes del anticlericalismo español y propugnó, por un lado, la neutralidad del Estado y, por otro, la disolución de las órdenes religiosas, al mismo tiempo que pedía el sometimiento de éstas a una ley de asociaciones especialmente elaborada para ellas²²¹. Paralelamente, sin embargo, el líder del partido negociaba con el nuncio Tedeschini y le daba seguridades sobre una solución de concordia en la cuestión religiosa, como más adelante veremos.

La minoría progresista estaba integrada por los diputados de la Derecha Liberal Republicana, que en agosto de 1931 había cambiado su nombre por el de Partido Republicano Progresista. Era un partido creado por políticos monárquicos que habían derivado hacia el republicanismo y sus bases procedían de la burguesía agraria conservadora. Nunca llegó a convertirse en un partido moderno y tampoco tenía un ideario claro. Era socialmente

²¹⁹ RUIZ MANJÓN, O. “Las Cortes Constituyentes...”, pp. 105-106 y 110.

²²⁰ RUIZ MANJÓN, O. *El Partido Republicano Radical...*, pp. 652-685; RUIZ MANJÓN, O. “Las Cortes Constituyentes...”, pp. 109-110; VARELA DÍAZ, S. *Partidos y Parlamento...*, pp. 32-33.

²²¹ RUIZ MANJÓN, O. “Las Cortes Constituyentes...”, p. 108; CUEVA MERINO, J. de la “Hacia la república laica...”, pp. 38-39; GARCÍA ESCUDERO *Historia política...* Vol. I, p. 1023.

conservador y propugnaba una república moderada, pero su reformismo le acercaba al centro político. Se definían como herederos del liberalismo, pero carecían de un programa concreto. Propugnaban la democracia; la libertad de enseñanza, pero con intervención estatal en la escuela pública; la redistribución de la riqueza y la abolición de los privilegios; la libertad económica, rechazando el intervencionismo estatal en la economía; la función social de la propiedad; y el reconocimiento de la realidad regional. Por lo que respecta a la cuestión religiosa, era un partido católico, pero crítico con el clericalismo y con el apoyo de la Iglesia a la Dictadura de Primo de Rivera. A diferencia de otros partidos republicanos, no mantenía una actitud hostil hacia la Iglesia y defendían el laicismo del Estado entendido únicamente como neutralidad. Propugnaban la libertad de cultos y la supresión de la situación privilegiada de la Iglesia, pero querían que la separación entre ambas potestades se hiciese de forma concordada con la Santa Sede. En 1932 este partido se escindiría en dos: el Partido Progresista, liderado por Cirilo del Río y vinculado a Alcalá-Zamora; y el Partido Republicano Conservador de Miguel Maura²²².

La última de las minorías republicanas con un cierto peso en la Cámara fue Izquierda Catalana, nombre que adoptó el grupo parlamentario de Esquerra Republicana de Catalunya. Este partido había nacido en marzo de 1931 de la fusión del Partit Republicà Català de Companys, Estat Català de Macià y el grupo surgido en torno al periódico *L'Opinió* de Lluhí Vallesca. El objetivo era crear una opción política más nacionalista que la Lliga Catalana y más progresista que el Partido Republicano Radical de Lerroux. Sus dirigentes habían saltado a la palestra política en la oposición a la Dictadura de Primo de Rivera, por lo que carecían de experiencia política. Las bases del partido estaban formadas por trabajadores rurales y urbanos, clases medias y los sectores más izquierdistas de la burguesía catalana, en gran parte provenientes del republicanismo histórico. Era una formación bastante heterogénea y las discrepancias entre sus líderes fueron frecuentes. Su programa, en consecuencia, a excepción de la reivindicación autonómica, era bastante impreciso: Estado federal, democrático y laico; y reformas sociales profundas. A pesar de que su discurso tendía hacia el populismo y el radicalismo, en la práctica primó en la minoría el pragmatismo y la moderación²²³.

²²² *El Castellano*, Toledo, 8/05/1931; *El Liberal*, Madrid, 17/06/1931; *El Debate*, Madrid, 16 y 23/06/1931; GIL PECHARROMÁN, J. *La Segunda República*, pp. 17 y 42; TUÑÓN DE LARA "El sistema de partidos en 1931-1933", pp. 60 y 69; ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos...*, pp. 70 y 250; CUEVA MERINO, J. de la "Hacia la república laica...", p. 34.

²²³ GIL PECHARROMÁN, J. *La Segunda República*, p. 33; TUÑÓN DE LARA "El sistema de partidos en 1931-1933", p. 61; RIQUER I PERMANYER, B. "El sistema de partidos políticos en Catalunya durante el primer bienio republicano (1931-1933)", en *Historia Contemporánea* 6, 1991, pp. 88-89.

Los diputados de la agrupación Al servicio de la República, que habían concurrido a las elecciones como independientes dentro de las listas socialistas, parece que no llegaron a formar grupo parlamentario, sino que se integraron en los de otros partidos o permanecieron como independientes. La agrupación había sido creada en febrero de 1931 por José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala, con la intención de convertirse en un grupo de presión de la élite intelectual de cara al previsiblemente próximo cambio de régimen; y más adelante se transformó en partido político. En él se integraron intelectuales y profesionales de gran valía, pero con escasa influencia y experiencia políticas. Carecía de una base real, por lo que pronto desapareció como partido y la mayoría de sus miembros se adscribieron a otras opciones políticas. La agrupación defendía un programa liberal de centro que propugnaba la búsqueda de una fórmula de consenso para la instauración de una república liberal y democrática moderna que salvaguardase el orden socio-económico vigente. En el terreno religioso defendían postulados laicistas moderados: separación Iglesia-Estado por medio de un proceso gradual de diez años y Estado laico²²⁴.

La minoría agraria fue uno de los dos grupos parlamentarios donde se integraron los escasos representantes de la derecha católica no republicana que lograron escaño. Estaba formada por un conglomerado de diputados sin filiación clara en la mayoría de los casos y separados por notables diferencias doctrinales. En ella convivieron varias corrientes ideológicas: tradicionalistas, monárquicos alfonsinos, agrarios liberales y los católicos accidentalistas de Acción Nacional. Casi todos habían sido elegidos por circunscripciones rurales de ambas castillas en las que habían pervivido el voto caciquil y las antiguas élites, y donde la influencia del sindicalismo católico agrario era fuerte. Puesto que los candidatos carecían del respaldo de un partido organizado²²⁵, el prestigio personal fue determinante para lograr el acta. El grupo de agrarios burgaleses liderado por Martínez de Velasco se convirtió en el vertebrador de la minoría. Los diversos diputados agrarios coincidían en la defensa del catolicismo, el orden socio-económico y la estructura agraria tradicional del país, aunque se daban ciertas diferencias de matiz entre los agrarios liberales y los conservadores. En cuanto a los diputados de Acción Nacional, aunque oficialmente se definían como accidentalistas respecto al régimen, en realidad se sentían más cercanos a la Monarquía que a la República, algo normal si tenemos en cuenta que en estos primeros tiempos se convirtió en refugio de los

²²⁴ GIL PECHARROMÁN, J. *La Segunda República*, pp. 43 y 46; TUÑÓN DE LARA "El sistema de partidos en 1931-1933", p. 61; CUEVA MERINO, J. de la "Hacia la república laica...", p. 34.

²²⁵ Acción Nacional, creada en abril de 1931, no había tenido tiempo aún de organizarse adecuadamente y de formar a sus cuadros cuando tuvo lugar la campaña electoral.

líderes alfonsinos que se habían quedado sin partido y que un alfonsino había sido el encargado de redactar el programa del partido. Éste era eminentemente defensivo: defensa de la propiedad privada, aunque reconociendo su función social y admitiendo una redistribución de la riqueza sobre la base de la doctrina social de la Iglesia; concepción unitaria del Estado con la religión como elemento unificador; defensa de la libertad de enseñanza y del modelo cristiano de familia. Sin embargo, y aunque parezca extraño, ya que la defensa de la religión era uno de sus pilares ideológicos, no existía unanimidad en política religiosa: un sector no admitía ningún cambio en el estatus de la Iglesia, otro admitía la posibilidad de introducir modificaciones siempre que se hiciese de acuerdo con la Santa Sede, y un tercero era partidario de la separación Iglesia-Estado. Así pues, todos los diputados de la minoría, a pesar de sus diferencias de filiación, coincidían en la reticencia u oposición al régimen republicano y en la defensa del catolicismo y del orden socio-económico. Por ello, a pesar de ciertas diferencias ideológicas entre los integrantes, la minoría agraria fue capaz de ejercer una intensa oposición parlamentaria a la política del primer bienio en el terreno religioso, social y económico. De todos modos, los componentes de la minoría tenían libertad para actuar de acuerdo con sus respectivos programas cuando no existía unanimidad²²⁶.

Por último, la minoría vasconavarra estaba integrada por los diputados del Partido Nacionalista Vasco (PNV), tradicionalistas y monárquicos alfonsinos que habían concurrido a las elecciones con la coalición del mismo nombre en las provincias vascas y Navarra. El principal nexo de unión entre ellos era la religión católica y la restauración de los fueros. Sin embargo, en esta última cuestión y en el grado de aceptación del régimen existía una gran diferencia entre los nacionalistas y sus socios de coalición. Para el PNV la consecución del estatuto de autonomía era irrenunciable, constituyendo un elemento fundamental de su programa, y como dentro del nuevo régimen tenían más posibilidades de satisfacer sus aspiraciones autonomistas que con la Monarquía, oscilaban entre el accidentalismo y la aceptación de la República. En cambio, tradicionalistas y alfonsinos eran claramente antirrepublicanos y poco o nada nacionalistas, utilizando la reivindicación foral únicamente como instrumento de oposición al régimen. El radical antirrepublicanismo de estos últimos se puso de manifiesto el 12 de julio de 1931 en el mitin de despedida a los diputados que

²²⁶*El Debate*, Madrid, 2, 11, 13, 17 y 24/06/1931; GIL CUADRADO, L. T. *El Partido Agrario Español (1934-1936): una alternativa conservadora y republicana*, Tesis doctoral, Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, 2006, www.ucm.es/bucm/tesis, pp. 95-123; TUSELL GÓMEZ, J. *Las Constituyentes de 1931...*, pp. 25, 27 y 83-84; TUSELL GÓMEZ, J. *Historia de la Democracia Cristiana...*, Vol. I, pp. 143-144 y 148; MONTERO, J. R. *La CEDA...*, pp. 146-151; VARELA DÍAZ, S. *Partidos y Parlamento...*, p. 77.

marchaban a Madrid para incorporarse a las Cortes Constituyentes, y en él destacó por su beligerancia el canónigo Pildain. Este acto público provocó una profunda aversión en la opinión pública y los diputados republicanos hacia la minoría vasconavarra desde el mismo momento de la constitución de la Cámara y perjudicó a los nacionalistas en sus aspiraciones de conseguir la autonomía de Euskadi. Estos últimos fracasaron también en su intento de establecer una alianza con las otras minorías autonomistas de la Cámara en el verano de 1931, debido al abismo ideológico que les separaba, quedando prácticamente aislados en el Parlamento. La minoría ideológicamente más cercana a ellos era la agraria, pero les separaba la cuestión autonómica, ya que los agrarios eran centralistas. A pesar de sus diferencias, los integrantes de la minoría vasconavarra consiguieron mantener un frente común en el Parlamento hasta la aprobación de la Constitución. A partir de enero de 1932 la unión de la minoría vasconavarra comenzará a resquebrajarse, como consecuencia del tibio apoyo de los nacionalistas a la campaña revisionista y el abandono de la reivindicación foral por parte de tradicionalistas y alfonsinos, hasta que en junio de 1932 se produzca la ruptura definitiva²²⁷.

En los medios católicos la amplia mayoría obtenida por la coalición republicano-socialista y los pobres resultados de Acción Nacional, formación política en quien la jerarquía había puesto sus esperanzas, causó alarma y decepción. El nuncio Tedeschini²²⁸, tomando como base un informe de Ángel Herrera²²⁹, comunicó a la Santa Sede las razones que a su juicio habían provocado esa “*clamorosa sconfitta dei cattolici*”. En primer lugar, “*la situazione politica del paese*”, cuyos actuales dirigentes “*hanno sempre rappresentato e fatto coincidire il mutamento politico con la lotta contro la religione*” y la equivocada táctica de algunos sectores del catolicismo hispano, que habían proclamado la consubstancialidad del catolicismo y la Monarquía, alimentando así el anticlericalismo de las masas republicanas. Y en segundo lugar, “*la disorganizzazione o non esistenza delle associazioni elettorali cattoliche*”, como

²²⁷ GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República...*, pp. 254-256, 270, 272 y 293; VARELA DÍAZ, S. *Partidos y Parlamento...*, p. 145; GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. “Las religiones políticas contemporáneas: su incidencia en España”, en CUEVA, J. de la; MONTERO, F. (ed.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, 2009, p. 115; GIL PECHARROMÁN, J. “La II República. Esperanzas y frustraciones”, p. 17

²²⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 3/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V (ed.). *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 4-11.

²²⁹ Informe de Ángel Herrera, 31/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V (ed.). *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 676-678.

consecuencia de la inexistencia en la práctica de una verdadera Acción Católica. Pero la razón más importante, en opinión del nuncio, era que *“il popolo, le masse operaie”* estaban en contra de la Iglesia debido, por un lado, a la influencia de la prensa anticlerical *“perfida e diffusissima”*, pero también porque la Iglesia estaba recogiendo los frutos de sus errores pasados: *“perché noi non siamo stati generalmente parlando, con loro: Non siamo andati al popolo!”*.

Por lo que respecta en concreto al fracaso de Acción Nacional, Tedeschini lo achacaba a dos causas: por un lado, la nueva formación no había *“trovato cooperazione”*, porque no se habían comprendido ni se había actuado de acuerdo con las *“istruzioni”* de la Santa Sede; y por otro, *“la paura”* de los católicos, muchos de los cuales se habían negado a presentarse como candidatos en las listas de la nueva organización y a colaborar en la propaganda electoral.

Teniendo en cuenta la pobre representación católica en las Cortes Constituyentes, el nuncio se mostraba pesimista ante el futuro debate de los artículos religiosos de la Constitución. Según sus cálculos, al menos 294 diputados serían *“assolutamente ostili alla Chiesa”*, quien sólo contaría para su defensa con unos 60. Y esto en el mejor de los casos, ya que incluía entre los defensores de la Iglesia a algunos políticos de la Monarquía que no consideraba totalmente de fiar.

Ocho sacerdotes habían logrado el acta de diputado. Dos de ellos dentro de las listas de la conjunción republicano-socialista: Basilio Álvarez y Luis López-Dóriga. El primero, perteneciente al Partido Republicano Radical, se integrará en la minoría formada por dicho partido; el segundo, que había concurrido como independiente, se mantendrá como tal hasta febrero de 1932, fecha en que se incorporará a la minoría radical-socialista. Jerónimo García Gallego, quien había concurrido a las elecciones como republicano independiente, se mantendrá también al margen de los grupos parlamentarios²³⁰. Los otros cuatro sacerdotes se encuadraron en las dos minorías católicas de la Cámara: Antonio Pildain en la vasconavarra; Santiago Guallar, Ramón Molina Nieto, Lauro Fernández y Ricardo Gómez Rojí en la agraria.

También participó en las constituyentes un ex novicio claretiano, Ángel Samblancat, perteneciente a Esquerra Republicana de Catalunya. Se había convertido en un furibundo

²³⁰ Carcel Ortí asegura que se integró en la minoría agraria, pero no cita la fuente y no he encontrado constancia de ello en el Archivo del Congreso ni en ninguno de los autores consultados. CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [1-2]...*, p. 266.

anticlerical y adquirido cierta fama por sus artículos antirreligiosos en diarios como *El Motín* y *El Diluvio* y como director de uno de ellos: *La Campana de Gracia*²³¹.

Uno de los sacerdotes agrarios, Santiago Guallar, se vio en la curiosa situación de coincidir en las Cortes, que no en ideología, con su hermano Antonio, radical-socialista y, según el diputado socialista Vidarte²³², *“un terrible comecuras aunque no llegue al fratricidio”*. Ambos habían sido elegidos por la circunscripción de Zaragoza, lo que debió dar lugar a más de un equívoco durante la campaña electoral; y también a algunas situaciones incómodas en el Congreso.

Todos los sacerdotes diputados, a excepción de Lauro Fernández que pasó por la Cámara sin pena ni gloria debido a su escasa participación en las tareas parlamentarias, fueron objeto de curiosidad y atención, no sólo por parte de los medios de comunicación, sino también de sus compañeros diputados, que disfrutaban haciéndoles objeto de bromas, de mejor o peor gusto. Así, el independiente Luis Tapia, por ejemplo, proponía que a los ocho sacerdotes había que *“presentarles a Zulueta y Gordón Ordás, ambos exseminaristas; así completarán el número de diez y podrán constituir su propia minoría”*²³³.

Debido a su carácter impulsivo y espontáneo, fue Basilio Álvarez el objeto preferido de las bromas de los diputados. A los anticlericales parlamentarios de la izquierda les encantaba pincharle para, como señala Durán²³⁴, *“arrancarle terminantes afirmaciones teológicas en las sabrosas conversaciones de pasillo”*. Y pone como ejemplo la reacción del sacerdote ante la provocación de un diputado socialista, quien le preguntó: *“Pero Basilio, seamos serios ¿Cómo se puede creer que Dios, tan ocupado, va a acudir a la cita que ustedes, los curas, le proponen, con sólo pronunciar ciertos latines en el momento de la consagración en cada misa?”*; a lo que un airado don Basilio respondió en gallego: *“Pois ijódese e baixa! ijódese e baixa!”*, con gran regocijo de los oyentes.

²³¹ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 181.

²³² VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, pp. 160-161. Los hermanos Guallar no fueron los únicos. También coincidieron en la Cámara los hermanos Ortega y Gasset: José, de la Agrupación al Servicio de la República, y Eduardo, del Partido Radical-Socialista. Esto llevaba a Vidarte a concluir que la división existente en el Parlamento no era sino el reflejo de la propia división que se daba en las familias.

²³³ VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, p. 202. Luis de Zulueta era independiente y posteriormente fue nombrado embajador de España ante la Santa Sede. Gordón Ordás era radical-socialista.

²³⁴ DURAN, A. prólogo a la reedición del libro de ÁLVAREZ, B. *España en crisol*, p. 10.

Pese a tales bromas, este sacerdote gozó de bastantes simpatías entre los diputados de izquierdas, tanto por su sincero apoyo al régimen republicano como por su carácter “*dialogante, campechano y nada inquisidor*”²³⁵. El socialista Jiménez y García de la Serrana²³⁶ le definió en el hemiciclo como un hombre de “*buena fe*” y “*probado corazón*” al que consideraba un “*queridísimo amigo*”; y el también socialista Vidarte le recuerda en sus memorias como “*un sincero republicano, inteligente, culto*”, si bien su “*temperamento sanguíneo*” le conducía “*algunas veces a la agresividad*”²³⁷. Fue el único sacerdote de la Cámara que mereció el honor de ser mencionado por Manuel Azaña en su diario, aunque no en términos positivos, con motivo de su intervención en el debate sobre la totalidad del texto constitucional:

*“discurso graciosísimo del cura Basilio Álvarez. Tiene de orador la figura y la voz; la voz es tan buena, que se ha hecho oír, aunque no ha proferido más que desatinos. ¡Que lenguaje! ¡Que incongruencias! Los diputados se han divertido mucho. En la tribuna diplomática estaba el Nuncio, que habrá padecido más de una vez ante el estilo de su correligionario”*²³⁸

No se equivocaba Azaña en cuanto a la opinión que al nuncio Tedeschini le merecían las intervenciones parlamentarias de Basilio Álvarez. Las consideraba “*un amalgama di cose buone e di cose riprovevoli che nessun buon cattolico secolare direbbe*” y al sacerdote “*un tribuno focoso ed indomito, che non parla di altro che del popolo*”. Además desconfiaba de él por su trayectoria anterior, volcada en las cuestiones agrarias más que en las religiosas, y porque nunca había observado “*una condotta sacerdotale*”. Aunque en los últimos años ni su vida privada ni su actividad política habían dado lugar a escándalo, vivía “*quasi, o senza quasi, da secolare*”, ya que tras la celebración de la misa diaria se dedicaba a atender su bufete de abogado y nunca utilizaba el traje talar. Por ello, “*forma l’ilarità di tutti il suo costante uso di*

²³⁵ DURAN, A. prólogo a la reedición del libro de ÁLVAREZ, B. *España en crisol*, p. 10.

²³⁶ Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes (en adelante DS) nº 96, 8/01/1932, p. 3086.

²³⁷ VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, p. 202.

²³⁸ AZAÑA, M. *Memorias políticas 1931-1933*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996, p. 136.

*indossare la sottana soltanto nelle Cortes, prima di entrare nell'aula parlamentare, e di deporlo subito dopo per tornare a vestire l'abito secolare*²³⁹.

Tampoco era del agrado de los órganos de prensa católicos, que le tachaban de demasiado “populachero”²⁴⁰. Aunque no opinaba lo mismo el cronista parlamentario de ABC, Fernández Flórez²⁴¹, quien lo calificó de “orador anchuroso” de “tonos tribunicios” y elogió su elocuencia, cultura y “sentido de la oportunidad”, así como la “cumplida carga romántica” de sus discursos.

Los medios republicanos, especialmente los de su Galicia natal, resaltaron también sus virtudes como orador y la personalidad arrolladora del sacerdote. Pedro Massa²⁴², cronista de *El Liberal*, elogió sus dotes de orador, definiéndolo como “un ciclón puesto en pie disparando los vocablos más rotundos, y a las veces, las imágenes más deslumbradoras”²⁴³. Pero fue un diario gallego el que publicó la descripción más gráfica y emotiva del viejo luchador agrario transformado ahora en parlamentario:

*“Basilio Álvarez, macizo, tallado en roca viva, está en pie. La emoción le da en el preámbulo un acento tímido. Poco a poco crece su voz, surge el brío y, ya sin vacilaciones, ensambla armoniosamente la majestad del derecho con las prerrogativas de la calle... El manteo del abad de Beiro flota por la Cámara como un banderín de enganche. Recluta simpatía. Vehemente, liberalote, apasionado, cariñoso”*²⁴⁴

Pero fue el deán de Granada, Luis López-Dóriga, el sacerdote que más simpatías cosechó entre los parlamentarios y la prensa de izquierdas por lo avanzado de sus planteamientos

²³⁹ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 3/08/1931 y 4/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 7-8 y 470, respectivamente.

²⁴⁰ *El Castellano*, Burgos, 21/03/1932.

²⁴¹ “Acotaciones de un oyente”, ABC, Madrid, 4/11/1931.

²⁴² Pedro Massa (¿-1987), abogado, periodista, ensayista y comediógrafo. En 1932 ganó el premio de periodismo Mariano de Cavia y en 1935 el Luca de Tena, ambos concedidos por el diario ABC. En 1933 fue nombrado por Azaña gobernador civil de Huesca. *El País*, 23/09/1987 [en línea], www.elpais.com/diario.

²⁴³ *El Liberal*, Madrid, 24/03/1932

²⁴⁴ *El Pueblo Gallego*, Vigo, 30/08/1932, reproducido en CARBALLO, F y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, p. 530.

políticos. En estos medios fue visto como el más genuino representante del auténtico cristianismo y hasta la más modesta de sus escasas y breves intervenciones daba lugar a una estruendosa ovación en la Cámara y era comentada elogiosamente por sus órganos de prensa:

“estallaba siempre, al sonar su nombre y su voto, una ovación estruendosa en los bancos de la izquierda.

Los demás curas diputados le temían ¿Qué se traería? Alguno hasta llegó a increparle. Pero él no se dejaba doblegar por nadie. Votaba con los socialistas y a favor de todas las proposiciones avanzadas; con más entusiasmo contra más avanzadas eran. Pero todavía no había despegado los labios más que para votar. Ni explicaba su voto ni lo prejuzgaba. Contribuía al progreso con el «sí» o con el «no», y nada más. De lo cual se deducía que no es preciso pronunciar muchos discursos, por buenos que sean, para conseguir una decentita minoría adicta. A lo mejor, como en este caso, el que no ha pronunciado ninguno es el que ha sabido cosechar mayor número de simpatías.

En esas sesiones tumultuosas de solemnidades oratorias y polémicas apasionadas había un diputado en el Congreso, el deán de la catedral de Granada, que ganaba todas las batallas con el simple esfuerzo de votar para las izquierdas extremas”²⁴⁵

Por este empeño en hacer patente a través de su actuación parlamentaria la compatibilidad entre “hábito y blusa”, entre “cristianismo y colectivismo”, López-Dóriga merecía, en opinión de Arturo Mori, cronista parlamentario de *El Liberal*, ser recordado “en la historia de las Constituyentes”.

El diario *Crisol*²⁴⁶ también puso de relieve la afinidad entre el deán de Granada y los socialistas: “lo que Cristo nos enseña, interpretado por este sacerdote, les gusta a los socialistas extraordinariamente”. Y el diputado socialista Vidarte²⁴⁷, quien sentía “una gran simpatía” por el deán granadino, lo consideraba “socialista de corazón”. Sin embargo, López-Dóriga no era marxista, por lo que nunca llegó a integrarse en tal partido sino en el radical-socialista y, posteriormente en Izquierda Republicana.

²⁴⁵ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes en la II República española*. Vol. II. *La autonomía. El voto de la mujer. La propiedad*, M. Aguilar, Madrid, 1932, pp. 274-275.

²⁴⁶ *Crisol*, Madrid, 6/11/1931.

²⁴⁷ VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, pp. 147 y 339.

En los medios católicos, en cambio, la posición mantenida por este sacerdote durante los debates constitucionales fue percibida como una traición a la Iglesia y sus principios doctrinales y recibió críticas acerbas. Un ejemplo de ellas es la del cronista parlamentario de *El Debate*, Medina y Togores²⁴⁸, quien presentaba a este “canónigo, de «otro» sector” como una figura aislada, amargada e, incluso, tenebrosa:

“Se sienta en la más alta fila de escaños. Suele estar solo... Y contra la pared, sobre las rojas telas de su banco, es un aguafuerte la figura magra, el rostro cetrino, duro, de expresión amarga, hermética... de este sacerdote que siempre vota con los socialistas”

El nuncio Tedeschini²⁴⁹ consideraba a López-Dóriga el más peligroso de los tres sacerdotes que habían llegado a las Cortes Constituyentes con el título de republicanos por “*i suoi precedenti e per la maniera di pensare e di agire*”. Conocía su deslizamiento hacia la izquierda política antes de la instauración de la República y su amistad con el dirigente socialista Fernando de los Ríos. En consecuencia, intentó evitar que concurriese a las elecciones, instando al vicario capitular de Granada a que tomase contra él medidas disciplinarias. Éste no se atrevió a hacerlo porque, dada su popularidad, temía la reacción de los republicanos granadinos, y la actuación parlamentaria del sacerdote favorito de las izquierdas se convirtió en una pesadilla para el nuncio.

El tercero de los sacerdotes diputados de clara adscripción republicana fue el canónigo de Burgo de Osma, Jerónimo García Gallego. A diferencia de los dos anteriores, contó con pocas simpatías en la Cámara y en la prensa, fuese del color que fuese.

La prensa de izquierdas, aunque aplaudió sus críticas a la derecha católica y a *El Debate*, y su decisión de mantenerse al margen de las minorías agraria y vasconavarra, no fue benévola con este sacerdote. Más que sus ideas políticas, muy afines en la mayoría de las cuestiones a las de la minoría agraria, fueron su carácter y su lenguaje, netamente clericales, los que centraron la atención de los cronistas parlamentarios. Para *El Defensor de Granada*²⁵⁰ la

²⁴⁸ MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes (Impresiones parlamentarias)*, Ibérica, Madrid, 1932, p. 95.

²⁴⁹ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 3/08/1931 y 4/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 8-9 y 469, respectivamente.

²⁵⁰ *El Defensor de Granada*, 13/08/1931.

oratoria del canónigo de Burgo de Osma resultaba “*pintoresca*”; mientras que Luis Sirval²⁵¹, el agudo comentarista político de *La Libertad*, lo ponía como ejemplo de lo que él definía como oradores “*gaseosos*”: aquellos que “*aunque se levanten sólo para saludar, se les escapa a borbotones la oración de un modo incontenible*”²⁵². Para este último periodista, con su actitud humilde y bondadosa, típicamente clerical, Jerónimo García Gallego parecía fuera de lugar en el ambiente anticlerical de las Cortes constituyentes:

“Si tropezáis al señor García Gallego por los pasillos, siempre lo veréis en igual actitud: las manos cruzadas sobre el abdomen, la cabeza inclinada sobre el pecho, el aire humilde, los ojos fijos en la alfombra...”

- Es un santo varón.

Sin duda va rezando sus oraciones para sustraerse a la malignidad del ambiente. Pasa, y diríase que el revuelo de su balandrán purifica la atmósfera. ¡Ay! Los mil demonios de la política [...] huyen despavoridos a su sola presencia vomitando azufre.

*[...] el señor García Gallego desprecia las vanidades de este mundo. Puro. Inocente. Candoroso. Todo humildad y bienaventuranza.”*²⁵³

Por lo que respecta a la prensa católica, tampoco le demostró excesiva simpatía. Además, como consecuencia de sus reiteradas críticas a *El Debate*, se ganó la enemistad del diario más influyente de esta tendencia. Medina Togores²⁵⁴, su cronista parlamentario, calificó de “*infantil*” la “*debatofobia*” del canónigo de Burgo de Osma y aseguró que con su “*furibunda catilinaria*” contra este diario durante el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución lo único que consiguió fue provocar la hilaridad de los periodistas y de los diputados presentes en el hemiciclo. Por lo demás, si bien lo consideraba un hombre culto e inteligente y un “*buen sacerdote*”, pensaba que tenía “*por la política una pasión desgraciada y mal comprendida*”; y coincidía con la prensa de izquierdas en que la oratoria no era su punto fuerte, porque si por un lado era “*fácil y vehemente*”, por otro pecaba de “*inocente y pueril*”.

²⁵¹ Luis de Sirval (1898-1934), periodista afiliado a UGT. Utilizó el seudónimo de Luis Higón y Rosell. Redactor del diario *La Libertad* entre 1920 y 1933. En 1934 fue asesinado por un oficial de la legión durante de la represión de la Revolución de Octubre. www.fpabloiglesias.es/archivo-y-biblioteca/diccionario-biografico/biografias.

²⁵² SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, Las Ediciones Nuevas, Madrid, 1933, p. 113.

²⁵³ SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, pp. 88-89.

²⁵⁴ MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, pp. 88-89

El nuncio Tedeschini²⁵⁵, tampoco tenía muy buena opinión de él. Reconocía que tenía grandes dotes, que era *“colto, facile scrittore e buono”* y que podría brillar *“intellettualmente e moralmente”* gracias a la sólida formación recibida en el Colegio Español de Roma. Sin embargo, se mostraba convencido de que era *“un nevrastenico”* y que como tal lo tenía *“tutto il Parlamento”*, por lo que nadie lo tomaba en serio.

Por lo que respecta a los sacerdotes de las minorías católicas, el vasconavarro Pildain fue el más controvertido. Para el socialista Vidarte²⁵⁶ fue el único de los clérigos de esta significación política digno de mención. Pero los periodistas parlamentarios de la izquierda, y algunos de la derecha, le escogieron frecuentemente como protagonista de sus acerbas crónicas parlamentarias.

Arturo Mori²⁵⁷, cronista parlamentario de *El Liberal*, lo definía como *“el diputado vasconavarro de los grandes escándalos”* y destacaba de él su *“terquedad”*. Como orador, consideraba que tenía *“más voz que intención”* y *“más acción que estilo”*. Y Luis Sirval²⁵⁸, muy dado a clasificar a los diputados en categorías, le incluyó entre los *“deportivos”* de la *“minoría cavernícola”*: aquellos que *“sabedores de su impotencia frente a la masa enemiga, cultivan alegremente el deporte de la interrupción y acogen con risas sacrílegas enormidades que la impiedad vuelca en la Cámara”*. Le consideraba un exponente *“del clérigo de nuestro tiempo, untuoso, flexible”*, que se muestra *“agresivo cuando el enemigo está lejos o es débil”*, pero *“conciliador cuando lo tiene enfrente y lo sabe con fuerza”*.

Las alusiones de Sirval y Mori a sus escándalos y agresividad seguramente estaban relacionada con la fama de belicoso con que Pildain llegó a las Cortes por su intervención en el mitin de Guernica, donde había lanzado afirmaciones tales como que *“El África comienza en Madrid”*. Esa frase lapidaria, según el periodista del diario monárquico *ABC*, Fernández

²⁵⁵ Carta de Tedeschini a Pacelli, 4/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 470.

²⁵⁶ VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, pp. 160-161.

²⁵⁷ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes de la Segunda República Española*. Tomo. V. *Los enemigos de la República. La Ley de Divorcio. El primer presupuesto republicano*, Aguilar, Madrid, 1932, p. 298.

²⁵⁸ SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, pp. 36 y 56

Flórez²⁵⁹, hizo que fuese “*examinado en el Congreso con la consideración que se otorga al adversario decidido, que pueden disparar frases como disparaban piedras los morteros antiguos*”, pero finalmente defraudó.

Los tres periodistas, a pesar de la distancia ideológica que separaba a los diarios en que colaboraban los dos primeros con el de Fernández Flórez, parecían coincidir en su poca estima por el sacerdote. Sirval y Flórez ridiculizaron su aspecto físico: el primero puso el acento en su “*perfil fino y amarillo*” y su “*gran dentadura verdosa*”²⁶⁰; y el segundo en el tamaño de sus zapatos, “*bajo los que podría desaparecer toda la minoría socialista*” y “*que en los pies de un seglar serían pecado de inmodestia*”²⁶¹.

El nuncio, al igual que Fernández Flórez, se sintió defraudado por la actuación parlamentaria del canónigo vasco. Pese a ser un sacerdote “*degnissimo*” y un “*oratore di fama*”, en el terreno político no había dado, en su opinión, “*il risultato che da lui era lecito sperare*”; es más, su primer discurso, el del mitin de Guernica, a juicio de Tedeschini, había sido “*tanto infelice e tanto irruente che lo ha forse pregiudicato per sempre*”²⁶².

En cuanto a los sacerdotes de la minoría agraria, el toledano Ramón Molina Nieto, de Acción Nacional, fue bien valorado por la prensa de derechas, especialmente por *El Debate*. Medina Togores aludió con frecuencia a él en sus crónicas parlamentarias, y siempre de modo muy positivo. Alabó su “*oratoria afectuosa, persuasiva, un poco de padre de almas, pero sin dejo de sermón*” y su “*don de gentes*”²⁶³. El nuncio Tedeschini, con cuya línea de actuación se había identificado el canónigo toledano frente a la de su prelado, el cardenal Segura²⁶⁴, lo

²⁵⁹ FERNÁNDEZ FLÓREZ, W. *Acotaciones de un oyente*, Vol. II, Prensa Española, Madrid, 1962, pp. 46-47.

²⁶⁰ SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, p. 56.

²⁶¹ FERNÁNDEZ FLÓREZ, W. *Acotaciones de un oyente*, Vol. II, pp. 46-47.

²⁶² Carta de Tedeschini a Pacelli, 4/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 469.

²⁶³ MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, pp. 57 y 88

²⁶⁴ Molina Nieto redactó un informe, censurando la actuación del cardenal Segura al frente de la Archidiócesis de Toledo, que fue remitido por Tedeschini a la Secretaría de Estado para respaldar sus críticas al primado. Informe de Ramón Molina Nieto sobre la actuación del cardenal Segura, sin fecha, documento adjunto al despacho de Tedeschini a Pacelli del 8/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 196-200.

consideraba un sacerdote “*colto, attivo e prudente*” y una “*persona di riconosciuta probità e serietà*”²⁶⁵. En cambio a Luis Sirval²⁶⁶, el cronista parlamentario del diario republicano madrileño *La Libertad*, le parecía un clérigo “*suave, fraternal, untuoso*” y “*aburridísimo*”; es decir, que la moderación de sus discursos no daba pie a las mordaces críticas que tanto gustaban a los periodistas de los medios republicanos.

Lo mismo se puede decir del canónigo santanderino Lauro Fernández, quien no despertó pasiones ni en los medios católicos, excepto los de su tierra natal, ni en los republicanos, pero en este caso por su escasísima participación en los debates constitucionales. El nuncio Tedeschini tampoco debió tener una elevada opinión del sacerdote, ya que las únicas cualidades que le reconocía eran las de ser “*buono o modesto*”²⁶⁷.

Los dos últimos, Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí, fueron unos de los impulsores de la comisión de sacerdotes que se formó en Madrid para influir en los diputados de los partidos de izquierdas a favor de una fórmula constitucional más moderada en los aspectos que afectaban a la Iglesia; y, como miembros de la Comisión de Instrucción Pública de las Cortes, alertaron al nuncio de cuál sería el contenido de los artículos del proyecto de Constitución relativos a la enseñanza. Gómez Rojí colaboró también con el cardenal Vidal i Barraquer, redactando informes sobre los debates parlamentarios y el ambiente existente en los diferentes grupos políticos ante la cuestión religiosa.

La colaboración de Gómez Rojí con la línea posibilista liderada por el nuncio y el cardenal Vidal i Barraquer, explica que este sacerdote “*integrista*” fuese bien valorado por el nuncio, al que tantos quebraderos de cabeza causaban los integristas españoles. Así, Tedeschini escribió al Secretario de Estado, Pacelli, que el canónigo burgalés no era tan intransigente como la mayoría de sus correligionarios, además de persona “*colta e seria*”²⁶⁸.

Al parecer, en el Parlamento Gómez Rojí demostró también su transigencia o estoicismo ante los exabruptos anticlericales de los diputados de la izquierda, ya que Sirval lo catalogaba

²⁶⁵ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 8/09/1931 y 4/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 195 y 469, respectivamente.

²⁶⁶ SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, p. 85.

²⁶⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 4/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 469.

²⁶⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 4/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 469.

dentro del grupo de los “*mudos, los aparentemente indiferentes, que oyen sin inmutarse las mayores herejías*”²⁶⁹.

El sacerdote aragonés santiago Guallar, de Acción Nacional, fue, lógicamente, más del agrado de *El Debate* que Gómez Rojí, a quien dedicó pocas alabanzas. El primero, en cambio, fue elogiado por Medina Togores²⁷⁰ como “*orador de maneras clásicas, de amplio y robusto período, fácil y abundante de palabra*”. También el nuncio alabó ante la santa Sede las capacidades oratorias de Guallar, además de su dedicación a las “*opere di azzione cattolica*”²⁷¹.

No opinaba lo mismo Luis Sirval, para quien la intervención del canónigo aragonés en el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución fue un ejemplo de cómo hablar mucho para no dejar nada claro:

“No se sabe si es de derechas o de izquierdas. Según ¿Entendéis por derechas a los reaccionarios impermeables a las mudanzas del tiempo? Entonces él es de izquierdas. ¿Entendéis por el contrario que son los amantes del orden, de la familia, etc., etc.? En ese caso derechista se proclama. Porque Dios...Y coloca un sermón de cinco cuartos de hora, al cabo del cual venimos a sacar en limpio que lo que el orador desea no es una caverna ancestral, sino modernizada. Vamos, una caverna con luz eléctrica.

*Pero con la llave de la luz a la mano para apagarla «cuando sea conveniente»*²⁷²

En conjunto, en opinión del nuncio, aunque entre los sacerdotes diputados predominaban los “*buoni e fedeli*”, como ninguno de ellos era “*una persona eminente*”, su actuación parlamentaria acabaría siendo neutralizada por los “*cattivi*” que habían llegado a las Cortes con la adscripción de republicanos²⁷³. Pero es que esos “malos” sacerdotes eran capaces de hablar el mismo lenguaje que el resto de los diputados, un lenguaje político, que era el que correspondía al ámbito parlamentario en el que su actuación se desarrollaba;

²⁶⁹ SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, p. 36.

²⁷⁰ MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, pp. 94-95.

²⁷¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 4/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 469.

²⁷² SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, pp. 79-80.

²⁷³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 4/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 470.

mientras que los “buenos” se empeñaron en utilizar argumentos teológicos y doctrinales adecuados, e incluso puede que brillantes, para los debates intraeclesiales, pero totalmente fuera de lugar en unas Cortes Constituyentes, máxime cuando la mayoría de los diputados eran anticlericales.

IV. PROYECTOS Y NEGOCIACIONES CON EL GOBIERNO

Con anterioridad al inicio de los debates constitucionales, durante el verano de 1931, se produjeron ya los primeros escauceos en torno a la llamada “cuestión religiosa”. La publicación del anteproyecto redactado por la Comisión Jurídica Asesora y, posteriormente, el de la Comisión parlamentaria propiciaron un amplio debate en la sociedad española, adelantando cuales serían los puntos de conflicto y la posición de los diferentes sectores políticos y eclesiales ante ellos.

En este mismo periodo, la jerarquía española y el nuncio iniciaron un proceso de negociación con el Gobierno y diseñaron un plan de actuación de cara al futuro debate constitucional.

1- Anteproyecto y proyecto de Constitución

1.1 El anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora: julio 1931

El seis de mayo de 1931 el Gobierno provisional de la República había publicado un decreto por el que se sustituía la Comisión General de Codificación, considerada inadecuada para hacer frente a las “*nuevas realidades políticas*”, por una Comisión Jurídica Asesora, dependiente del Ministerio de Justicia. El nuevo organismo tenía como misión “*elaborar los proyectos de ley que el Gobierno le encomiende*” o los que él mismo “*estime conveniente preparar*” y someter al examen del ejecutivo. En caso de que las Cortes ratificasen su continuidad, como así fue, permanecería como un órgano “*técnico-jurídico*” para el asesoramiento de los diferentes ministerios en la redacción de sus disposiciones legales¹.

¹ Decreto de 6 de mayo de 1931, reproducido en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado en el anteproyecto de Constitución de 1931”, en *Revista española de Derecho Canónico* V. XXVII, 77, 1971, p. 313.

Los integrantes de la Comisión Jurídica Asesora fueron nombrados, a propuesta del Ministerio de Justicia, por decreto de 9 de mayo, en base a sus méritos como juristas, políticos o profesionales. Según Arbeloa², tenían como denominador común sus ideas liberales, aunque simpatizaban con diferentes opciones políticas, a excepción de los extremismos de derecha e izquierda. El nuncio Tedeschini, sin embargo, opinaba que, precisamente debido a la exclusión de los partidos de extrema derecha, de los monárquicos y de miembros de las organizaciones católicas, la Comisión Jurídica Asesora estaba escorada a la izquierda³, obviando la ausencia también de representantes del izquierdismo más radical. La presidencia recayó en Ángel Ossorio y Gallardo⁴, abogado de prestigio y católico.

La Comisión contaba también entre sus miembros con dos sacerdotes: Francisco Romero Otazo, como vocal, y Tomás Gómez Piñán, adscrito al secretariado técnico, órgano encargado de asesorar a los vocales en la elaboración de los proyectos de ley que serían presentados en el Parlamento. Ambos eran catedráticos de Derecho y habían alcanzado cierta notoriedad por lo avanzado de sus ideas, sobre todo Gómez Piñán. De la trayectoria de este último sacerdote dimos cuenta ya en el capítulo anterior, con motivo de su candidatura a las elecciones a Cortes Constituyentes, pero no así de la de Romero Otazo, puesto que no participó en la contienda electoral. Por tanto, incluiré ahora una breve biografía suya.

² ARBELOA, V. M. "Iglesia y Estado...", p. 314.

³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 607.

⁴ Ángel Ossorio y Gallardo (1873-1946), jurista y político liberal. Presidente del Ateneo de Madrid y de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación; y miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. De ideología conservadora en lo político y cercano a las propuestas del Grupo de la Democracia Cristiana en lo social. Estuvo vinculado al Partido Conservador de Miguel Maura hasta 1922. En esa fecha se unió al Partido Social Popular, en cuya creación jugó un papel destacado. Fue gobernador civil de Barcelona entre 1907 y 1909; y ministro de Fomento entre abril y julio de 1919. Durante la Dictadura de Primo de Rivera se mantuvo alejado de la política. Véase: LÓPEZ GARCÍA, A. M. *Ángel Ossorio y Gallardo: biografía política. El genio, la figura y la metamorfosis de un político apasionado* (tesis de doctorado inédita), UNED, 2012.

1.1.1 Clérigo, jurista y demócrata: Francisco Romero Otazo

Francisco Romero Otazo nació en Madrid el 19 de marzo de 1895. Comenzó sus estudios sacerdotales en el seminario de la capital y los continuó en Roma, donde fue alumno del Pontificio Colegio Español. Se doctoró en Teología por la Universidad Gregoriana y, a su vuelta a España, hizo la carrera de Derecho en la universidad civil, compaginando su labor sacerdotal con el ejercicio de la abogacía y la docencia.

En el plano docente, fue profesor de Derecho en la Universidad de Sevilla; catedrático de Ética, Derecho natural y Teodicea en el seminario de Madrid entre 1924 y 1928; profesor de la Academia de Jurisprudencia; y en 1931 fue nombrado catedrático de Derecho canónico de la Universidad Central de Madrid. Dentro de la curia ocupó los cargos de oficial de secretaría, de 1924 a 1926, y fiscal segundo de 1927 a 1928. A partir de 1932 ejercerá como visitador extraordinario de las Descalzas Reales⁵.

Romero Otazo era un gran admirador de Zaragüeta⁶, quien le merecía “*toda la autoridad del «magister dixit»*” y a quien debía “*la iniciación en el estudio de las ciencias normativas*”⁷.

⁵ CÁRCEL ORTÍ, V. *Diccionario de sacerdotes diocesanos españoles del siglo XX*, BAC, Madrid, 2006, p. 995; CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 607; GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. *El clero en Madrid durante la Segunda República*, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona, 2007, anexo 3-128. Ha sido publicada posteriormente con el título: *El clero en la Segunda República. Madrid 1931-1936*, Monte Carmelo, Burgos, 2011. Todas las referencias a la obra de González Gullón que se mencionen en adelante se refieren al texto de la tesis, que me proporcionó amablemente su autor antes de la publicación del libro.

⁶ Juan Zaragüeta y Bengoechea (Orio, Guipúzcoa, 26/01/1883-San Sebastián, 22/12/1974), sacerdote, filósofo, psicólogo y pedagogo. Es considerado el principal representante del neoescolasticismo español del siglo XX. Fue discípulo de Mercier en la Universidad de Lovaina, donde se doctoró en Filosofía. Entre 1908 y 1914 fue catedrático de Filosofía en el Seminario de Madrid, así como rector y prefecto de estudios. En 1932 fue nombrado catedrático de Pedagogía de la Universidad de Madrid y posteriormente de Psicología en la misma universidad. Romero Otazo debió conocerlo cuando realizaba sus estudios sacerdotales en el Seminario de Madrid. Posteriormente ambos formaron parte del grupo español de la Union Catholique d' Etudes Internationales, organización que tenía como objetivo impulsar la difusión de los principios cristianos en la política internacional. RIVAYA, B. “Primera recepción i fracas del personalisme a Espanya”, en COLOMER, A. i MONZÓN, A. (eds.) *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, Universitat de Valencia, Valencia, 2001, p. 45; LÓPEZ QUINTÁS, A. *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970; ÁLVAREZ DE LINERA, A. “En la jubilación de don Juan Zaragüeta. Su vida. Sus obras. Su concepción filosófica”, en *Revista de Filosofía*, año XII, 45, abril-junio 1953, pp. 177-189; www.filosofia.org/ave/001/a007.htm.

⁷ ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático de la doctrina de Santo Tomás.*, Madrid, 1930.

En 1930 había publicado un libro titulado *“El sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás”*, donde hacía hincapié en los valores democráticos de la filosofía escolástica. Según el ex sacerdote Matías Usero Torrente⁸, la obra había visto la luz sin haber sido sometida previamente a la censura eclesiástica, porque su autor estaba seguro *“de la inconformidad de la Iglesia oficial española”* con las tesis en ella defendidas.

En el prólogo, Ossorio y Gallardo, gran amigo de Romero Otazo, destacaba como principales aportaciones de la obra: las apreciaciones *“sobre la responsabilidad de los reyes”* y su reivindicación de *“los derechos políticos del cuerpo social”*⁹.

Partiendo del análisis de varias de sus obras, principalmente la *Summa theologiae* y *De regimine principum al regem cypri*, Romero Otazo defendía la tesis de que Santo Tomás había diseñado una *“doctrina general del Estado democrático”*, configurado como una *“democracia presidencial”*, cuya ley fundamental era una Constitución que *“limita y define”* las facultades de los gobernantes y establecía la temporalidad de su mandato, así como su elección *“mediante el sufragio popular”* y su fiscalización por el pueblo. En dicha doctrina estaba presente un concepto de democracia que implicaba la existencia del *“sufragio universal”* y cuyos valores eran *“la libertad y la igualdad”*. Esta última, sin embargo, a juicio de Romero Otazo, era sólo *“política”* y no suponía la eliminación de *“las desigualdades naturales”*. La organización política sólo podía tomar dos formas: la de una *“monarquía electiva limitada”* o la de una *“república, sea aristocrática, sea democrática”*. Pero consideraba *“más humanos”* los procedimientos de la segunda porque, al ser temporal el mandato de los gobernantes y estar sometida su gestión a revisión por el pueblo al término del mismo, *“cuida de no lesionar los intereses de los ciudadanos”*; y, al estar los gobernados *“más celosos de su libertad no se habitúan a doblegar insensatamente la cerviz a las veleidades del príncipe”*. En cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, Santo Tomás, según Romero Otazo, asignaba *“a cada soberanía un terreno legal propio e independiente”*, rectificando *“la peligrosa teoría de la potestad directa”*¹⁰.

En resumen, según Romero Otazo, en la doctrina política de Aquino, aparecía *“la concepción democrático-representativa de la participación del pueblo en el ejercicio de la soberanía, ideal de toda constitución moderna”*; se diseñaba una república rigurosamente

⁸ USERO, M. *Democracia y cristianismo*, Cuadernos de Cultura nº XIX, Valencia, 1930, p.45.

⁹ ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático...*, p.12.

¹⁰ ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático...*, pp. 29, 41, 62, 157, 160, 171, 176-177 y 212.

democrática “mediante el procedimiento del sufragio popular activo y pasivo”; y también, aunque “más borrosamente”, una “división de las varias funciones del poder público”¹¹.

La obra pues contenía una reivindicación de la democracia y la soberanía popular como valores netamente cristianos, que tenían su expresión más pura en los regímenes republicanos. Pero además, el autor dejó plasmadas en el libro sus propias concepciones políticas y su visión de la situación política que se vivía en España en 1930.

Ante la realidad de una sociedad dividida entre quienes consideraban responsable a Alfonso XIII de haber conculcado la Constitución, por apoyar el golpe de estado de Primo de Rivera, propugnando en consecuencia un cambio de régimen político; y los que defendían la incapacidad del pueblo para cuestionar el régimen monárquico y la irresponsabilidad política del soberano, Romero Otazo se alineaba claramente con los primeros. Entendía que el monarca debía responder de sus actos, porque las decisiones tomadas en su condición de jefe del Estado eran “actos conscientes” y “jurídicos por antonomasia”. Defender lo contrario equivalía, a su juicio, a situar “la actividad jurídica del Jefe del Estado” por encima del Derecho¹².

Frente a quienes consideraban la monarquía como una institución inherente al espíritu español y rechazaban toda posibilidad de establecer otro régimen político, alegando que supondría una ruptura con la tradición nacional, Romero Otazo afirmaba que no eran los regímenes políticos los que imprimían “al espíritu ciudadano la continuidad que dignifica a los pueblos”, sino el “espíritu ciudadano el que consolida las formas de régimen”¹³. El régimen monárquico era una mera figura política susceptible de ser sustituida por otra y negar a la sociedad el derecho a ejercer su soberanía para realizar esa sustitución constituía una inmoralidad¹⁴.

¹¹ ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático...*, p.187.

¹² ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático...*, p.144.

¹³ ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático...*, p.147.

¹⁴ “Más inmoral es sostener la obligatoriedad perpetua de una supuesta donación irrevocable realizada a título gratuito en favor de la monarquía por masas en las que no alentaba otra noción del alcance de sus actos fuera del espíritu de caudillaje, que revisar las condiciones de esa gratuita donación, cuyo infundado origen tal vez esté atacado de nulidad insanable y cuya permanencia a lo largo de los siglos puede resultar leonina.”. ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático...*, p.195.

Sentía una profunda aversión hacia los regímenes dictatoriales, los cuales constituían, a su juicio, “un triple atentado contra la ética, la sociología y el Derecho”. Si bien consideraba que tal atentado era menor cuando la dictadura era fruto de “un alarde de fuerza sometido a los vaivenes de la adversidad y de la fortuna” y realizado “en periodos de dejación del poder”, que si se trataba de una “dictadura del proletariado, de la xenofobia nacionalista o de indigestión de progresismo”¹⁵.

Era consciente de que en la sociedad española existía una *“actitud recelosa”* hacia *“la libertad”* y se temía *“al valor cualitativo de las esencias democráticas”*, pero, a su juicio, no podía identificarse la libertad política *“con determinadas desviaciones de la libertad ética”*, porque éstas *“lo mismo pueden ser y de hecho son protegidas legalmente dentro de las instituciones republicanas que de la monarquía”*¹⁶.

En resumen, Romero Otazo antes de la instauración del régimen republicano había integrado ya los valores democráticos de las sociedades modernas como principios irrenunciables y basados en la teología católica. En cuanto al régimen político, no se percibe en él ningún recelo ante la República y sí un rechazo de la Monarquía, tal y como estaba instaurada en España, y ante las dictaduras de todo tipo, pero mucho más por lo que respecta a las de izquierdas. Era pues un demócrata moderado, en la línea de la Derecha Liberal Republicana, formación con la que estuvo a punto de concurrir a las elecciones.

Un alumno suyo, José Luis López Aranguren, afirma que antes del advenimiento de la República, Romero Otazo ya *“tenía reputación de ser republicano”*¹⁷; y García Valdecasas¹⁸, uno de sus compañeros en la Comisión Jurídica Asesora, lo definía como *“demócrata*

¹⁵ ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático...*, pp.107-108.

¹⁶ ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático...*, pp.194-195.

¹⁷ LÓPEZ ARANGUREN, J. L. “La «progresía» católica en la época de la República”, en *El Ciervo: revista mensual de pensamiento y cultura* 565, abril 1998, p.33.

¹⁸ Alfonso García-Valdecasas y García Valdecasas (1904-1993), jurista y abogado. Catedrático de Derecho civil en la Universidad de Granada. Fue secretario de la subcomisión de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora. Diputado de la agrupación Al Servicio de la República en las Cortes Constituyentes. Defraudado por la política de la coalición republicano-socialista, en 1932 creó el Frente Español. En 1933 participó en el acto fundacional de Falange, pero no llegó a militar en el partido. NIETO SANCHEZ, C. “García-Valdecasas y García Valdecasas, Alfonso”, en *Diccionario de catedráticos españoles de Derecho (1847-1943)*, [en línea], Universidad Carlos III de Madrid. Instituto Figuerola de Historia y Ciencias Sociales, 2011 (<http://www.uc3m.es/diccionariodecatedraticos>); VALLET DE GOYTISOLO, J. “Alfonso García-Valdecasas y García-Valdecasas”, en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 80, 2003, pp. 451-472.

cristiano”, además de *“persona competente y conciliadora”*¹⁹. El propio nuncio Tedeschini lo consideraba un sacerdote de ideas avanzadas²⁰.

Su condición de democristiano y republicano concuerda con su intención de concurrir a las elecciones a Cortes Constituyentes -finalmente frustrada- en las listas de Derecha Liberal Republicana. Y también el recelo que su anuncio despertó entre los católicos segovianos, circunscripción por la que en un principio pensaba presentar su candidatura, quienes dudaban de la situación canónica del sacerdote. Por este motivo un grupo de clérigos y laicos escribió al obispo de Madrid-Alcalá pidiendo que les aclarase sus dudas, ya que se les planteaba *“a los electores católicos de esta Provincia un caso de conciencia «electoral», máxime cuando la presentación del señor Romero Otazo viene a complicar la cuestión”*²¹.

De sus planteamientos sociales, en cambio, sabemos muy poco. En el libro sólo hace una breve referencia al derecho de propiedad, defendiéndolo de un modo rotundo. Solo admitía la conculcación de este derecho *“por causa de utilidad pública, previa siempre la correspondiente indemnización”*²².

Dentro de la Comisión Jurídica Asesora se formaron varias subcomisiones, entre ellas una para el estudio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, presidida por Romero Otazo y de la que también formó parte Gómez Piñán. Esta subcomisión presentó un dictamen en agosto de 1931, pero no tuvo ninguna trascendencia porque el proyecto de Constitución de la Comisión parlamentaria había sido presentado ya a las Cortes y abordaba la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado desde una óptica diferente. A pesar de ello continuó trabajando hasta 1936 en la elaboración de un estatuto jurídico que sirviese como base para establecer unas nuevas relaciones entre ambas potestades. Sin embargo Romero Otazo ya no ocuparía la

¹⁹ GARCÍA VALDECASAS, A. “La elaboración del texto constitucional”, en *Revista de estudios políticos* 31-32, 1983, pp. 57-70.

²⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 1/06/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]. Documentos de los años 1933 y 1934*, BAC, Madrid, 2014, pp. 267-268.

²¹ Carta de Fausto López Delicia, 17/06/1931, en Expediente personal de Francisco Romero Otazo en el Archivo General de la Curia del Arzobispado de Madrid, XV, A r 6.1. La complicación a que se refieren los autores de la carta es seguramente la candidatura por la misma circunscripción del sacerdote Jerónimo García Gallego, lo que implicaba tener que decidirse por uno u otro. Reproducido en, la tesis doctoral de GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. *El clero en Madrid durante la Segunda República*, p. 281.

²² ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático...*, p.109.

presidencia, puesto que abandonó la Comisión Jurídica Asesora, probablemente en el verano de 1931, a raíz de las críticas que recibió en los medios católicos por su actuación en el seno de la Subcomisión de Constitución²³; Gómez Piñán, en cambio, continuó en ella. Pese a todo, Romero Otazo siguió colaborando esporádicamente con la Comisión Jurídica Asesora en la elaboración de algunos anteproyectos, como el de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas.

Además de su labor en la Comisión Jurídica Asesora, Romero Otazo desempeñó un papel destacado en la estrategia de contactos con líderes políticos diseñada por el nuncio y Vidal i Barraquer, debido a su relación con los medios intelectuales²⁴.

1.1.2 El texto de los juristas

Otra de las subcomisiones que se formaron en el seno de la Comisión Jurídica Asesora fue la de Constitución, encargada de redactar un texto que sirviese como base al Gobierno provisional para consensuar el proyecto que sería sometido a debate en las Cortes. La iniciativa había partido del ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, con el objetivo de *“producir un texto abierto, pero suficientemente armónico”*. Estaba presidida por Ossorio y Gallardo y formada, en su inmensa mayoría, por juristas de orientación liberal pertenecientes a *“una amplia gama de matices políticos”*, pero *“unidos todos en el propósito de coincidir en una obra común”*²⁵. El sacerdote Romero Otazo fue uno de sus miembros.

La subcomisión desarrolló su trabajo durante el mes de junio de 1931. El texto resultante fue sometido al pleno de la Comisión Jurídica Asesora, que no realizó modificaciones de importancia, y el 6 de julio la redacción definitiva llegó a manos del ministro de Justicia, Fernando de los Ríos²⁶.

²³ ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 315; VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Trotta, Madrid, 1995, p.86.

²⁴ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 165.

²⁵ GARCÍA VALDECASAS, A. *La elaboración del texto constitucional*, p. 59

²⁶ ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, pp. 314 y 317; ARBELOA V. M. *¿Una Constitución democrática? (La Constitución española de 1931)*, Mañana Editorial, Madrid, 1977, p. 25; MEER, F. de *La Constitución de la II República...*, p. 41.

El anteproyecto constaba de un preámbulo, nueve títulos y ciento cuatro artículos. Los tres primeros títulos constituían la parte dogmática del texto: estructura nacional, nacionalidad, derechos y deberes de los españoles (garantías individuales y políticas; y familia, economía y cultura). Los seis títulos restantes contenían la parte orgánica: parlamento, presidencia de la República, Gobierno, Justicia, Finanzas Públicas, Garantías y Reforma de la Constitución, respectivamente.

El texto establecía un régimen bicameral (Congreso y Senado); diseñaba un modelo de Estado a medio camino entre el unitario y el federal; el presidente de la República sería elegido por ambas cámaras; se reconocía la propiedad privada, pero se dejaba la puerta abierta a una futura socialización; fijaba la autonomía del poder judicial; contemplaba la creación de un Tribunal de Garantías Constitucionales y el control parlamentario del Gobierno.

En lo referente a las relaciones Iglesia-Estado, el anteproyecto establecía la aconfesionalidad del Estado, pero se otorgaba a la Iglesia católica un estatuto privilegiado al concederle el estatus de Corporación de Derecho Público; se reconocía la plena libertad de creencias y cultos; se contemplaba el derecho a la enseñanza religiosa y, con algunas limitaciones, la libertad para la apertura de centros docentes; y situaba el matrimonio bajo la salvaguardia del Estado²⁷.

La mayoría de los autores consultados coinciden en alabar el texto en su conjunto por su moderación, equilibrio y seriedad²⁸. En lo referente a las relaciones Iglesia-Estado, Ramírez Jiménez²⁹ hace hincapié en la “flexibilidad” con que estas son abordadas; Suárez Pertierra³⁰ resalta su “contundente declaración de libertad religiosa nueva en nuestro Derecho”; Arbeloa³¹ define el anteproyecto como “*simplemente «avanzado», sin la más mínima gota de*

²⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 607; ASTARLOA VILLENA, F. *Región y religión en las Constituyentes de 1931*. Cátedra Fadrique Furiol Ceriol, Facultad de Derecho de Valencia, Valencia 1976, p. 72-74; GIL PECHARROMÁN “La II República. Esperanzas y frustraciones”, p. 14; MEER, F. de *La Constitución de la II República...*, p. 42; RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. *Las reformas de la II República.*, Tucar, Madrid, 1977, pp. 21-23; VARELA DIAZ, S. *Partidos y Parlamento...*, p. 93.

²⁸ RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. *Las reformas...*, pp. 20-21; ARBELOA, V. M. *¿Una Constitución democrática?...*, p. 25; GARCÍA ESCUDERO *Historia política...*, T. II, p. 1024; MEER, F. de *La Constitución de la II República...*, p. 41; GIL PECHARROMÁN “La Segunda República. Esperanzas y frustraciones”, p. 14; SUÁREZ PERTIERRA, G “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 67.

²⁹ RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. *Las reformas de la II República...*, pp. 20-21.

³⁰ SUÁREZ PERTIERRA, G “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 67.

³¹ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 26.

sectarismo"; de Meer³² considera que *"definía sobriamente la situación jurídica de la Iglesia"* y hubiese podido *"impedir el influjo de los extremistas en la regulación constitucional"*, permitiendo alcanzar *"soluciones de concordia"*; y Virgilio Zapatero³³ lo califica de fórmula *"moderada y liberal"*.

Sin embargo, analizando la recepción del anteproyecto en los medios eclesiásticos y la prensa católica, se puede observar claramente que, a pesar de su indudable moderación, los artículos referentes a la Iglesia eran, como bien señala Carmen Frías³⁴, *"frontalmente contrarios a la conciencia eclesiástica de la época"*.

Si para la Iglesia el texto era inadmisibles por demasiado avanzado, la izquierda republicana lo rechazó por demasiado conservador. Y lo mismo ocurrió con el Gobierno, donde tampoco gustó ni a los ministros de la derecha republicana ni a los de la izquierda, aunque los primeros, se mostraron dispuestos a asumirlo con la condición de modificar algunos puntos. La primera intención del Ejecutivo había sido dedicar cuatro o cinco sesiones a analizarlo e introducir las reformas pertinentes, para después someterlo a las Cortes. Sin embargo, en el Consejo de Ministros del 7 de julio, ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, decidieron enviar el texto y los votos particulares que a él se habían presentado a una Comisión parlamentaria para que sirviese de base en la redacción de un nuevo proyecto³⁵.

La decisión del Gobierno de inhibirse de la elaboración del texto constitucional fue muy criticada por la prensa católica, conscientes de que la relación de fuerzas en el Parlamento jugaba en contra de los intereses de la Iglesia. Los sacerdotes y diputados Ramón Molina Nieto y Gómez Rojí llevaron esta crítica al Congreso, con motivo de su intervención en el debate sobre la totalidad de la Constitución. Molina Nieto reprochó al Ejecutivo su inhibición en la redacción del proyecto, ya que, a su juicio, *"en ningún asunto de los que aquí se traigan puede eludir su intervención el Gobierno"* y *"mucho menos en éste, el más fundamental de todos"*. La *"heterogeneidad"* del Gobierno no podía servir de excusa. En cuanto al anteproyecto de la

³² MEER, F. de *La Constitución de la II República...*, p. 41.

³³ ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos. Biografía intelectual*, Pre-Textos, Diputación de Granada, 1999, p. 319.

³⁴ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución. La jerarquía católica ante la II República*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, pp. 725-726.

³⁵ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 611; MEER, F. de *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, EUNSA, Pamplona 1975, p. 65; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 24.

Comisión Jurídica Asesora, adolecía a juicio del sacerdote de *“gravísimos errores”*, pero le reconocía también *“felices aciertos”*³⁶.

También se lamentó Gómez Rojí de que el Ejecutivo no hubiese mantenido su inicial intención de convertir el texto de la Comisión Jurídica Asesora en *“ponencia del Gobierno”*. Pero no porque le gustase el anteproyecto, ya que a su juicio lo referente a *“la cuestión religiosa”* estaba *“mal”* hecho; sino porque de ese modo se hubiese evitado la posibilidad de que *“después de trabajar todos, se levante el Gobierno [...] y eche abajo, de una plumada, tal vez con mucha razón, toda nuestra labor”*, al esgrimir argumentos que, por ser mejores que los de la Cámara, ésta no pudiese rebatir³⁷. Estaba pensando probablemente en un hipotético acuerdo entre el Gobierno y la Iglesia que invalidase los artículos constitucionales que afectaban a ésta.

Para Varela Díaz³⁸, al igual que para Molina Nieto, el hecho de que el Gobierno remitiese *“a la pura y simple dinámica parlamentaria”* la elaboración del proyecto constitucional, sin un *“órgano director que encauzase políticamente los debates”*, constituyó una *“grave inhibición”*.

1.1.3 La Iglesia ante el anteproyecto

Una vez publicado el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, e incluso antes de conocerse el texto definitivo, la prensa católica mostró claramente su desaprobación. *El Debate*³⁹, portavoz extraoficial de las tendencias más moderadas dentro de la Iglesia española, ponía en evidencia su rechazo -o profunda desconfianza, si queremos ser más suaves- de los principios democráticos al presentar como mayor defecto del texto la inclusión del *“principio democrático-parlamentario, corrosivo para cualquier Gobierno”*. En lo que respecta a la cuestión religiosa, aunque el anteproyecto no contenía, a su juicio, ningún *“gravísimo error”* ni se percibía *“un criterio hostil”* hacia la Iglesia católica, le reprochaba *“la frialdad hosca, desdeñosa, con que los problemas religiosos son tocados en algunos, muy pocos artículos”* y su

³⁶ DS nº 28, 27/08/1931, p. 649.

³⁷ DS nº 33, 4/09/1931, pp. 764-765.

³⁸ VARELA DIAZ, S. *Partidos y Parlamento...*, p. 90.

³⁹ *El Debate*, Madrid, 2 y 7/07/1931, reproducido en ARBELOA, V. M. *“Iglesia y Estado...”*, pp. 329-330

“espíritu netamente laico”. Este *“carácter frío y ateo”*, según el diario, apartaba al texto de la Comisión *“del constitucionalismo del mundo culto”*, obviando, como señala Arbeloa⁴⁰ las constituciones de Méjico, Francia o Bélgica, entre otras. Otros diarios católicos mostraron también su oposición al anteproyecto por la aconfesionalidad del Estado y por considerar que no quedaba suficientemente garantizado el derecho de enseñanza de la religión y de asociación para fines religiosos⁴¹.

El nuncio, por su parte, se había entrevistado con Ossorio y Gallardo el mismo día en que se creó la Comisión, el 6 de mayo, para informarse de sus previsiones en cuanto a la orientación que se daría a una serie de puntos de importancia para la Iglesia. El presidente de la Comisión le adelantó que la separación Iglesia-Estado y la libertad de cultos eran irrenunciables; que el derecho a la enseñanza de las congregaciones religiosas peligraba y la enseñanza de la religión en las escuelas muy probablemente sería voluntaria; que la opinión mayoritaria era ir a la extinción gradual de la consignación para culto y clero; y que el matrimonio civil parecía inevitable⁴².

Nada más conocer el texto definitivo del anteproyecto, que respondía en esencia a lo que ya le había adelantado Ossorio, Tedeschini envió un extenso informe⁴³ al Secretario de Estado, Pacelli, en el que pasaba revista a todos los artículos que consideraba lamentables: el artículo 1, donde se afirmaba la soberanía del pueblo, teoría reputada como falsa por la Iglesia, quien defendía su origen divino; el artículo 4, que prohibía delegar en las regiones autónomas las competencias sobre las relaciones con la Iglesia y el régimen de cultos, impidiendo así que el País Vasco, una vez conseguido el estatuto de autonomía, pueda soslayar la legislación laica del nuevo régimen; el artículo 8, que establecía el ateísmo del Estado, condenado por la Iglesia y la razón, y subordinaba la Iglesia al Estado al atribuirle el estatus de Corporación de Derecho Público; el artículo 11, donde se afirmaba que las creencias religiosas no serán causa de privilegio jurídico, cuando en realidad ya no lo eran; el artículo 12, que establecía el pleno

⁴⁰ ARBELOA, V. M. *“Iglesia y Estado...”*, p. 330.

⁴¹ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 65.

⁴² Apunte de Tedeschini sobre su conversación con Ossorio y Gallardo, 6/05/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V (ed.). *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 319.

⁴³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 606-611.

reconocimiento de la libertad de cultos, equiparando la Iglesia católica con las demás confesiones religiosas; el artículo 23, donde se trataba de la libertad de asociación sin mencionar específicamente el derecho de asociación para fines religiosos; el artículo 27, que al situar la familia bajo la salvaguardia del Estado, hacía sospechar la pretensión de instituir el matrimonio civil e, incluso, el divorcio; el artículo 31, donde se establecía el carácter voluntario de la enseñanza religiosa, tanto por lo que respecta al profesor como al alumno; el artículo 32, porque, aunque reproducía en esencia el artículo 12 de la Constitución de 1876, dejaba una puerta abierta a la supresión de la enseñanza de las ordenes religiosas; el artículo 37, que suprimía la representación que tenía la Iglesia en el Senado durante el régimen anterior; el artículo 54, que excluía a sacerdotes y religiosos de la presidencia de la República, porque, aunque tal medida estaba de acuerdo con los cánones, evidenciaba el interés por evitar la influencia del clero en las instituciones del nuevo régimen; y el título VII en su conjunto, relativo a la Justicia, porque en él no se mencionaba la jurisdicción eclesiástica, planteando dudas sobre la consideración que tendrán en el futuro los actos emanados de ella. El anteproyecto, en suma, a juicio del nuncio, adolecía de un excesivo laicismo, haciendo desaparecer de las instituciones todo rastro de catolicismo.

El arzobispo de Tarragona también consideraba que el texto de la Comisión Jurídica Asesora lesionaba *“los derechos de Dios y de la Iglesia”*⁴⁴, y protestó de ello ante Alcalá-Zamora. En su carta⁴⁵, Vidal i Barraquer defendió la necesidad de elaborar una Constitución *“de concordia y pacificación, contraria a todo extremismo”*; y propugnó como único camino correcto para modificar el estatus de la Iglesia, en caso de que se considerase necesario, la negociación de un nuevo concordato con la Santa Sede, lo cual, a su modo de ver, no resultaría difícil y *“aquietaría mucho los ánimos de los obispos y de los católicos”*.

La Santa Sede⁴⁶, tras leer el informe del nuncio y analizar el contenido del anteproyecto, envió instrucciones al episcopado a fin de intentar la modificación o eliminación de aquellos artículos considerados lesivos para la Iglesia. Puesto que dentro de las Cortes no contaban con

⁴⁴ Carta de Vidal i Barraquer a Segura, 20/07/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 151.

⁴⁵ Carta de Vidal i Barraquer a Alcalá Zamora, 3/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 180

⁴⁶ Telegrama cifrado de Pacelli a Tedeschini1, 9/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 606; Circular de Tedeschini a los arzobispos, 10/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 42.

el apoyo necesario para lograr tal objetivo, se optó por *“dedicar todo esfuerzo a poner de manifiesto, fuera de las Cortes, la vitalidad, la pujanza, la insuprimibilidad de un problema tan esencial a España como el problema de la vida católica”*. En consecuencia, el nuncio instó al episcopado a *“fomentar y mover el problema religioso entre los fieles”* por los medios *“legítimos”* que considerasen posibles y prudentes, *“limitándose al solo y puro aspecto religioso”* y evitando *“cualquier cosa que pueda o herir al Gobierno o parecer contraria al Régimen constituido o provocar a las turbas y a partidos”*.

El arzobispo de Tarragona⁴⁷, no obstante, se mostró disconforme con este plan de actuación extraparlamentaria por considerar *“inseguros y tal vez peligrosos”* los actos públicos de los católicos, ya que *“muchas de las autoridades locales no garantizan la libertad de propaganda, y en algunas partes los extremistas irían a interrumpir dichos actos”*. Como alternativa sugirió que cada provincia eclesiástica enviase a las Cortes un mensaje poniendo de relieve la fuerza e importancia de la religión católica en España. El nuncio⁴⁸ se mostró conforme con la estrategia de Vidal y Barraquer, pero sólo una provincia eclesiástica, además de la tarraconense, la secundó, como veremos más adelante.

El cardenal Segura, por su parte, iba por otro camino. Expulsado de España por el Gobierno provisional el 15 de junio como represalia por un documento publicado el 8 del mismo mes, en el que criticaba duramente las medidas tomadas o anunciadas por aquél en cuestiones que afectaban a la Iglesia, desde su exilio francés seguía ejerciendo como primado de la Iglesia española, para disgusto del nuncio Tedeschini y del cardenal Vidal i Barraquer. Así, a principios de agosto envió una circular⁴⁹ a los obispos anunciando que, habida cuenta de las quejas que le habían llegado por parte diversos prelados y numerosos sacerdotes sobre la pasividad con que había reaccionado la Iglesia española ante los decretos del Gobierno provisional y el anteproyecto de Constitución⁵⁰, consideraba imprescindible la publicación de

⁴⁷ Carta de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 27/07/1931, en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 24; carta de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 1/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M., *Arxiu...*, T. I, pp. 171-172.

⁴⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 5/08/1931, en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 24.

⁴⁹ Carta de Segura a Vidal i Barraquer, 7/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 187.

⁵⁰ Existe realmente constancia de que los obispos de Tarazona, Isidro Gomá, y el de Madrid-Alcalá, Eijo y Garay, así como el arzobispo de Burgos, Castro Alonso, se habían lamentado de que la Iglesia no reaccionase de forma más enérgica ante la nueva situación (carta de Gomá a Vidal i Barraquer,

un nuevo documento colectivo. Puesto que, a su juicio, se trataba de una cuestión urgente, pidió a los prelados que otorgasen su firma al documento sin conocer previamente su contenido.

Vidal i Barraquer⁵¹ le pidió claramente que no siguiese adelante, por considerar inoportuna en ese momento la publicación de una pastoral colectiva. Otros obispos tampoco autorizaron que se utilizase su firma o no contestaron a la carta del arzobispo de Toledo⁵². Sin embargo Segura siguió adelante. La pastoral⁵³, fechada el 25 de julio, salió a la luz el 15 de agosto refrendada, al menos teóricamente, por todo el episcopado español.

El documento comenzaba diciendo que, tras las iniciales normas de *“respeto y acatamiento a los Poderes constituidos”*, los prelados habían guardado silencio confiando en *“que con el aquietamiento de los ánimos se comenzase a sentar establemente los principios reguladores de la vida nacional”*. Sin embargo, tras la publicación del anteproyecto de Constitución no podían *“callar por más tiempo”*, siendo su *“deber”* aleccionar a los católicos sobre aquellos puntos del proyecto relacionados con la religión católica siguiendo *“la doctrina infalible”* de la Iglesia, *“que ninguno de sus hijos bajo ningún pretexto puede dejar de seguir sin padecer naufragio de sus creencias y sin arriesgar su eterna salvación”*. Claro aviso a aquellos católicos y sacerdotes dispuestos a aceptar una modificación del estatus de la Iglesia sobre la base del texto del anteproyecto, y más claro aún para aquellos que habían colaborado en su redacción, como los sacerdotes Romero Otazo y Gómez Piñán.

El anteproyecto, de ser aprobado tal y como había sido redactado, provocaría en España, a juicio del arzobispo de Toledo, *“una situación religiosa gravísima que a todo trance es preciso evitar”* para prevenir *“perniciosísimos males, principalmente del orden moral y religioso”*, pero también en el *“orden social y aun en el mismo orden material”*.

23/07/1931, y carta de Castro Alonso a Vidal i Barraquer, 2/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 162 y 178 respectivamente; carta de Eijo y Garay a Pacelli, 26/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 671-674).

⁵¹ Carta de Vidal i Barraquer a Segura, 12/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 200-201.

⁵² Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 63.

⁵³ “Carta Pastoral del Episcopado sobre la situación religiosa presente y sobre los deberes que impone a los católicos”, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, anexo 3, pp. 454-478.

Los puntos concretos del texto considerados como inaceptables para el autor del documento y condenados por la doctrina de la Iglesia eran los siguientes: la implantación del “*laicismo del Estado*”, calificado por Pío XI como “*peste de nuestros tiempos*”; el desconocimiento del origen divino del poder; la separación de la Iglesia y el Estado y su subordinación al poder civil; despojar a la Iglesia de su tradicional tutela sobre la enseñanza estatal; no respetar la inmunidad eclesiástica; y recoger las “*libertades modernas*” de pensamiento, prensa, enseñanza y cultos.

Ante la “*gravedad*” de los puntos mencionados, los católicos tenían unos “*deberes*” indeclinables: en primer lugar, “*firmeza y unidad de doctrina*” para la preservación y defensa “*a toda costa*” de sus creencias, obediencia a las normas de la Santa Sede sin ningún tipo de divergencia y evitar “*el trato con los enemigos de la fe*” y la lectura de la “*Mala Prensa*”; y en segundo lugar, “*salir de su retraimiento*” y “*pelear denodadamente*” en defensa de “*los altísimos intereses de las almas*”.

La pastoral de Segura, en opinión de Carmen Frías⁵⁴, contenía “*una exagerada condena del moderno constitucionalismo*”. Arbeloa⁵⁵, por su parte, hace hincapié en el estilo “*duro y seco*” del documento, que realza “*el integrismo*” de las ideas del primado; le reprocha la ausencia del “*más leve asomo de comprensión*” y “*reconocimiento*” de los aspectos “*muy positivos*” que tenía el anteproyecto; y la define como una “*pastoral antipastoral de tópicos y anatemas, sin ninguna nueva luz, sin ningún calor cristiano, sin ningún respeto a las nuevas dimensiones del tiempo y del espacio humanos*”. Álvarez Tardío⁵⁶ califica el documento de “*agresivo*” y lo considera “*inaceptable*” por tres motivos: por su “*intransigencia doctrinal*”, porque su publicación no contaba con el beneplácito del episcopado, y porque, al estar fechada en Roma, parecía dar a entender que la Santa Sede se identificaba con su contenido. Sin embargo, niega que la pastoral de Segura contuviese un ataque a “*la legitimidad del Gobierno*” o a “*la política accidentalista de los católicos*”.

Desde mi punto de vista, la pastoral de Segura, con sus continuas referencias al *Syllabus*, su tono belicoso y su negativa a aceptar la más mínima modificación del estatus de la Iglesia, reflejaba una opción por la resistencia a ultranza que se imponía como obligatoria a todos los católicos. Al negar a estos la posibilidad de discrepar lo mas mínimo de la doctrina expresada

⁵⁴ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 211.

⁵⁵ ARBELOA, V.M. “*Iglesia y Estado...*”, p. 334

⁵⁶ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 117.

en el documento, estaba minando las bases de las frágiles organizaciones republicanas de derechas que, como Derecha Liberal Republicana, contaban con numerosos católicos en sus filas. De este modo contribuía a asfixiar la posibilidad de una moderación del régimen a medio plazo y a la polarización de la sociedad, empujando a los católicos hacia las organizaciones católicas más conservadoras.

Desde el punto de vista del republicanismo de izquierdas, el afán de resistencia y los llamamientos a la lucha no podían más que ratificar su convicción de que la Iglesia constituía un peligro potencial para el régimen. En consecuencia, para asegurar la estabilidad de éste era preciso despojar a aquella de toda su capacidad de influencia. Y esto tendría su reflejo en el proyecto de Constitución. Jiménez de Asúa, en el discurso de presentación del texto de la Comisión Parlamentaria, el 27 de agosto, justificó el trato dado en él a la Iglesia como fruto de esta estrategia defensiva: afirmó que al hacer una Constitución de izquierdas habían hecho una Constitución conservadora, en el sentido de que cuanto más avanzada fuese en lo referente a la Iglesia, menos posibilidades existirían de que esta tuviese capacidad para enfrentarse al régimen republicano⁵⁷.

La pastoral fue muy mal recibida en los medios republicanos, incluso en los más moderados. *El Noroeste*⁵⁸, órgano de expresión del reformismo de Melquiades Álvarez, por ejemplo, veía en ella una *“actitud de rebeldía frente al Estado”*. Y por lo que respecta a la prensa católica, mientras los diarios integristas la recibieron con satisfacción, otros más moderados, como *El Debate*⁵⁹, intentaron minimizar los daños insistiendo en que la lucha a que hacía referencia el documento no iba dirigida *“contra la República sino contra el proyecto constitucional”*. Disgustó incluso a los grupos parlamentarios de la derecha católica, incluidos los sacerdotes, que la consideraron desafortunada por su *“tono seco”* y la ausencia de cualquier manifestación de *“interés por la concordia y conciliación en torno del problema religioso”*⁶⁰.

Al nuncio Tedeschini y al cardenal Vidal i Barraquer tampoco les agradó, más por el tono y la oportunidad que por el fondo, además de complicar sus esfuerzos por conseguir una

⁵⁷ DS nº 28, 27/08/1931, p. 648.

⁵⁸ *El Noroeste*, Gijón, 16/08/1931, en ARBELOA, V.M. “Iglesia y Estado...”, p. 336.

⁵⁹ *El Debate*, Madrid, 18/08/1931, en ARBELOA, V.M. “Iglesia y Estado...”, p. 335.

⁶⁰ Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 225.

solución pactada de la cuestión religiosa. Para Tedeschini, y así lo comunicó a la Secretaría de Estado, el documento había sido inoportuno porque combatía un proyecto de Constitución que ya había sido desechado y, además, se había publicado sin previo conocimiento de los firmantes⁶¹. En vista de las críticas recibidas y de la creciente animadversión entre el nuncio y el cardenal Segura por las injerencias de este último en los asuntos de España, la Santa Sede, en un principio partidaria de la publicación de una pastoral colectiva, decidió tomar cartas en el asunto e instó al arzobispo de Toledo a abstenerse de adoptar decisiones sobre los asuntos de España sin autorización previa de la Santa Sede⁶².

Otro documento fundamental publicado durante el mes de agosto fue el mensaje enviado por los obispos catalanes a las Cortes. La idea procedió de Vidal i Barraquer, con el objetivo de sentar la doctrina de la Iglesia ante los artículos del anteproyecto de Constitución que afectaban a la Iglesia para que sirviera de orientación a los católicos; y, siguiendo la estrategia que él mismo había propuesto al nuncio de elevar a las Cortes documentos por provincias eclesiásticas, en vez de promover actos públicos, para poner de relieve la importancia de la Iglesia en la sociedad española, con vistas a inducir al Gobierno y los parlamentarios a dulcificar los artículos religiosos. Pero también, en opinión de Batllori y Arbeloa⁶³, “*para moderar los ímpetus de los extremistas*”, envalentonados tras la publicación de la pastoral colectiva redactada por Segura, y “*despertar las clases neutras y moderadas*”. Puesto que cuando se redactó ya había sido desechado el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, pero aún no se conocía el de la Comisión parlamentaria, el texto no aludía a artículos concretos del primero, sino que planteaba de una forma más general la doctrina de la Iglesia en cuanto a las relaciones de ésta con el poder civil en aquellas cuestiones que previsiblemente serán abordadas por el nuevo proyecto.

La carta⁶⁴ comenzaba ratificando el “*acatamiento respetuoso*” de la Iglesia al régimen republicano y el deseo de que “*con espíritu de armonía y serenidad se tomen en cuenta todos*

⁶¹ Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 17/08/1931, y carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]*..., pp. 53 y 62-63 respectivamente.

⁶² Telegrama cifrado de Pacelli a Maglione, 20/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]*..., p. 72.

⁶³ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 244-245.

⁶⁴ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 244-245.

los intereses y energías vitales para cimentar sólidamente el magno edificio que se trata de levantar"; recordando asimismo a los fieles su deber de obediencia y respeto al poder civil.

Defendían la subordinación del poder civil al religioso *"en todo lo que atañe a la felicidad eterna, de lo cual es único y supremo juez la misma Iglesia"*, lamentándose de que se pretendiese romper *"la armonía que reinaba entre la potestad eclesiástica y la civil"* separando al Estado de la Iglesia, haciéndolo *"superior a ella"* y consagrando *"las libertades que una voz augusta llamó de «perdición»"*; y reivindicaban para la Iglesia *"la dignidad, el culto y la libertad que responden a su condición divina"*. Después, al igual que en la pastoral colectiva, aunque con más suavidad, exponían la doctrina católica ante las cuestiones concretas que se presumía serían objeto de debate parlamentario: ateísmo del Estado, laicismo de la enseñanza, divorcio, órdenes religiosos, etc.; protestaban por la vulneración del Concordato; y concluían expresando su *"dolor"* y *"protesta"* ante la posibilidad de que la Iglesia católica fuese despojada *"de sus derechos"* y su *"anhelo de paz, de concordia"* y *"de armonía"*.

El mensaje de los obispos catalanes fue en general bien acogido en los medios políticos y eclesiásticos. Sin embargo, a los primeros no se les escapó, como puso de relieve el diputado de Esquerra Humberto Torres en las Cortes, que por lo que respecta a la doctrina, no había ninguna diferencia con la pastoral colectiva de Segura. En cuanto al Gobierno, cuyos miembros habían recibido también copia del texto, la mayoría no se dieron por enterados, y quienes respondieron no mostraron entusiasmo alguno⁶⁵.

Los historiadores, por su parte, coinciden en buena medida con el diputado Humberto Torres en que la diferencia entre los dos documentos episcopales está en la forma, pero no en el fondo. Para Fernando de Meer⁶⁶ ambos documentos *"venían a ser en el orden de los principios una declaración de absoluta incompatibilidad de la Iglesia con la Constitución que se proponía para la República"*. En opinión de Carmen Frías tal coincidencia era inevitable, puesto que el documento de los prelados catalanes *"no podía sino seguir, como es obvio, las doctrinas pontificias"*, pero pone de relieve que sí se distanciaba notablemente en la forma, utilizando *"un lenguaje expresivo de un mayor deseo de cooperación"*⁶⁷. Muntanyola⁶⁸ hace también

⁶⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 143-144.

⁶⁶ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, pp. 84-85.

⁶⁷ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 215.

⁶⁸ MUNTANYOLA, R. *Vidal i Barraquer...*, p. 202.

hincapié en este último aspecto, afirmando que el texto redactado por el equipo de Vidal i Barraquer *“rezumaba buena voluntad y afán de concordia”*.

Verdoy⁶⁹ y Arbeloa⁷⁰, en cambio, perciben una ligera diferencia entre ambos documentos también en el fondo. Para el primero, la pastoral de la provincia tarraconense era *“más comprensiva y abierta”*; y para el segundo, abordaba cuestiones que no aparecían en el documento de Segura y exponía de forma *“más completa la doctrina de la Iglesia”*, citando documentos pontificios, como la encíclica *Inmortale Dei*, que dejaba entrever la posibilidad de *“otro género de concordia que no sea el de cristiandad entre las dos potestades”*.

De todos modos la diferencia de fondo entre ambos documentos era mínima. La correspondencia privada del arzobispo de Tarragona pone en evidencia que él, al igual que Segura, consideraba que el anteproyecto lesionaba *“los derechos de Dios y de la Iglesia”* y lo calificaba de *“apostasía del Estado español”* y *“ofensa pública y gravísima a nuestro buen Dios”*⁷¹. En el fondo, pese a la notable diferencia en las formas, los dos cardenales compartían un idéntico rechazo ante un texto que se caracterizaba por su moderación. Lo mismo puede decirse del nuncio Tedeschini, del conjunto del episcopado y de la comunidad católica en general. La diferencia, pues, se reducía a la estrategia a seguir ante la nueva situación.

Los católicos liberales estaban solos en su defensa sincera de un nuevo modelo de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Los dos sacerdotes de la Comisión Jurídica Asesora, que se habían mostrado favorables a la separación de ambas potestades, fueron acusados por el nuncio ante la Secretaría de Estado de haber sido los *“più arresti alle cose nostre”*⁷². Cuando en realidad, lo único que buscaban, al menos por lo que se refiere a Romero Otazo, era defender los intereses de la Iglesia de la forma que consideraron más adecuada, teniendo en cuenta las circunstancias políticas del momento.

Las críticas surgidas en los medios católicos, según los cuales *“la Comisión Jurídica Asesora, cuantas veces se suscita un problema religioso, tiene que defender a la Iglesia contra los sacerdotes que forman parte de aquella”*, unido a la incomprensión de la jerarquía,

⁶⁹ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 85

⁷⁰ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 29.

⁷¹ Carta de Vidal i Barraquer a Segura, 20/07/1931, y carta de Vidal i Barraquer a Alcalá Zamora, 3/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 151 y 179 respectivamente.

⁷² Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [-1]...*, p. 607.

provocaron *“un profundo disgusto”* en Romero Otazo. Éste se negó a defenderse y explicar sus motivos públicamente, como algunos le pidieron. Pero sí lo hizo con su amigo Ángel Ossorio y Gallardo, a quien escribió lo siguiente⁷³:

“He entendido siempre que el advenimiento de la República haría purgar a la Iglesia los superlativos errores del catolicismo español. He opinado honradamente que la mejor defensa de la Iglesia en los momentos actuales es la que se propugne a base de poder «dialogar» con quienes usted califica de «energúmenos», elevados a la dirección de nuestros destinos en tan crecido número que fácilmente pueden hacer valer contra la Iglesia la frase: «votos son triunfos». Y estimé que el diálogo no podría sostenerse sino atrincherándose en un nuevo orden rigurosamente jurídico, de hondo sentido orgánico, en el que las ideas de libertad, igualdad e independencia pudieran conducirnos sin temor hasta los últimos resultados, aunque la inflexibilidad del sistema nos obligase también a pasar por renunciaciones dolorosas”

Solamente *“el sentido de la responsabilidad”* había guiado su actuación. Y por lo demás, ninguno de los *“píos católicos”* de la Comisión, según Romero Otazo, había sido capaz de proponer otra alternativa *“con garantías de éxito”* en orden a asegurar *“días felices a nuestro enteco catolicismo”*. Pero como se había puesto en evidencia que no gozaba del *“necesario crédito de confianza”* para seguir desempeñando su cargo, comunicó a Ossorio y Gallardo su decisión de dimitir como vocal de la Comisión. A ver si en su ausencia, apostillaba irónicamente, los *“píos católicos”* eran capaces de *“conservar para la Iglesia su condición jurídica tradicional de culto privilegiado”*.

Tras su dimisión, Romero Otazo siguió trabajando en pro de la concordia asesorando al cardenal Vidal y Barraquer sobre los artículos religiosos del proyecto de Constitución e informándole sobre la marcha de los debates parlamentarios⁷⁴. También volvió a trabajar esporádicamente con la Comisión Jurídica Asesora en la elaboración de algunos anteproyectos de ley

⁷³ Carta de Francisco Romero Otazo a Ángel Ossorio y Gallardo, 17/07/1931, reproducida en PELÁEZ ALBENDEA, M. J. “Juristas democristianos, conservadores y republicanos de centroizquierda en 1931 ante la Comisión Jurídica Asesora durante la Presidencia de Ángel Ossorio y Gallardo”, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, enero 2010, sin paginar, www.eumed.net/rev/cccss/07/mjpa.htm.

⁷⁴ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 607.

Tomás Gómez Piñán continuó trabajando en el seno de la Comisión Jurídica Asesora y, durante el debate de los artículos religiosos, publicó una columna en *Heraldo de Madrid* titulada “El problema religioso en España”.

1.2 El proyecto constitucional de la Comisión parlamentaria y su recepción en el mundo católico: agosto 1931

1.2.1 El texto de los políticos

Como ya señalamos en el epígrafe anterior, el Gobierno, incapaz de llegar a un consenso sobre la base del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, se inhibió a favor del Parlamento. Éste, el 28 de julio, eligió una Comisión que sería la encargada de elaborar un nuevo proyecto de Constitución. Estaba presidida por el socialista Luis Jiménez de Asúa, que también había formado parte de la Comisión Jurídica Asesora, e integrada por otros veinte diputados. En ella estaban representados los diferentes grupos políticos de forma proporcional a su peso en la Cámara: cinco socialistas, cuatro radicales, dos radical-socialistas, dos catalanistas, uno de Acción Republicana, un galleguista, un federal, un progresista, un agrario, un vasconavarro y un diputado de la agrupación Al Servicio de la República. Ningún sacerdote formó parte de ella.

Tomando como base el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora y los votos particulares que a él se habían presentado, así como las constituciones europeas y americanas más importantes, el grupo socialista, que era el que contaba con mayor número de diputados en la Comisión, preparó el nuevo texto que sería sometido a debate en ella. Sólo contaban con veinte días para realizar su labor, porque el Gobierno, impaciente por iniciar la tramitación parlamentaria de la Constitución, puso como fecha límite el 18 de agosto para la presentación del proyecto. Cumplieron con el plazo que se les había dado y ese día entregaron el nuevo texto constitucional, así como los numerosos votos particulares que a él habían presentado los

miembros de la Comisión, sobre todo los representantes del centro y de la derecha parlamentaria⁷⁵.

Fernando de Meer y Gil Pecharromán coinciden en considerar el proyecto elaborado por la Comisión parlamentaria como un fiel reflejo de la orientación que socialistas y radical-socialistas querían dar a la Constitución⁷⁶. En aquello que afectaba a la Iglesia, mantenía la aconfesionalidad del Estado, que ya estaba presente en el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, pero rebajaba el estatus de las confesiones religiosas a meras asociaciones sometidas a la legislación general; contemplaba explícitamente la supresión del presupuesto de culto y clero y la disolución de las órdenes religiosas; conservaba la libertad de conciencia y cultos del anteproyecto, pero endureciendo los aspectos relativos al ejercicio público del culto, que quedaba restringido a los templos; establecía el completo laicismo de la enseñanza, reconociendo a las Iglesias únicamente el derecho a enseñar sus doctrinas en sus propios establecimientos; y, en el ámbito matrimonial, recogía explícitamente el principio de disolución del vínculo.

Resulta evidente, como señalan Suárez Pertierra, Frías y Ramírez Jiménez, que el nuevo proyecto era mucho más restrictivo y menos favorable a los intereses de la Iglesia que el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora⁷⁷. En opinión de Castells⁷⁸, ese “*carácter avanzado*” del texto en las cuestiones relacionadas con la Iglesia respondía a “*una premeditada maniobra táctica*” de los socialistas, quienes esperaban “*que su primitivo rigor fuese ampliamente limado en la discusión de las Cortes*”. Y realmente lo fue, no sabemos si más o menos de lo que ellos esperaban, pero desde luego mucho menos de lo que la Iglesia hubiese deseado.

⁷⁵ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 99; MEER, F. de *La Constitución de la II República...*, p. 43; GIL PECHARROMÁN “La II República. Esperanzas y frustraciones”, p. 16; ASTARLOA VILLENA, F. *Región y religión...*, pp. 74-75; ARBELOA, V. M. *¿Una Constitución democrática?...*, pp. 25-26; RUIZ MANJÓN, O. *El Partido Republicano Radical...*, p. 224.

⁷⁶ MEER, F. de *La Constitución de la II República...*, p. 44; GIL PECHARROMÁN “La II República. Esperanzas y frustraciones”, p. 16.

⁷⁷ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 209-210; RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. *Las reformas...*, p. 24; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 33; SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 69

⁷⁸ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo (1767-1965)*, Taurus, Madrid, 1973, p. 397.

1.2.2 La Iglesia ante el texto de la Comisión parlamentaria

Nada más hacerse público el texto del proyecto de Constitución, el nuncio Tedeschini envió un extenso y pormenorizado informe⁷⁹ a la Santa Sede, analizando punto por punto todos aquellos artículos que directa o indirectamente afectaban a la Iglesia. En la mayoría de ellos no nos detendremos porque son reproducción de otros ya presentes en el anteproyecto y a los que Tedeschini había hecho las observaciones oportunas en el informe correspondiente, detallado en el epígrafe anterior -soberanía popular, separación Iglesia-Estado, competencia exclusiva del Estado en las relaciones con la Iglesia, etc.-; o porque serán abordados detenidamente al tratar del debate parlamentario -órdenes religiosas, presupuesto de culto y clero, libertad de cultos, matrimonio civil y divorcio, enseñanza-. Pero creo que sí merece la pena detenerse en dos artículos relativos a la propiedad y que, por tanto, caen fuera del objeto de esta tesis, pero que el nuncio incluyó en su informe.

Uno de ellos es el artículo 42 del proyecto, relativo a la propiedad, donde, a juicio de Tedeschini, *“la influenza socialista è completa”*. En él se establecía la propiedad del Estado sobre las *“fuentes naturales de riqueza”*; el reconocimiento de la propiedad privada, pero procediendo *“de un modo gradual a su socialización”* y estableciendo la posibilidad de llevar a cabo expropiaciones forzosas *“por causa de utilidad social”*. Para el nuncio no ofrecía ninguna duda que en particular *“la proprietà terriera di qualche regione”* debía *“essere modificata”*, pero siguiendo *“i saggi concetti sociali-cristiani”*, en los que no tenía cabida la socialización de la propiedad que, a su juicio, iniciaba el camino hacia el comunismo.

Y el otro es el artículo 46, relativo al *“tesoro artístico e histórico de la Nación”*, que quedaba *“bajo la salvaguardia del Estado”*, pudiendo éste prohibir su enajenación o exportación si lo consideraba necesario *“para su defensa”*. Aunque se hablase en general del tesoro artístico de la nación, para el nuncio estaba claro que se aplicaría *“anche al tesoro artistico della Chiesa, se non esclusivamente ad esso”*.

El proyecto de la Comisión parlamentaria en su conjunto, representaba, a juicio de Tedeschini, *“un notevole peggioramento sul cattivo anteproyecto della Commissione giuridica”*. Sin embargo no lo veía todo perdido. Confiaba en la sinceridad de los miembros del Gobierno

⁷⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 56-61.

con quienes se había entrevistado, los cuales le habían asegurado que tenían la intención de *“contrarrestare le tendenze anticlericali della Camera”*.

Los prelados, por su parte, dedicaron al proyecto de Constitución una serie de documentos individuales, publicados entre finales de agosto y principios de septiembre, que tenían como denominador común un rotundo rechazo del texto, si bien expresado con mayor o menor radicalidad según los casos.

El primero de ellos fue la exhortación pastoral del obispo de Tuy⁸⁰, Antonio García, publicada el 27 de agosto. En ella el prelado gallego instaba a los fieles a leer con urgencia la pastoral colectiva del episcopado del mes de agosto, ya que en ella se exponían *“los puntos principales en los que el proyecto de Constitución se opone abiertamente a los derechos que a la Iglesia católica corresponden”*; y criticaba duramente el proyecto, envenenado por el *“virus horrendo de laicismo y ateísmo, de indiferentismo y anticatolicismo”*, advirtiendo que no podía *“ser aprobado ni votado ni apoyado ni favorecido en modo alguno por los verdaderos y buenos católicos”*. No podían tenerse por tales aquellos que propugnaban como modelos para la nueva Constitución española las de aquellos países que no reconocían a la Iglesia sus plenos derechos. Era deber de los fieles trabajar:

“con rectitud cristiana y legal, para combatir el indiferentismo religioso y el laicismo y el ateísmo del Estado y la escuela sin Dios y sin Crucifijo, para defender las Órdenes religiosas y el Matrimonio cristiano y los bienes y la libertad y la independencia de la Iglesia”

En cuanto a los medios a utilizar en orden a lograr una modificación del proyecto en el sentido expresado, el obispo de Tuy proponía los *“mensajes”* a diputados y personalidades con capacidad de influencia en el debate constitucional, *“campañas de prensa y actos públicos”* y *“gestiones particulares, íntimas, sobre los diputados de las Constituyentes, y sobre los directores de los partidos políticos”*.

⁸⁰ “Exhortación Pastoral sobre la hora presente de España”, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 231-235.

Al día siguiente, 28 de agosto, apareció publicada una circular⁸¹ del obispo de Ávila, Pla y Deniel, donde, tras hacer un resumen del proceso de elaboración del proyecto constitucional desde la Comisión Jurídica Asesora hasta la Comisión parlamentaria, se enumeraban los aspectos del texto de la segunda considerados contrarios a la doctrina de la Iglesia. Estos coincidían en líneas generales con los ya mencionados por el obispo de Tuy, pero, a diferencia de aquél, no mencionaba la separación Iglesia-Estado ni el laicismo de éste, limitando su crítica a la consideración de la Iglesia como *“una asociación meramente privada”*. En cambio, hacía referencia a un punto mencionado por el nuncio en su informe a la Santa Sede, la nacionalización de *“las fuentes nacionales de riqueza”*, que en su opinión desbordaba el principio de reconocimiento de la *“función social de la propiedad”* sancionado por la doctrina católica. Ante los males que se derivarían de la aprobación del proyecto constitucional, instaba a los diputados católicos y a los fieles en general a defender la familia, la religión y la Iglesia.

El siguiente en pronunciarse fue el obispo de Vich⁸², Juan Perelló, el 31 del mismo mes. Como había hecho el obispo de Tuy, comentaba la pastoral colectiva del episcopado, pero también hacía alusión a algunos aspectos contenidos en el mensaje de la provincia eclesiástica tarraconense a las Cortes. Atacaba el principio de la soberanía popular, defendiendo el origen divino de la autoridad y rechazando, basándose en dicho origen, el laicismo del Estado; y arremetía contra la separación entre la Iglesia y el Estado, error condenado por la Iglesia en varias encíclicas, reclamando un acuerdo concordado entre ambas potestades. Entre los males que el proyecto de Constitución pretendía introducir en la sociedad española estaban, a juicio de Perelló:

“la libertad de conciencia, la libertad de cultos, la escuela laica, la secularización de cementerios, el enterramiento civil, la cremación de cadáveres, la prohibición de procesiones por las calles y plazas y el toque de campanas, la abolición de las órdenes religiosas y nacionalización de sus bienes, la prohibición del hábito talar y otras cosas análogas”

⁸¹ “Circular ordenando rogativas para que se dé a España una Constitución favorable al bien de la religión y de la patria”, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 240-241.

⁸² “Alocución Pastoral sobre el anterior documento”, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 235-239. El documento anterior a que se refiere es la pastoral colectiva del episcopado de agosto, redactada por Segura.

Finalmente, exhortaba a los católicos a rechazar *“todas las doctrinas y errores condenados por la Iglesia”* y censuraba a quienes defendían la necesidad de que ésta se adaptase a las nuevas circunstancias y a las ideologías modernas.

El mismo día 31 de agosto publicó también su exhortación pastoral⁸³ el obispo de Tarazona, Isidro Gomá. Al igual que habían hecho otros preladados con anterioridad, el futuro primado instaba a los fieles a leer la pastoral colectiva de agosto; pero a diferencia de ellos extendía su crítica, no sólo al proyecto de Constitución, del que *“se ha excluido hasta el nombre de Dios”*, sino también a los decretos emanados del Gobierno provisional. A la *“noble y franca”* adhesión al régimen republicano, puesta de manifiesto por los preladados en sus documentos desde el mismo día de su advenimiento, los nuevos gobernantes, decía Gomá, habían respondido *“con el desdén desconsiderado, con la persecución legal de que han sido objeto casi todas nuestras cosas”*. Pese a todo, la Iglesia había exhortado a los católicos a someterse al poder civil y lo seguiría haciendo, siempre y cuando *“sus orientaciones y sus mandatos no entren en nuestras conciencias en colisión con la autoridad y con los mandatos de Dios”*. Advertencia que reitera y concreta más adelante, diciendo que si el poder civil se extralimitaba en el ejercicio de su autoridad, afectando a principios en los que la Iglesia nunca podría transigir, la *“resistencia legal”* de los católicos podría llevarse a cabo *“en cristiano, según nos demanda la ley de Dios, o en pagano, como puede ser nos mande la ley de los hombres”*.

Por lo que se refiere en concreto al proyecto de Constitución, a juicio de Gomá, era *“antinatural”*, alejado *“de nuestra vida española en el orden espiritual y religioso”* y absolutamente opuesto al *“pensamiento y la vida general de España”*. Al repudiar *“todo cuanto atañía a la religión”*, acarrearía terribles perjuicios a la nación: el *“ateísmo oficial del Estado”* provocaría la muerte paulatina del país de *“inedia espiritual y moral”*; el matrimonio, transformado en un mero contrato civil disoluble, incorporaba *“un principio de corrupción, que podríamos llamar sustancial, al mismo origen físico de la sociedad”*; y la escuela sin Dios, que a su modo de ver equivalía a una escuela sin moral, abriría las puertas de la *“libertad sin freno”*. Por no hablar de la disolución de las órdenes religiosas, *“verdadero fermento de las sociedades cristianas”*, la libertad de cultos o la secularización de cementerios.

⁸³ “Exhortación pastoral ante un proyecto de Constitución. Trabajemos y oremos”, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 241-252.

Todo lo que implicase la negación de *“la supremacía de lo espiritual sobre lo temporal”*, incluso reconociéndole a la Iglesia un estatus privilegiado como Corporación de Derecho Público, era inadmisibles para el obispo de Tarazona. En consecuencia, hacía un llamamiento a la movilización de los católicos para *“conservar el sentido cristiano en nuestra Constitución”*, por medio de la oratoria y la escritura, en el hogar y en la calle, mediante la difusión de periódicos y hojas de propaganda.

Este documento, plagado de *“duras frases”* y de argumentos *“exuberantes y reiterativos”* que pintaba *“con negros tintes”* el *“presente y el porvenir”* del país, adelantaba ya, en opinión de Frías⁸⁴, *“algunas de las ideas contenidas en el famoso documento colectivo”* de julio del 37.

Más breve y concisa, aunque también contundente y tremendista, era la circular del obispo de Salamanca, Frutos Valiente, publicada al día siguiente, 1 de septiembre⁸⁵. Además de identificar, al igual que Gomá, el futuro de la nación con el futuro de la Iglesia, hacía algunas afirmaciones sobre el alcance del proyecto que no se correspondían con la verdad, como que se otorgaban a las demás confesiones religiosas más derechos que a la católica. Y, como Pla y Deniel, se ocupaba también de la cuestión del derecho de propiedad, censurando que en el proyecto la propiedad privada quedase *“a merced de la absorción del Estado”*. De ser aprobado el texto, el prelado salmantino pronosticaba la *“quiebra”* de *“la salud moral”* de España como consecuencia de la expansión de las ideas y modas modernas, que traerían una *“peste moral de errores, odios y libertinaje desenfrenado”*. En consecuencia, instaba a los fieles a que, *“dentro siempre del respeto al Poder Público y por caminos de estricta legalidad”*, utilizasen *“cuantos recursos estén a su alcance para evitar que emane de las Cortes una Constitución anticatólica”*.

El último de los documentos publicados a título individual por los prelados vio la luz el día antes del inicio del debate constitucional sobre los artículos religiosos, el 7 de septiembre, y fue publicado por el obispo de Tortosa, Felix Bilbao⁸⁶. Probablemente por influencia del

⁸⁴ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 242.

⁸⁵ “Circular del Prelado. Ordenando preces por la salud de España”, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 261-263.

⁸⁶ “Alocución pastoral al Clero y a los fieles diocesanos”, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 254-260.

mensaje de los obispos catalanes redactado por Vidal i Barraquer, como señala Frías⁸⁷, el tono de esta circular era más mesurado que el de los documentos anteriormente mencionadas.

Aunque en lo referente a la Iglesia existían en el proyecto notables *“discrepancias con la doctrina verdadera”*, Felix Bilbao se mostraba convencido de la voluntad de sus redactores de *“asentar los sillares de una España grande y próspera”*. Sin embargo, de ser aprobado, constituiría *“una equivocación funesta y un ataque temeroso”* a los *“fundamentos sociales”* que garantizaban la *“tranquila y pacífica convivencia social”*: un ataque a la *“autoridad”*, al negar *“su origen divino”*; un ataque a *“la familia”*, por la destrucción del vínculo matrimonial con la instauración del divorcio y arrebatarse *“a los padres el legítimo derecho de educar a sus hijos”*; y un ataque *“a la Religión, declarando el ateísmo del Estado”*, equiparando la Iglesia a las demás confesiones religiosas y *“sujetándola al poder civil”*, prohibiendo a éste contribuir al sostenimiento económico de la Iglesia y estipulando la disolución de las órdenes religiosas. De nuevo, un prelado abordaba la cuestión de la *“propiedad privada”*, presentándola como uno de los fundamentos de la sociedad, como el *“elemento básico que mueve a producir”*, criticando en consecuencia la proclamación en el proyecto de *“su gradual socialización”* y la posibilidad de llevar a cabo una *“expropiación sin indemnización”*.

Ante las consecuencias *“funestísimas”* que se derivarían de la aprobación de tal proyecto, el obispo de Tortosa instaba a los fieles a actuar con *“vigor”*, pero también con *“serenidad”* y *“espíritu de caridad y de orden”*, sin *“violencias”* ni *“malquerencias”*, pero sin *“cobardías, ni dejación de derechos para salvar lo que a todos, incluso los colocados frente a nosotros, interesa”*. Siempre *“dentro de la más estricta legalidad”* y *“con leal acatamiento a las autoridades”*. En cuanto a los medios concretos de actuación, no aportaba nada nuevo respecto a lo ya dicho por los prelados anteriores: oración e intentar influir en los diputados y autoridades por medio de *“mensajes o telegramas”* o de cualquier otro modo que se considere factible.

Sólo un documento colectivo vio la luz en el periodo comprendido entre la publicación del proyecto de Constitución y el inicio del debate de los artículos relativos a la Iglesia: el mensaje a las Cortes de la provincia eclesiástica sevillana⁸⁸, fechado el 4 de septiembre. En él

⁸⁷ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 254.

⁸⁸ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 225-229.

se pedía claramente la modificación o eliminación de algunos artículos del texto, lo que daba al mensaje, en opinión de Carmen Frías⁸⁹, “*un carácter mucho más enérgico y directo*” que el de la provincia eclesiástica tarraconense. Dureza que también se ponía en evidencia en el contenido.

Se aludía en concreto al artículo 3, en el que se proclamaba el ateísmo del Estado, cuando éste tenía la obligación de acatar “*a la Divinidad*” puesto que su poder emanaba de Dios; el artículo 24 que lesionaba derechos “*fundamentales y esenciales*” de la Iglesia, al equipararla “*a asociaciones fundadas por los hombres*”, cuando era una “*sociedad perfecta y suprema*”, y disolver las órdenes religiosas; los artículos 42 y 43, en lo que afectaba a la propiedad de los bienes de la Iglesia⁹⁰; los artículos 25 y 46, que limitaban de tal manera el ejercicio de la función docente de la Iglesia que en la práctica equivalía a privarla de tal derecho; y el artículo 41, que al instaurar la posibilidad de disolver el vínculo, iba contra el carácter sacramental del matrimonio. De todas estas cuestiones era en la de la enseñanza en la que más hincapié hacía el documento, propugnando el mantenimiento de la enseñanza religiosa en las escuelas. Para finalizar, pedía a las Cortes que no aprobasen aquellos artículos que atentaban contra los derechos de la Iglesia, instándolas a legislar sobre estas cuestiones de acuerdo con la Santa sede.

Como puede verse, en los pronunciamientos del episcopado existe una coincidencia general en cuanto a los puntos considerados como atentatorios para los derechos de la Iglesia, si bien el tono variaba considerablemente de unos a otros, desde la extrema dureza y el tremendismo de Gomá a la suavidad y moderación del obispo de Tortosa. Y en los documentos publicados por los obispos de Tuy y Vich aparece la misma condena explícita que en la pastoral colectiva de agosto a aquellos católicos que propugnaban la necesidad de un cambio en las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Otros varios prelados publicaron documentos en este periodo, pero o no aludieron en absoluto a la cuestión constitucional o lo hicieron tangencialmente y de forma genérica.

⁸⁹ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 226.

⁹⁰ En el caso de estos dos artículos Carmen Frías hace notar que aunque en ellos se regulaba el derecho de propiedad y sus límites de forma global, es decir, para todo el conjunto de la sociedad, el documento se limitaba a cuestionarlos exclusivamente en lo que afectaba a la Iglesia, obviando la defensa de la propiedad privada como derecho aplicable a todos. FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 227-228.

Los católicos, por su parte, de forma individual o colectiva y siguiendo las indicaciones dadas por los prelados, enviaron mensajes y telegramas a las Cortes protestando por el contenido de aquellos artículos del proyecto que consideraban atentatorios contra los derechos de la Iglesia y pidiendo que no se tomase ningún acuerdo sin haberlo negociado previamente con la Santa Sede⁹¹.

Sin embargo, para un sector del catolicismo español la respuesta de la Iglesia ante la legislación del Gobierno provisional y los proyectos de Constitución resultaba insuficiente. Carlistas, integristas y monárquicos alfonsinos criticaron duramente las iniciativas adoptadas por el nuncio Tedeschini y los obispos por considerarlas excesivamente moderadas y juzgaban la actitud de la Santa Sede poco menos que como una traición⁹².

Tomando al cardenal Segura como referente y bandera, se presentaban como los auténticos representantes del catolicismo hispano, propugnando la ruptura de relaciones entre la Iglesia y el régimen republicano. Sus representantes intentaron conseguir de la Santa Sede un respaldo a su política de confrontación por medio de informes catastrofistas sobre la situación española en los que se aseguraba que la República tenía sus días contados, motivo por el cual la política transaccional del nuncio no tenía ningún sentido.

Así, por ejemplo, el jesuita Carvajal⁹³ se quejó al general de su orden -y este lo transmitió a la Santa Sede- de que los obispos, *“amedrentados o prudentes”*, se limitasen a recomendar a los fieles oraciones y rogativas, en vez de *“despertar a los católicos y hacer ver al Gobierno que el pueblo español no está para pasar por esos atropellos contra la Religión”*. Y lo mismo podía decirse del nuncio, quien, *“encerrado en su diplomacia sonriente con el*

⁹¹ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 43-45 y 82.

⁹² MORAL RONCAL, A. M. “Los otros partidos católicos: tradicionalistas contra posibilistas”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 223-230

⁹³ Enrique Carvajal (1872-1956). En 1931 fue elegido Provincial de León, por considerársele la persona más adecuada para hecer frente a los problemas que se suponía debería afrontar la Compañía en la nueva coyuntura política. Al estar cortada la comunicación epistolar con Roma, en realidad actuó como comisario de la Compañía de Jesús para toda España. O’NEILL, E y DOMINGUEZ, J. M. (dirs.) *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Institutum Historicum S. I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, T. I, pp. 669-670; CÁRCEL ORTÍ, V. *Caidos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*, Espasa, Madrid, 2008, p. 64 nota 151.

Gobierno, no ha dado la menor señal exterior de protesta". La consecuencia de "este silencio" era, según Carvajal, la desorientación de los católicos, quienes desearían "ver al nuncio más decidido y valiente". Reconocía que la posición del arzobispo de Toledo no tenía demasiadas simpatías entre el episcopado, pero se mostraba convencido de que era "un símbolo para muchos católicos"⁹⁴.

Quejas similares se pueden encontrar en el temprano informe sobre la "Situación de los católicos en España", de mayo de 1931, de José María Urquijo⁹⁵, director de *La Gaceta del Norte*, quien incluso viajó a Roma con la intención de entrevistarse con el Secretario de Estado, Pacelli, para darle "una información exacta de cómo piensa hoy y de qué es lo que anhela el pueblo católico español"⁹⁶. Urquijo envió en varias ocasiones a la Secretaría de Estado informaciones tendenciosas sobre el nuncio con acusaciones falsas, como la de estar detrás de la suspensión gubernamental de su diario y de *El Siglo Futuro*, órgano de los integristas, o de haber pactado con el Gobierno la disolución de la Compañía de Jesús⁹⁷.

Así pues, los dos proyectos de Constitución -el de la Comisión Jurídica Asesora y el de la Comisión parlamentaria- tuvieron la virtualidad de poner en evidencia la falta de consenso entre los diversos partidos que formaban la coalición gubernamental, y dentro de algunos de ellos, en cuanto al modelo de relaciones Iglesia-Estado a instaurar por el nuevo régimen.

Pero también pusieron en evidencia la división en el seno de la comunidad católica entre quienes deseaban una modificación de tales relaciones por el propio bien de la Iglesia y

⁹⁴ Relaciones del P. Enrique Carvajal, 2, 12 y 27/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 212-214, 290 y 323-324.

⁹⁵ José María Urquijo e Ybarra (1872-1936), político, empresario y propagandista social católico. Antiliberal y antidinástico. En 1901, con el apoyo de empresarios tradicionalistas y nacionalistas, fundó *La Gaceta del Norte* para oponerse a la prensa anticlerical de Bilbao. Colaboró también económicamente en la fundación de *El Debate* y de la Editorial Católica. En 1910 participó en la movilización de las juntas católicas contra la "ley del candado". Fue diputado a Cortes durante la Restauración. Tenía buenos contactos en el Vaticano y mantuvo unas relaciones complejas con los jesuitas. Véase ROBLES, C. *José María de Urquijo e Ybarra. Opinión, religión y poder*, CSIC, Madrid, 1997.

⁹⁶ Carta de Urquijo a Pacelli, 28/05/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 427-430.

⁹⁷ Carta de Urquijo a Pacelli, 23/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 664-666; cartas de Urquijo a Pacelli, 9 y 14/09/1931, telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 13/09/1931, Informe de Antonio Vilaplana, 15/09/1931, Carta del P. Otaño a Ledóchowski, 18/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 206, 227-228, 243, 268 y 279, respectivamente.

del Estado -los católicos liberales-, y el sector mayoritario, partidario de mantener sin cambios la tradicional situación de alianza entre ambos poderes y el subsiguiente estatus privilegiado de la Iglesia. Pero este último grupo tampoco mantuvo una postura homogénea, sino que quedó patente la existencia de dos tendencias: la oficial, liderada por el nuncio y el cardenal Vidal i Barraquer, partidaria de ceder, aunque a regañadientes, en algunos aspectos, a fin de llegar a algún tipo de acuerdo con los nuevos gobernantes; y la integrista, que propugnaba la defensa a ultranza de la tesis de cristiandad y la ruptura de relaciones entre la Santa Sede y el Gobierno español.

2- Negociaciones y estrategia parlamentaria

2.1 Las negociaciones Iglesia-Gobierno provisional

Conscientes de que la relación de fuerzas en el Parlamento jugaba en contra de los intereses de la Iglesia, la jerarquía católica española, a instancias de la Santa Sede y bajo la dirección del nuncio Tedeschini y el cardenal Vidal i Barraquer, decidió ponerse en contacto con los miembros del Gobierno más proclives al diálogo, a fin de negociar una fórmula de acuerdo. Este proceso negociador se vio estorbado por las presiones ejercidas sobre la Santa Sede por los sectores integristas, enemigos de la negociación y partidarios de una ruptura de relaciones entre Roma y Madrid; por diversos acontecimientos relacionados con las actividades del cardenal Segura, arzobispo de Toledo; y por la actitud intransigente de los elementos más anticlericales del Gobierno y el Parlamento.

En dichas negociaciones desempeñaron un papel fundamental varios sacerdotes, como Romero Otazo, de quien ya hemos hablado anteriormente, y que actuó como asesor del cardenal Vidal i Barraquer; y sobre todo Luis Carreras y Antonio Vilaplana, hombres de confianza del arzobispo de Tarragona, a quien asesoraron y en quienes éste delegó parte de las gestiones directas que se realizaron con los políticos republicanos y la Santa Sede en el transcurso de las negociaciones.

2.1.1 Los clérigos diplomáticos: Luis Carreras y Antonio Vilaplana

Luis Carreras Mas (1884-1955) nació en Sabadell. Fue discípulo del apologeta y polemista Sardá y Salvany y colaborador del obispo Torras y Bages. Desde principios de siglo se convirtió, según Massot y Muntaner, en *“líder de la clerecía catalana”* y en impulsor del movimiento catalán de renovación litúrgica y religiosa. Su defensa de la utilización de la lengua catalana en la predicación le generó graves problemas durante la Dictadura de Primo de Rivera, siendo desterrado temporalmente en 1924. Desarrolló una intensa labor como conferenciante y escritor, publicando varios libros sobre temas apologeticos, litúrgicos y sociales. Colaboró en diversas revistas, como *Vida Cristiana* o *Reseña Eclesiástica*, y fue director de la *Revista Popular*. A partir de 1931 fue colaborador asiduo del *El Matí*, donde publicó artículos sobre cuestiones religiosas. Asimismo, gozaba de cierto prestigio en los círculos políticos republicanos⁹⁸.

Ya en los años de la Dictadura se convirtió en la mano derecha del arzobispo de Tarragona, quien le encargó redactar un informe en defensa de la lengua catalana que fue presentado a Roma. Vidal i Barraquer le consideraba *“persona de talento, ilustración y habilidad”*, cualidades que le hacían adecuado para convertirse en *“dócil y reservado instrumento”* de la Nunciatura en sus gestiones con los gobernantes del nuevo régimen. Pensaba que, si hubiese concurrido a las elecciones y logrado el acta de diputado, hubiera *“desempeñado un excelente papel en las Cortes”* porque *“con su diplomacia pudiera fácilmente manejarse, influir sobre las minorías, y aún insinuarse con varios diputados de las mayorías”*⁹⁹. El nuncio Tedeschini, quien también le conocía desde los años de la Dictadura, apreciaba igualmente la seriedad de Carreras. Y lo mismo puede decirse del presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora, quien alabó ante Vidal i Barraquer la discreción y cultura del sacerdote¹⁰⁰.

⁹⁸ REDONDO, G. *Historia de la Iglesia en España 1931-1939. Tomo I. La Segunda República (1931-1936)*, Rialp, Madrid, 1993, p. 232; ⁹⁸ MUNTANYOLA, R. *Vidal i Barraquer...*, pp. 132-133; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 144.; MASSOT i MUNTANER *“Els clergues escriptors davant la guerra civil”*, en *Serra d’Or* 10-12 (agosto 1977), p. 16. Véase también VIÑAS I CAMPS, D. *El doctor Lluís Carreras i Mas: en el centenari del seu naixement*, Abadía de Montserrat, 1985.

⁹⁹ Carta de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 9/08/1931, y carta de Alcalá Zamora a Vidal i Barraquer, 19/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...* T. I, pp. 195-196 y 224, respectivamente; CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 518.

¹⁰⁰ Carta, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 224.

Sin embargo, en otros medios eclesiásticos no gozaba de tanto aprecio. El general de los jesuitas, Ledóchowski¹⁰¹, lo consideraba “*eccesivamente favorevole al Governo*” y pensaba que la “*notevole influenza*” que ejercía sobre el arzobispo de Tarragona no siempre era positiva¹⁰². Gomá, el futuro arzobispo de Toledo, tampoco le tenía ningún aprecio y había advertido al nuncio Tedeschini contra él en 1928, acusándole de ser catalanista y de formar parte de un grupo de sacerdotes subvencionados por Cambó, el líder de la Lliga¹⁰³.

Luis Carreras desempeñará durante los años de la República un papel muy relevante, no sólo como asesor de Vidal i Barraquer y Tedeschini, sino también como mediador en los contactos entre estos y los gobernantes republicanos o utilizando sus contactos políticos para intentar atraer a posiciones de conciliación a líderes y parlamentarios de los partidos republicanos. Asimismo, jugó un papel fundamental en la elaboración de la estrategia parlamentaria diseñada por el arzobispo de Tarragona de cara a los debates constitucionales y de la legislación que más directamente afectaba a la Iglesia. A él confió Vidal i Barraquer la elaboración de las enmiendas que expresaban la posición del sector más posibilista de la jerarquía eclesiástica, la elaboración de informes jurídicos que sirvieran de base a las minorías católicas para defender en el Parlamento los intereses de la Iglesia e incluso la redacción de las pastorales colectivas que se publicaron durante el primer bienio.

El otro hombre de confianza del cardenal Vidal i Barraquer, Antonio Vilaplana y Forcada, nació en 1893 en Sentflores, Barcelona. Estudió en el Pontificio Colegio español de Roma y en la Universidad Gregoriana, donde se doctoró en Teología y Derecho canónico. En 1917 ingresó en la Pontificia Academia Eclesiástica por indicación del papa Benedicto XV y también realizó estudios en la Academia de Nobles de Roma. Por la brillantez de su trayectoria académica parecía abocado a hacer carrera en la diplomacia vaticana, pero, por razones que no están claras, no fue así y regresó a España en 1922. En 1931 era arcipreste de Gerona y el sacerdote

¹⁰¹ Wlodimiro Ledóchowski (1886-1942), general de la Compañía de Jesús desde 1915. Siempre mantuvo buenas relaciones con la Santa Sede. De fuerte personalidad, carácter a veces autocrático y de ideas sumamente conservadoras. Centralizó en Roma las decisiones de la orden y tuvo tendencia a intervenir en el gobierno de las diferentes provincias. O’NEILL, E y DOMINGUEZ, J. M. (dirs.) *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Institutum Historicum S. I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, T. II, pp. 1687-1690.

¹⁰² Carta de Ledóchowski a Pacelli, 4/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 647.

¹⁰³ DIONISIO VIVAS, M. A. *Isidro Gomá...*, p. 45.

más prestigioso de su diócesis. Gracias a su dominio de los medios diplomáticos vaticanos y a sus contactos en Roma, Vilaplana se convirtió en un “*colaborador precioso*” para Vidal i Barraquer y el nuncio Tedeschini¹⁰⁴.

En junio de 1931 Carreras y Vilaplana enviaron un informe¹⁰⁵ a la Secretaría de Estado del Vaticano sobre la situación española. En él se ponía de manifiesto que a ninguno de los dos les había tomado por sorpresa la caída de la Monarquía, previsible por el “*disamore generale verso il Re*”, más que por un “*crescimento visibile delle idee repubblicane*”. No ponían tampoco en duda la legitimidad del nuevo régimen, ya que las elecciones municipales de abril del 31 tuvieron, a su juicio, un carácter de plebiscito sobre el régimen monárquico y sus resultados constituyeron una clara condena del mismo. Además, “*l’efficacità giuridica del plebiscito implicito nei comizi*” quedaba ratificada por el abandono del poder por parte del monarca y la rápida y amplia aceptación del nuevo régimen “*da parte di tutti gli elementi rappresentativi della società, sia di carattere spirituale che temporali*”. En consecuencia, no existían dudas sobre el origen democrático del nuevo régimen, nacido como consecuencia de los resultados electorales de unos “*comizi sinceri*”.

En cuanto al Gobierno provisional, consideraban que había actuado con “*prudenza*”, intentando “*dare la sensazione di voler procedere rispettosamente riguardo ai diritti de allá libertá di tutti*”; si bien no dejaban de criticar su “*incomprensione, negligenza, debolezza e mancata visione política*” ante los incendios de edificios religiosos que tuvieron lugar durante el mes de mayo. Pero en el desencadenamiento de estos actos antirreligiosos, que respondían a “*ragioni profonde ed occasionali di un anticlericalismo possente*”, también le cabía responsabilidad, a juicio de estos dos sacerdotes, a “*alcuni elementi rappresentativi delle destre*” y “*della stessa Gerarchia*” por su falta de “*una chiara visione della realtà*”. La “*indignazione popolare contra l’atto monarchico della domenica antecedente de il supposto complotto per la restaurazione dinastica*”; las “*campagne fatte dal giornale ABC*” y el “*noto monarchismo di Sua Emin. il Signor Cardinale di Toledo, compromesso in modo poco prudente*”.

¹⁰⁴ AMJ, DGAE, expediente 3172/6; V.V.A.A. *Diccionari d’història eclesiàstica de Catalunya*, Vol. III, Generalitat de Catalunya-Claret, 2001, pp. 692-693; CÁRCEL ORTÍ, V. “El Colegio Español...”, pp. 219-220; CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 517.

¹⁰⁵ Informe de Luis Carreras y Antonio Vilaplana a la Secretaría de Estado del Vaticano, 21/06/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 97-105

dai commenti di ABC ed anche di El Debate” fueron también elementos que influyeron en el desencadenamiento de la violencia.

En cuanto al futuro de las relaciones entre la potestad civil y la religiosa, estaban convencidos de que el nuevo régimen sería laico, y veían *“molto difficile l’impedire una formula, piú o meno severa, di separazione tra la Chiesa e lo Stato”*. En consecuencia, consideraban inútil empeñarse en reclamar la confesionalidad del Estado y veían más factible luchar por conseguir que se aceptase *“condizionare la formula di separazione alla immediata e costituzionale esigenza di un nuovo Concordato”* que convirtiese *“il regime di separazione ufficiale in una nuova realtà di concordia”*.

En este mismo informe, Carreras y Vilaplana se mostraron partidarios de un modelo de Estado descentralizado que recogiese las aspiraciones nacionalistas de algunas regiones española, como Cataluña:

“Se nelle «Constituyentes» sparisce l’unitarismo centralista del regime monarchico, la Repubblica avrà dato soluzione ad uno dei piú vivi problemi della Spagna, e consoliderá la sua struttura política d’accordo colla naturale costituzione e la storia del paese.”

Este tipo de Estado, a su juicio, beneficiaría a la Iglesia, al menos en lo que a Cataluña se refería, ya que *“sarebbe piú favorevole il tratto diretto col Governo autonomo, che col Governo Centrale della Repubblica”*. Si la educación, que ellos consideraban una cuestión fundamental, quedaba en manos de los gobiernos autónomos, resultaría *“piú facile in Catalogna il risolvere i problemi di scuola, con maggior vantaggio degli interessi religiosi”*.

Así pues, los dos principales colaboradores de Vidal i Barraquer estaban convencidos de la legalidad del régimen republicano y mantenían una actitud benevolente hacia los nuevos gobernantes; rechazaban la línea dura de oposición al régimen propugnada por los sectores integristas y los monárquicos, siendo partidarios, por el contrario, de hacer ciertas concesiones a fin de conseguir llegar a un pacto en torno a las nuevas relaciones entre la Iglesia y el Estado; y se identificaban con las aspiraciones autonomistas de Cataluña.

Por su sincera aceptación de la República, su carácter tolerante, su clara visión política, sus especiales dotes intelectuales y diplomáticas, y sus contactos en los círculos políticos y vaticanos, Carreras y Vilaplana se convirtieron en *“los más fieles, constantes e inteligentes*

*colaboradores de la Comisión de Metropolitanos y del Sr. Nuncio*¹⁰⁶ durante todo el periodo republicano. A ellos fueron encomendadas todas aquellas gestiones directas con el Gobierno, los diputados y la Santa Sede que los prelados y el nuncio no consideraron adecuado o conveniente realizar directamente; además de asesorarles de cara a las negociaciones.

2.1.2 Las difíciles negociaciones en pro de la conciliación

Antes de la elaboración del anteproyecto de Constitución, a principios del mes de mayo, el nuncio Tedeschini visitó al presidente de la Comisión Jurídica Asesora, Ángel Ossorio y Gallardo, para hacerse una primera idea de los principios en los que el Gobierno pensaba basar las futuras relaciones entre la Iglesia y el Estado. Ossorio le adelantó algunos de los puntos que los nuevos gobernantes consideraban irrenunciables y le aconsejó que se pusiese en contacto con aquellos miembros del Gobierno que a su modo de ver tenían más influencia en el Ejecutivo, a fin de lograr un mejor trato a la Iglesia en la futura Constitución: en primer lugar Lerroux, el líder del partido radical, *“l’unico che possa fare qualcosa per la Chiesa”*; y en segundo lugar Azaña, Marcelino Domingo y Fernando de los Ríos. Los demás, a juicio del presidente de la Comisión Jurídica Asesora, no contaban¹⁰⁷.

Una vez conocido el resultado de las elecciones y el texto del anteproyecto, Tedeschini comunicó a la Santa Sede su intención iniciar contactos con algunos miembros del Gobierno y, paralelamente, para reforzar su posición y la del conjunto del episcopado de cara a las negociaciones y al debate constitucional, *“muovere in tutti i medi possibili problema religioso fuori del Parlamento”*¹⁰⁸. La Santa Sede se mostró de acuerdo¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 22/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 55-56.

¹⁰⁷ Apunte de Tedeschini sobre conversación con Ossorio y Gallardo, 6/05/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 319.

¹⁰⁸ Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 22/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 658.

¹⁰⁹ Cartas de Tedeschini a Vidal i Barraquer, 27/07/1931 y 10/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 166-167 y 198, respectivamente.

El arzobispo de Tarragona, en cambio, no era partidario de movilizar a los fieles. Opinaba que la Iglesia debía limitarse a realizar *“trabajos de zapa y gestiones ocultas y diplomáticas cerca del Gobierno y los diputados de la Comisión”*. Tres eran los motivos que le hacían inclinarse hacia esta postura: en primer lugar, dada la composición del Parlamento, *“cualquier otro procedimiento”* resultaría, a su modo de ver, *“peligroso y contraproducente”*; en segundo, entendía que no se debía recurrir a *“los documentos enérgicos”* y a *“las vivas y sentidas protestas”*, sin haber agotado antes *“todos los medios pacíficos y suaves que la prudencia y la mansedumbre cristiana aconsejan”*; y, por último, estaba convencido de que, tanto dentro del Gobierno como de la Comisión de Constitución, existían *“deseos de concordia”*, por lo cual había muchas posibilidades de que los principales líderes políticos estuviesen dispuestos a influir sobre la Cámara para que aceptase una fórmula de transacción¹¹⁰.

Aunque finalmente se impuso la táctica del arzobispo de Tarragona, Tedeschini¹¹¹ y Ángel Herrera¹¹², director de *El Debate* y uno de los colaboradores más cercanos del nuncio, en un principio no estaban tan convencidos como Vidal i Barraquer de que se pudiese confiar en los deseos de concordia del Gobierno, ni siquiera por lo que respecta a los ministros católicos, y menos aún en que el Parlamento obedeciese *“sempre e ciecamente”* a aquél. En quien más confiaban era en Lerroix, porque, aunque *“descreído y anticlerical”*, era a su modo de ver el de mayor visión política; pero sin olvidar que, como los demás integrantes del Ejecutivo, antepondría su conveniencia personal o política a cualquier otra consideración. Del que menos colaboración se podía esperar, a su juicio, era del líder de Acción Republicana Manuel Azaña, a quien el nuncio consideraba un *“rabbioso anticlericale”*.

A principios del mes de agosto, antes de que se hiciese público el dictamen de la Comisión parlamentaria, comenzaron a correr rumores de que el nuevo texto sería sumamente perjudicial para los intereses de la Iglesia, provocando honda inquietud en los medios eclesiásticos y católicos en general. El nuncio Tedeschini quiso constatar la veracidad de tales rumores poniéndose en contacto con dos miembros de la Comisión, los diputados

¹¹⁰ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 12/08/1931, y carta de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 13/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 203-208 y 210, respectivamente.

¹¹¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 3/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 6. Los informes que Tedeschini enviaba a la Secretaría de Estado sobre la situación española en estos primeros meses del régimen republicano solían estar basados en los que previamente había elaborado Ángel Herrera para la Nunciatura.

¹¹² Informe de Ángel Herrera para la Nunciatura, 31/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 676-678.

católicos Gil Robles y Leizaola, quienes le ratificaron la gravedad de los acuerdos tomados, sobre todo en relación con las ordenes religiosas¹¹³. En consecuencia, tanto el nuncio como el arzobispo de Tarragona decidieron poner en marcha sin más dilación la estrategia negociadora.

Por parte del Gobierno el peso de las negociaciones recayó en el presidente, Alcalá-Zamora, el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, y el ministro de Estado, Lerroux. Este último, sin embargo, no asistió a la mayor parte de las reuniones por hallarse en el extranjero. Por parte de la Iglesia fueron el nuncio Tedeschini y Vidal i Barraquer quienes llevaron el peso de las gestiones, si bien a las reuniones finales asistieron también los integrantes de la comisión de obispos¹¹⁴. Con ellos colaboraron, entrevistándose con políticos y miembros del Gobierno para sondear su posición ante la cuestión religiosa, los sacerdotes Luis Carreras y Antonio Vilaplana, y Ángel Herrera, director de *El Debate* y uno de los fundadores de Acción Nacional.

Tedeschini se reunió a principios de agosto con los ministros de Estado, Alejandro Lerroux, de Justicia, Fernando de los Ríos, y de Gobernación, Miguel Maura. Los tres le tranquilizaron, asegurándole que el Gobierno no apoyaría el texto de la Comisión y lo reformaría antes de ser sometido a las Cortes; y éstas, además, aunque eran mayoritariamente anticlericales, obedecerían al Gobierno. Ellos, personalmente, se mostraron contrarios a que asuntos como la disolución de las órdenes religiosas o la supresión del presupuesto de culto y clero fuesen materia constitucional, siendo partidarios de relegarlas a una ley posterior que podría ser aprobada o no. Los ministros de Estado y Gobernación fueron más allá, asegurándole que las relaciones Iglesia-Estado no serían objeto de discusión parlamentaria, sino que se regularían por medio de un nuevo concordato negociado directamente entre la

¹¹³ El texto del artículo 13 era el siguiente: *“No existe religión del Estado. Todas las Confesiones religiosas serán consideradas como asociaciones sometidas a las leyes generales del país. El Estado no podrá en ningún caso sostener, favorecer ni auxiliar económicamente a las Iglesias, asociaciones e instituciones religiosas. El Estado disolverá todas las órdenes religiosas y nacionalizará sus bienes”*. Carta de Tedeschini a Pacelli, 8/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 37-38.

¹¹⁴ A finales de agosto Tedeschini había decidido formar una comisión de obispos que se desplazase a Madrid para colaborar con él en las gestiones que preveía realizar con los miembros del Gobierno y los diputados de cara a los debates constitucionales. Dicha comisión estaba formada por el arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, el patriarca de las Indias, Pérez Rodríguez, y el arzobispo de Valladolid, Gandásegui. Estos, sin embargo, no se desplazaron a Madrid hasta mediados de septiembre, cuando parecía inminente el inicio del debate de los artículos religiosos. Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 20/08/1931, y carta de Tedeschini a Pacelli, 11/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 79 y 216-217.

Santa Sede y el Gobierno español. Estas entrevistas calmaron al nuncio, sobre todo por las seguridades que Lerroux había dado sobre una solución negociada de la cuestión religiosa, ya que, haciéndose eco de lo que meses antes le había dicho Ossorio y Gallardo, estimaba que las garantías del líder radical *“sono quelle che in Ispagna [sic] valgono di più”*, dado que la opinión pública lo consideraba *“unanimemente”* como futuro presidente del Gobierno tras la aprobación de la Constitución¹¹⁵.

El arzobispo de Tarragona, por su parte, escribió a principios de agosto al presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora, con quien tanto él como el nuncio mantenían desde hacía tiempo unas cordiales relaciones. Le instaba a utilizar *“toda su influencia”* a fin de que la futura Constitución fuese *“una verdadera obra de pacificación que pueda ser acatada, aún en el fuero interno, por todos los católicos”*; así como a solucionar *“armónicamente con la Santa Sede todas las cuestiones pendientes”*, dándole a entender que aquella estaría dispuesta a aceptar algunos cambios y a negociar *“un nuevo Concordato”*¹¹⁶. Alcalá-Zamora creía probable que finalmente se impusiese una solución transaccional y se mostró dispuesto a colaborar en la búsqueda de una fórmula de consenso en relación con los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia. Manifestó su deseo de concertar una entrevista personal con Vidal i Barraquer, pero éste decidió encomendar la misión a uno de sus hombres de confianza, el sacerdote Luis Carreras, ya que de este modo se llamaría menos la atención y se podría *“explorar su ánimo sin compromisos”*¹¹⁷.

El canónigo catalán viajó a Madrid a mediados de agosto, pero un incidente provocado por el cardenal Segura puso en peligro el proceso negociador e incidió negativamente en la actitud de los gobernantes republicanos hacia la Iglesia.

El 14 de agosto le fueron incautados al vicario general de Vitoria unos documentos enviados por Segura a los obispos españoles en los que se facultaba a los prelados para la venta y exportación de bienes eclesiásticos y se les aconsejaba que procediesen a una venta ficticia de dichos bienes. El Gobierno reaccionó revocando las temporalidades del arzobispo

¹¹⁵ Carta de Tedeschini a Pacelli, 8/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 38-39.

¹¹⁶ Carta de Vidal i Barraquer a Alcalá Zamora, 3/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 180-181

¹¹⁷ Carta de Alcalá Zamora a Vidal i Barraquer, 6/08/1931, y carta de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 9/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 186 y 196, respectivamente.

de Toledo y exigiendo a la Santa Sede su destitución y la desautorización de la venta de bienes eclesiásticos¹¹⁸.

Cuando Carreras¹¹⁹ se entrevistó con el presidente del Gobierno y el ministro de Estado la cuestión estaba aún “*candente*”, por lo que tuvo que hacer frente a “*las censuras*” que a aquellos les merecían dichos documentos. Él Intentó atenuar los efectos negativos que el caso pudiera tener sobre las negociaciones, instándoles a no responsabilizar al Vaticano y al conjunto de la jerarquía de un incidente particular “*cuyo alcance convenía reducir a sus límites estrictos*”. Alcalá-Zamora le comunicó que, además de él mismo, otros tres ministros se habían mostrado contrarios a abordar la cuestión religiosa desde una óptica radical: los socialistas Fernando de los Ríos y Largo Caballero, y, sobre todo, el radical Alejandro Lerroux, “*decidido partidario de ir a un Concordato*”. En consecuencia, el presidente del Gobierno veía factible lograr el apoyo de “*gran parte de los socialistas*” para suavizar el contenido de algunos artículos del proyecto, y el de los radicales para “*hacer aprobar la fórmula concordataria*”. Pero advirtió a Carreras que los documentos del cardenal Segura habían enturbiado la situación y podían dar al traste con la negociación si aquél no era desautorizado claramente por la Santa Sede.

En la entrevista que mantuvo con el ministro de Estado, el canónigo catalán le señaló el peligro que supondría para el afianzamiento del régimen optar por “*una solución constitucional antirreligiosa, o desconocedora de la efectiva importancia social de la Iglesia*”. Lerroux le ratificó su disposición a colaborar en la búsqueda y aprobación de una fórmula constitucional moderada en relación con la cuestión religiosa, así como su postura favorable a la negociación de un nuevo concordato con la Santa Sede.

Sin embargo, el 21 de agosto el nuncio fue convocado por los ministros de Estado y Justicia, quienes le comunicaron los efectos negativos que el incidente había tenido sobre la disposición de los diputados hacia la Iglesia, motivo por el cual el Gobierno ya no veía posible impedir que la Cámara votase el texto del proyecto tal y como estaba redactado, ni llegar a un concordato. Sólo sería posible mejorar la imagen de la Iglesia y reforzar la posición del Ejecutivo de cara al debate constitucional si la Santa Sede se avenía a destituir a Segura, como había pedido el Gobierno. Tedeschini, quien coincidía en la apreciación de los ministros sobre

¹¹⁸ VERDOY, A. *Los bienes de los jesuitas...*, p. 85.

¹¹⁹ Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer,, 22(?)/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 249-261.

el empeoramiento del ambiente parlamentario hacia la Iglesia, cuando estaba previsto que el debate de los artículos religiosos comenzase el 25 de agosto, urgió a la Santa Sede a dar una respuesta a las peticiones del Gobierno¹²⁰.

La Santa Sede, que ya había instado al arzobispo de Toledo a no intervenir en cuestiones que excediesen el territorio de su diócesis, no se mostró dispuesta a adoptar ninguna otra medida contra él mientras el Gobierno no diese “*serie garanzie*” de que la Constitución sería “*modificata in termini conciliabili con essenziali diritti della religione e della Chiesa*”¹²¹.

El 26 de agosto el nuncio volvió a reunirse con Alcalá-Zamora, Lerroux y Fernando de los Ríos para comunicarles el contenido del telegrama enviado por el Secretario de Estado y averiguar la disposición del Gobierno a conceder las garantías que en él se pedían. Los dos ministros y el presidente eran de la opinión de que la mayoría del Gobierno apoyaría un acuerdo basado en los siguientes puntos: reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia y de la libertad de disciplina interna de la jerarquía; libertad de enseñanza dentro de las leyes del Estado; facultad para poseer bienes sujetos a la ley común; mantenimiento del presupuesto del clero durante la vida de los beneficiarios actuales y supresión del presupuesto de culto, salvo en lo referente a los edificios históricos; conservación de las órdenes religiosas, sometidas a las leyes generales de la nación y a una ley de asociaciones, con facultades para enseñar y poseer bienes; nacionalización de los monumentos e institutos de arte de la Iglesia, pero cediendo a ésta el usufructo perpetuo; y establecimiento de un “*modus vivendi*”, para llegar más adelante a un concordato. De estas garantías quedaba excluida la Compañía de Jesús, a la que ninguno de los ministros se mostró dispuesto a defender. Advirtieron también que, puesto que ellos sólo eran una parte del Gobierno, estos puntos serían sometidos al Consejo de Ministros para su aprobación¹²².

El 28 de agosto, efectivamente, la cuestión fue abordada en el Consejo de Ministros, pero la interpretación sobre lo que en él se acordó varía sustancialmente dependiendo de la

¹²⁰ Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 21/08/1931, y carta de Lerroux a Tedeschini, 21/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 82-83 y 91-92 respectivamente.

¹²¹ Telegrama cifrado de Pacelli a Tedeschini, 25/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p.115

¹²² Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 27/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp.131-132.

fuelle consultada. Si nos atenemos al testimonio de Azaña¹²³, lo que Alcalá-Zamora planteó fue alcanzar un consenso de todo el Ejecutivo:

“acerca de la situación en que ha de quedar la Iglesia en España, sin que ello implique compromiso colectivo alguno, sino simplemente la disposición personal de los miembros respecto del asunto, y la posibilidad de que influyan con sus grupos para que no se incurra en una política de persecución y de desconocimiento de la personalidad de la Iglesia”

Además de la vaguedad de la propuesta, Alcalá-Zamora planteó el acuerdo como paso indispensable para lograr *“un gran triunfo diplomático”* para el régimen: la destitución de Segura. Azaña manifestó que consideraba irrenunciable *“la entera libertad del Estado para legislar unilateralmente”* sobre *“la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de cultos”* y *“el matrimonio civil”*. Pero como coincidía con Alcalá-Zamora en la *“importancia imponderable”* que para la República tenía la remoción del arzobispo de Toledo y se mostró de acuerdo en que el Gobierno diese una *“impresión de templanza”* que permitiese al nuncio *“disimular”* la *“derrota diplomática”* que dicha remoción supondría para la Iglesia. En la votación que se produjo hubo división de opiniones entre los ministros, aunque no concreta sobre qué puntos en sus memorias. Pero lo que se acordó en este Consejo de Ministros, a su juicio, se redujo en definitiva *“a casi nada, a poco más que una cortés esperanza de paz”*. Y en las anotaciones correspondientes al día 18 de octubre, con motivo de la dimisión de Alcalá-Zamora tras la aprobación del artículo 24 del proyecto de Constitución, insiste en la inexistencia de un compromiso firme por parte del Gobierno en ningún punto:

*“El argumento grueso de don Niceto es que no hemos sido leales con el Nuncio, como si hubiese habido ningún convenio sobre el particular. Es cosa sabida [...] que cuando el Nuncio rogó a don Niceto que el Gobierno influyese para que las Cortes procedieran con moderación, se le dijo expresamente a don Niceto que eso no podría ser un compromiso, ni para el Gobierno ni para cada uno de sus miembros, y que quedaban a salvo los designios de los partidos”*¹²⁴

¹²³ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 133-134.

¹²⁴ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 232.

Desde la óptica de Alcalá-Zamora¹²⁵, en cambio, salvo el socialista Prieto, todos los ministros votaron “*sin reservas*” en pro de ampliar las negociaciones con la Iglesia “*para llegar a una fórmula total de concordia mediante concesiones recíprocas*”.

Da la impresión de que lo debatido y acordado en el Consejo de Ministros fue tan vago que dio lugar a interpretaciones diversas. Alcalá-Zamora y Fernando de los Ríos, que fueron quienes transmitieron la información al nuncio, por interés o porque sinceramente lo entendieron así, le trasladaron la versión más favorable a los deseos de la Iglesia. Y ésta quizás también entendió como firme compromiso lo que no era más que una vaga declaración de intenciones y asignó a los ministros una capacidad de influencia en el Parlamento mayor de la que realmente tenían o estaban dispuestos a ejercer. La conversación mantenida por Ángel Herrera con Manuel Azaña al día siguiente del Consejo de Ministros debería haberles alertado de que las cosas no estaban tan claras como el presidente y el ministro de Justicia las presentaban.

En ella, el ministro de la Guerra dejó claro al director de *El Debate* que, si bien todos los ministros deseaban “*llegar a un régimen con la Iglesia que pueda durar*” y él particularmente tenía “*deseos de paz*”, remitía esa paz a “*después que la República haya implantado lo esencial de su sistema*”; y afirmó que no podía “*dar seguridades, ni siquiera esperanzas*” en cuanto a la moderación de los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia, ya que todo dependería “*del rumbo de los sucesos y de la voluntad de la mayoría*”. Lo único que podía ofrecer a su interlocutor eran meras impresiones personales¹²⁶.

Ni Vidal i Barraquer ni Tedeschini percibieron las señales y transmitieron a la Santa Sede su satisfacción por el acuerdo tomado en el Consejo de Ministros, según el cual se encomendaba al presidente, Alcalá-Zamora, al ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, y al ministro de Estado, Lerroux el “*estudio y negociación*” de “*una fórmula de conciliación para resolver el problema religioso*”, comprometiéndose el Gobierno a hacer “*todo lo posible*” para conseguir que la Cámara la aceptase, si bien no podían asegurar que lo consiguiesen. Del

¹²⁵ ALCALÁ ZAMORA, N *Memorias. Segundo texto de mis memorias*, Barcelona 1977, pp. 191-193, reproducido en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 140-141.

¹²⁶ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 137-138.

acuerdo quedaba excluida la Compañía de Jesús y su efectividad estaba condicionada a la previa remoción del cardenal Segura de la sede toledana¹²⁷.

La Santa Sede, en cambio, percibió claramente que el Gobierno, en realidad no había dado ninguna garantía de que el proyecto fuese modificado en los términos deseados por la Iglesia. Pacelli insistió al nuncio para que procurase obtener el compromiso de sacar la cuestión religiosa del parlamento, a fin de que fuese objeto de negociación directa entre el Gobierno y la Santa Sede. Si esto no era posible, le instaba a lograr un acuerdo más claro que incluyese el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, el derecho a la instrucción religiosa en las escuelas, los derechos sobre el matrimonio, la conservación del presupuesto de culto y clero y de todas las órdenes religiosas, incluida la Compañía de Jesús. Como muestra de buena voluntad, la Santa Sede accedía a nombrar un administrador apostólico para la sede de Toledo¹²⁸.

Tedeschini y Vidal i Barraquer, cada uno por su lado, hicieron saber a la Santa Sede que sería una mala estrategia presionar hasta tal punto en las negociaciones. El nuncio¹²⁹ advirtió a Pacelli que si no se cedía más existía la posibilidad, no sólo de que las Cortes se desmarcasen del compromiso del Gobierno y votasen *“colla maggiore disinvoltura qualsiasi eccesso”*, sino incluso de que se produjesen disturbios en la calle contra la Iglesia. Vidal i Barraquer¹³⁰, en la misma línea, recordó a la Santa Sede que, dada la relación de fuerzas en el Parlamento, sólo se podría obtener la moderación de los artículos referentes a la Iglesia si se lograba que el Gobierno aceptase *“una fórmula de conciliación”* y se comprometiese a presentarla *“como iniciativa suya”* en la Cámara, influyendo sobre *“sus colegas de partido”* para que la secundasen. Por este motivo, *“el único procedimiento fructuoso en la actual situación”* era, a juicio del arzobispo de Tarragona, *“hermanar la prudencia con la suavidad, la mansedumbre y también la fortaleza”*.

¹²⁷ Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 29/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 140-141.; carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 318.

¹²⁸ Telegrama cifrado de Pacelli a Tedeschini, 5/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 184-185.

¹²⁹ Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 8/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 194.

¹³⁰ Cartas de Vidal i Barraquer a Pacelli, 9 y 14/09/1931, y telegrama de Vidal i Barraquer a Pacelli, 10/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 298-299, 303-308 y 300-301 respectivamente.

El canónigo y diputado Ricardo Gómez Rojí¹³¹ estaba convencido también de que, *“vista la hostilidad de socialistas y radicales socialistas a toda cuestión favorable a la Iglesia”*, sólo mediante una amplia transacción sería posible suavizar el texto de los artículos constitucionales, ya que *“será perdida toda votación en la que no tengamos a los radicales [...] y catalanes”*.

Sin embargo, el nombramiento de un administrador apostólico para Toledo decepcionó profundamente al Gobierno, quien lo interpretó como una ofensa y una demostración de que era inútil cualquier negociación con la Santa Sede. Advirtieron al nuncio de que no se conformarían con menos de lo que habían pedido: la remoción de Segura y el desmentido de que la Santa Sede hubiese autorizado la venta ficticia de los bienes eclesiásticos. Si no se producían, recuperarían la libertad de defender en el Parlamento cada uno su propia postura, dado que, además, la derrota diplomática supondría una pérdida considerable de su influencia sobre los diputados y reduciría la disposición de estos a cualquier concesión. El nuncio y el arzobispo de Tarragona se sintieron también decepcionados porque de las comunicaciones que habían mantenido con la Secretaría de Estado habían deducido que la Santa Sede, consciente de la difícil situación a que se enfrentaba la Iglesia española y de la nefasta actuación del primado, cuya enemistad hacia el régimen era manifiesta, accedería a las demandas del Gobierno¹³².

Si la actitud renuente de la santa Sede colocaba en una difícil situación a los ministros más proclives a la negociación frente a los más anticlericales, la del nuncio y el sector posibilista del episcopado no era mejor. Daba la impresión de que Roma se inclinaba por la estrategia defendida por los integristas y los monárquicos alfonsinos, que, con Segura como bandera, rechazaban toda negociación y propugnaban la ruptura de relaciones de la Santa Sede con el Gobierno republicano, fiando en un próximo cambio de régimen que reinstaurase la unidad católica. Y el Ejecutivo no ignoraba los planes golpistas de los monárquicos ni las gestiones de los integristas para llevar a la Santa Sede a su terreno.

¹³¹ Informaciones de Ricardo Gómez Rojí, 1-2/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 349-350. Subrayado en el original.

¹³² Carta de Alcalá Zamora y Fernando de los Ríos a Tedeschini, 9/09/1931, telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 9/09/1931, y carta de Tedeschini a Pacelli, 9/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 205-206, 201-202 y 203-205, respectivamente; Cartas de Vidal i Barraquer a Pacelli, 9 y 14/09/1931, y telegrama de Vidal i Barraquer a Pacelli, 10/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 298-299, 303-308 y 300-301, respectivamente.

Conocidos integristas, como Jose María de Urquijo, director de *El Siglo Futuro*, viajaron a Roma en el mes de septiembre para entrevistarse con el Secretario de Estado Pacelli; y enviaron informes al Vaticano, donde no les faltaban valedores, cuestionando la estrategia negociadora y la labor desarrollada por el nuncio, así como la fiabilidad de sus asesores, dando seguridades sobre la inminencia de un cambio de régimen y defendiendo la causa del cardenal Segura¹³³.

Los partidarios de la transacción remitieron también numerosos escritos a Roma presentando su propia visión de la situación española, a fin de neutralizar la influencia de las tesis integristas en las decisiones de la Santa Sede. Alertaban en ellos del peligro que entrañaba para la Iglesia la alianza entre los católicos integristas y los monárquicos alfonsinos que conspiraban en Francia; de su utilización de la Iglesia como “*instrumento de destrucción de la República*”; de la inviabilidad de un próximo cambio de régimen; de la impopularidad del cardenal Segura, incluso entre los propios católicos; y de que sin el apoyo del Gobierno sería imposible lograr una moderación del texto constitucional en lo referente a la Iglesia¹³⁴.

El sacerdote Antonio Vilaplana, colaborador de Vidal i Barraquer y con buenos contactos en el Vaticano, fue uno de los que abogaron a favor de la transacción ante la Santa Sede¹³⁵. En un informe y por medio de un telefonema insistió en que la relación de fuerzas en el Parlamento era claramente contraria a la Iglesia, si bien diversos grupos –la agrupación Al Servicio de la República, progresistas e independientes- deseaban “*encontrar una formula di conciliazione che renda possibile di ritagliare il settarismo del progetto costituzionale*” a fin de “*giungere finalmente alla conclusione di un Concordato colla Santa Sede*”. El propio Gobierno, aunque la mayoría de los ministros fuesen “*antireligiosi*”, estaría también dispuesto a aceptar “*una conciliazione, se è possibile di trovare una formola (sic) moderata*”, ofreciendo la Iglesia “*un minimum ponderato di concessioni*”. Los términos del acuerdo, a juicio del canónigo catalán, podrían ser: “*risconoscimento della personalità della Chiesa, delle Congregazioni*

¹³³ Carta de Melchor Benisa a Pacelli, 11/09/1931; cartas de Ledóchowski a Pacelli, 12/09/1931 y 12/09/1931; relación del P. Carvajal, 12/09/1931, enviada por Ledóchowski a Pacelli 22/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 220, 224-226, 232-238 y 289-290, respectivamente.

¹³⁴ Informe de Ángel Herrera a la Secretaría de Estado, sin fecha (¿agosto-septiembre?); Carta de Gil Robles a Tedeschini, 9/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 162-165 y 207-208, respectivamente.

¹³⁵ Informe de Antonio Vilaplana, 15/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 266-269; Telefonema de Antonio Vilaplana al Vaticano, 29/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 337.

religiose, considerate queste come associazioni [...] sottomesse al diritto comune” y “libertà di insegnamento”. Se mostraba convencido de que si se llegaba a un acuerdo con el Gobierno sobre estas bases, *“avuto conto dell’influenza dei Ministri sui loro colleghi di partito -d’altra parte indisciplinati- avrà la maggioranza necessaria per fare onore al suo compromesso”.*

Advertía, sin embargo, de que los integristas, con su actitud intransigente y su estrategia catastrofista, podían *“seriamente compromettere la conciliazione che la Nunciatura e la Commissione di Metropolitan si studiano di stabilire”.* Aquellos, *“alleati o coincidenti”* con los monárquicos y con la defensa del cardenal Segura como *“stendardo di battaglia”*, estaba desarrollando una *“campagna disfattista contro il regime attuale, sotto il pretesto che sia anticattolico”* y se mostraban partidarios de *“una rottura tra la Santa Sede ed il Governo”*, fiando en *“una prossima e totale mutazione di forma di governo”* que no se iba a producir. La ruptura de relaciones entre la República y la Santa Sede propugnada por los integristas sería, a juicio de Vilaplana, una catástrofe para la Iglesia española, ya que sin *“una formula ponderata di conciliazione”* el texto constitucional se aprobaría *“con tutto il suo contenuto settario”.* En consecuencia, instaba a la Santa Sede a *“prendere urgentemente una decisione”.*

El Vaticano, finalmente, se decantó por reanudar las negociaciones, pero no estaba dispuesto a tomar ninguna otra medida en relación con el cardenal Segura sin tener claro cuales eran las garantías que el Gobierno estaba dispuesto a ofrecer en relación con el texto constitucional¹³⁶. En consecuencia, el 14 de septiembre Vidal i Barraquer¹³⁷ y el nuncio Tedeschini¹³⁸ se reunieron con Alcalá-Zamora y Fernando de los Ríos para intentar aclarar ese punto. Por parte del Gobierno fue el ministro de Justicia quien llevó el peso de la negociación, lo que unido a la ausencia de Lerro, fue la causa, a juicio del nuncio, de que la fórmula de conciliación ofrecida fuese menos favorable a los intereses de la Iglesia que en reuniones anteriores.

El Gobierno, dado el *“extremo radicalismo”* de la Cámara consideraba inviable sacar la cuestión religiosa del parlamento y *“difficile”*, según Alcalá-Zamora, o *“impossibile”*, según

¹³⁶ Telegrama cifrado de Pacelli a Tedeschini, 12/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 264.

¹³⁷ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 319-321.

¹³⁸ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 15/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 264-265.

Fernando de los Ríos, establecer un nuevo concordato por el momento, aunque podría negociarse un “modus vivendi”.

En cuanto a los artículos constitucionales relativos a la Iglesia, existen ciertas discrepancias entre el arzobispo de Tarragona y el nuncio Tedeschini, sobre todo en cuanto al grado de seguridad de que tales puntos de acuerdo llegasen a ser aprobados por la Cámara. Según la versión del nuncio los representantes del Gobierno habían especificado que los puntos de conciliación presentados reflejaban “*il massimo sperabile*”, mientras que Vidal i Barraquer los presenta, no como límite máximo, sino como acuerdo firme. Ambos coinciden en que uno de los puntos era el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, pero Vidal incluye también el “*libre ejercicio -privado y público- del culto*”, que Tedeschini no menciona, quizás porque lo consideraba implícito. En cuanto a las congregaciones religiosas ambos concuerdan en que se comprometieron a defender la conservación de todas, pero advirtiendo que sería una “*battaglia grave*” y que existía un noventa por ciento de posibilidades de que la Compañía de Jesús fuese finalmente disuelta. Sin embargo respecto a sus bienes y a la libertad de enseñanza, mientras Vidal presenta como algo seguro el respeto a los bienes que actualmente poseyesen, sujetos a las leyes generales del Estado, y el reconocimiento de la “*plena libertad de enseñanza*”; Tedeschini matiza que los representantes del gobierno solo “*credono*” que tales puntos puedan ser alcanzados. Aún mayor es la discrepancia en lo referente al presupuesto de culto y clero: según la versión de Tedeschini sería suprimido, comprometiéndose el Gobierno solamente a presentar una enmienda a favor de los actuales beneficiarios; mientras que el arzobispo de Tarragona da por segura la conservación de “*los derechos adquiridos por todo el personal eclesiástico que actualmente percibe consignación*” y la “*consignación de una subvención global para la conservación*” de los edificios eclesiásticos de carácter histórico o artístico. Plena coincidencia, en cambio en cuanto a la imposibilidad de llegar a ninguna transacción en lo que respecta al matrimonio: el matrimonio civil sería obligatorio y no se reconocería validez a las uniones canónicas de los católicos.

El 18 de septiembre tuvo lugar una nueva reunión entre la comisión de metropolitanos y Alcalá-Zamora en la que, se detallaron algunos aspectos de lo ya tratado en la reunión anterior. En relación con los bienes de las congregaciones religiosas, el presidente del Gobierno especificó que el respeto se limitaría a “*aquellos que respondan y sean conducentes al cumplimiento de su misión propia y que estén determinados por el objetivo de su fundación*”. Respecto a la subvención estatal para la conservación de los edificios históricos o artísticos de

la Iglesia, dado que aquél tendría prohibido financiar a las Iglesias, debería justificarse por medio de *“alguna forma de intervención dominical”* del Estado en las propiedades eclesiásticas¹³⁹.

Basándonos en estos documentos no resulta fácil establecer con exactitud los puntos concretos del acuerdo definitivo, ni el grado de compromiso del Gobierno en orden a su aprobación. Ni en las memorias de Azaña ni en las de Alcalá-Zamora se reproducen y tampoco sabemos si fueron sometidos a la aprobación del Consejo de Ministros, ni hasta qué punto se comprometieron cada uno de los ministros en influir para que quedasen reflejados en la Constitución. Queda más o menos clara la posición de Alcalá-Zamora y Fernando de los Ríos, pero Lerroux, después de las primeras reuniones, se abstuvo de participar en las negociaciones, alegando ocupaciones en el extranjero, y Azaña no parecía dispuesto a presionar a la Cámara si aquella mostraba una frontal oposición a alguno de los puntos de la conciliación. Los documentos eclesiásticos publicados por Cárcel Ortí y los del Arxiu Vidal i Barraquer no nos permiten aclarar estas dudas, ya que el arzobispo de Tarragona y el nuncio discrepan en aspectos importantes de los puntos de conciliación y en cuanto a la firmeza de los compromisos contraídos por el Gobierno.

El Ejecutivo accedió retrasar el debate del artículo 3 -separación Iglesia-Estado-, a fin de que fuese tratado junto al resto de los artículos que afectaban a la Iglesia, tal como había pedido la comisión de metropolitanos. Con ello querían evitar que, con motivo de dicho artículo, se produjese *“un debate general prematuro”* en torno a *“la cuestión religiosa”* que podría *“prejujgar la solución definitiva y entorpecer el curso de las negociaciones”* y ganar *“tiempo para los trabajos encaminados a hallar la fórmula de concordia”*¹⁴⁰.

Aún quedaba por superar el escollo de la destitución de Segura, condición indispensable para que la fórmula de concordia tuviese efectividad. En este punto el Gobierno provisional se mostraba inflexible: si Roma no removía al cardenal de su sede toledana, rompería las negociaciones con la Iglesia y no defendería ante la Cámara la fórmula de conciliación, ya que carecería de la autoridad moral y la fuerza parlamentaria necesarias para imponerse a los

¹³⁹ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 319-321.

¹⁴⁰ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 319-321.

sectores anticlericales. Pero la última oferta del Gobierno tampoco satisfizo a la Santa Sede, que siguió negándose a destituir a Segura¹⁴¹.

El Gobierno interpretó la resistencia de Roma como una demostración “*innegable*” de que los “*elementos hostiles*” al régimen republicano eran los que tenían “*valimiento mayor cerca de la Santa Sede*”, lo cual representaba para él un “*motivo de descrédito público*”. Los grupos parlamentarios estaban “*esacerbati e indignati*” por la ausencia de respuesta, que entendían como una negativa encubierta a destituir al cardenal Segura; y los representantes de las minorías socialista y radical-socialista comenzaron a pedir la ruptura de las negociaciones y a deslizarse hacia posiciones de mayor intransigencia en la cuestión religiosa. El presidente del Gobierno advirtió al nuncio que si se iniciaba el debate en estas condiciones él declinaba toda responsabilidad ante lo que pudiera suceder¹⁴².

El nuncio, Vidal i Barraquer y los miembros de la comisión de obispos siguieron presionando a Roma para que tomase urgentemente una decisión. Mientras tanto, ante la inminencia del inicio del debate sobre los artículos religiosos, el 29 de septiembre instaron a Alcalá-Zamora a lograr un nuevo aplazamiento y una rebaja en las exigencias del Gobierno, aceptando, en lugar de la destitución de Segura, la declaración de sede vacante para Toledo.

Ese mismo día, Alcalá-Zamora sacó a relucir su reunión con los prelados en el Consejo de Ministros, pero no dio “*noticia puntual de lo tratado*”. Es muy posible que el presidente ni siquiera comentase al resto del Ejecutivo la cuestión de la rebaja de las exigencias del Gobierno, ya que Azaña¹⁴³ no lo menciona en sus memorias. Lo que sí se planteó fue la ruptura inmediata de relaciones con la Santa Sede en caso de que ésta finalmente se negase a destituir al cardenal Segura, como todos temían. Pero dado que era al ministro de Estado, Lerroux, a quien correspondía “*comunicar al Nuncio el ultimátum del Gobierno*” y este se hallaba en el extranjero, se aplazó dicha medida hasta su vuelta, que fue requerida oficialmente con urgencia. Asimismo, tras vencer una fuerte resistencia por parte de los jefes de los grupos

¹⁴¹ Telegrama cifrado de Pacelli a Tedeschini, 18/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 277.

¹⁴² Telegrama de Vidal i Barraquer e Ilundain, arzobispo de Sevilla, a Pacelli, 22/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 338; Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 28/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 301.

¹⁴³ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 202-203. Según Manuel Azaña, todos los ministros estaban convencidos de que la ausencia de Lerroux era “*una astucia para eludir compromisos en las Cortes*”. *Ibid.*, p. 197.

parlamentarios, el Gobierno logró que las Cortes aprobaran el aplazamiento del debate sobre la cuestión religiosa durante una semana¹⁴⁴.

El 30 de septiembre el nuncio dio a conocer al Gobierno la renuncia de Segura a la sede toledana y la aceptación de ésta por el papa. Esa misma tarde la noticia le fue comunicada a las Cortes¹⁴⁵.

La dimisión de Segura representaba un respaldo de la Santa Sede al sector posibilista liderado por el nuncio Tedeschini y el arzobispo de Tarragona, y una desautorización de la táctica rupturista propugnada por los integristas. Sin embargo, como más adelante veremos, el resultado final de su estrategia resultó mucho menos positivo de lo que esperaban.

El Gobierno, por su parte, consiguió el éxito diplomático que tanto anhelaba, lo que reforzó su posición ante las Cortes. Sin dejar de mostrar su satisfacción por la medida, presentó la dimisión de Segura como una legitimación por parte de la Santa Sede de las sanciones que él había aplicado al prelado y como una desautorización de aquellos sectores del catolicismo que se oponían al régimen¹⁴⁶.

Sin embargo, al llegar con tanto retraso, a punto ya de comenzar el debate sobre los artículos religiosos, sus efectos sobre los diputados no fueron tan positivos como se esperaba, sobre todo en lo que respecta a los grupos más anticlericales, quienes, según el diputado sacerdote Gómez Rojí, vieron la dimisión de Segura como una estrategia de la Santa Sede para lograr concesiones a favor de la Iglesia. Y, como señala Víctor Manuel Arbeloa, no les faltaba razón en ello¹⁴⁷.

¹⁴⁴ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 37.

¹⁴⁵ Oficio de la Nunciatura al presidente del Gobierno, 30/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 317. La Santa Sede había iniciado las gestiones para lograr la dimisión de Segura el día 19 de septiembre, pero éste no tomó una decisión firme hasta el día 26. Nota autógrafa de Pacelli tras su audiencia con Pío XI, 19/09/1931; telegrama cifrado de Maglione, nuncio en Francia, a Pacelli, 26/09/1931, en *Ibíd.*, pp. 281 y 295, respectivamente.

¹⁴⁶ *La Época*, sin fecha, anexo 1º a la carta de Tedeschini a Pacelli, 5/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 342-343; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 38.

¹⁴⁷ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 53.

2.2 El plan de actuación parlamentaria

Simultáneamente a las negociaciones, en el verano de 1931, la Iglesia comenzó a diseñar un plan de actuación parlamentaria con vistas a los futuros debates constitucionales. Dicho plan constaba de dos vertientes: por un lado la elaboración de enmiendas favorables a los intereses de la Iglesia, pero suficientemente moderadas como para contar con posibilidades de ser aceptadas por la Cámara, diseñando también la estrategia para su defensa; y por otro, intentar inclinar a los ministros y diputados de la izquierda hacia posiciones menos radicales en la cuestión religiosa.

En cuanto a la primera línea de actuación, Vidal i Barraquer y el nuncio Tedeschini impulsaron la elaboración de unas *“pocas, pero fundamentales”* enmiendas *“que pudieran pasar sin llamar mucho la atención, y servir de base para los artículos de un futuro Concordato”*. Dichas enmiendas deberían ser presentadas y defendidas por *“diputados de prestigio”*, preferentemente independientes y no *“muy significados como derechistas”*, para facilitar su aceptación. Quedaban descartados totalmente para este fin los diputados de las minorías agraria y vasconavarra, ya que al ser vistos con suma hostilidad por los grupos parlamentarios republicanos, cualquier propuesta suya sería rechazada¹⁴⁸.

El sacerdote Luis Carreras desempeñó un papel fundamental en la elaboración de estas enmiendas, algunas de las cuales fueron redactadas exclusivamente por él durante su estancia en Madrid en el mes de agosto, y otras en colaboración con el nuncio o el arzobispo de Tarragona. El canónigo catalán también era de la opinión de que, teniendo en cuenta las circunstancias, en su redacción era preciso adoptar un *“criterio templado”*. En general, las elaboradas por la derecha republicana no le parecieron afortunadas, porque en su opinión eran *“poco fines de redacción para triunfar”*. Pero sí se identificaba con el voto particular presentado por el representante de la minoría progresista en la Comisión, Castrillo¹⁴⁹, a la

¹⁴⁸ Cartas de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 28/07/1931 y 1/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 168 y 172, respectivamente; Carta de Tedeschini a Vidal i Barraquer, 5/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 184.

¹⁴⁹ El voto particular de Castrillo (DS nº 26, 25/08/1931) era considerado por el nuncio Tedeschini como *“un vero contraprogetto”*, ya que transformaba completamente los artículos religiosos del proyecto de la Comisión. Carta de Tedeschini a Pacelli, 29/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 142. De él y de las enmiendas redactadas por

totalidad del proyecto de Constitución, de contenido muy similar a las enmiendas que él mismo había redactado. Dicho voto contenía, a su modo de ver, *“en términos claros y precisos”* una *“fórmula conciliatoria”* y constituía *“el justo medio de posibilismo que en la actualidad conviene obtener, si no se quiere negar a la Iglesia su carácter propio y la efectiva importancia social que en España tiene”*¹⁵⁰.

Antonio Vilaplana, por su parte, se encargó de intentar convencer a la Santa Sede de que la única estrategia viable era que las minorías católicas apoyasen en la Cámara enmiendas que se limitasen a minimizar el sectarismo del proyecto, porque, dada la composición del Parlamento, era poco realista empeñarse en defender el mantenimiento del status que había tenido la Iglesia hasta la llegada del régimen republicano¹⁵¹.

Las enmiendas elaboradas por Carreras, Tedeschini y Vidal i Barraquer, no llegaron finalmente al Parlamento. En términos generales en ellas se admitía la aconfesionalidad del Estado y la libertad de cultos, así como la renuncia a buena parte de los privilegios de que había gozado hasta entonces la Iglesia española.

La segunda vertiente del plan de actuación parlamentaria, consistente en intentar llevar a los diputados de la izquierda hacia posiciones más moderadas, fue iniciativa de dos sacerdotes diputados de la minoría agraria: los canónigos Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí. El 14 de agosto, ante los peligros que se cernían sobre la Iglesia española y las dificultades que las minorías católicas encontraban en el Parlamento a la hora de defender los derechos de aquella, escribieron a los prelados proponiéndoles la creación de una comisión de sacerdotes para *“trabajar”* en Madrid *“cerca de los diputados izquierdistas”* a fin de que *“suavicen asperezas e influyan cerca de sus jefes de partido, al enjuiciar el problema religioso”*. Esta labor debería ser realizada, según los mencionados sacerdotes, de forma *“callada y prudentísima”* para que no diese *“la sensación de un plan de defensa colectiva, sino de trabajos personales”*.

Carreras hablaremos más detenidamente cuando se examinen los diferentes artículos constitucionales a que se referían.

¹⁵⁰ Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22(?) / 08 / 1931, carta de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, sin fecha, anexa al informe anterior, carta de Luis Carreras a Alcalá Zamora, 5 / 09 / 1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 225, 259 y 260, respectivamente.

¹⁵¹ Informe de Antonio Vilaplana, 15 / 09 / 1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 266-267.

En consecuencia, pedían a los prelados que si contaban en su diócesis con *“un sacerdote cualificado, bien relacionado y hábil”*, lo enviasen a Madrid para llevar a cabo dicha tarea¹⁵².

Vidal i Barraquer y Tedeschini miraron la iniciativa con desconfianza, pero no se opusieron a ella. El nuncio temía que los sacerdotes de la comisión hablasen de más y delatasen su intervención en los asuntos parlamentarios¹⁵³; mientras el arzobispo de Tarragona¹⁵⁴ dudaba que la iniciativa diese buenos resultados. Sin embargo, designó a sus colaboradores más cercanos, Luis Carreras y Antonio Vilaplana, para formar parte de la comisión de sacerdotes, quizás con la intención de contar con noticias fidedignas de las actividades que en ella se desarrollaban.

Luis Carreras también pensaba que los sacerdotes diputados eran *“incontinentes per parlar”* y opinaba que Guallar y Gómez Rojí, en particular, no lo hacía *“gaire ben quan parlen”*, motivo por el cual consideraba que debían ser vigilados de cerca por el nuncio. Él personalmente aprovechó su estancia en Madrid para entrevistarse con algunos ministros y varios diputados, como Ayats, de la Derecha Liberal Republicana, o Anguera de Sojo, gobernador de Barcelona e íntimo amigo del sacerdote¹⁵⁵. También le unía una buena amistad con el radical-socialista Marcelino Domingo, ministro de Instrucción Pública, quien, en opinión de Batllori y Arbeloa, pudo actuar como intermediario en los contactos que el canónigo catalán mantuvo con su compañero de partido Álvaro de Albornoz, ministro de Fomento¹⁵⁶. Existe asimismo la posibilidad de que durante el mes de agosto mantuviese algún tipo de contacto con el sacerdote y diputado Luis López-Dóriga, ya que su nombre aparece anotado por Carreras en esas fechas¹⁵⁷.

¹⁵² Carta de Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí a Vidal i Barraquer, 14/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 215.

¹⁵³ Carta de Luis Carrera a Vidal i Barraquer, sin fecha, anexo 2 al informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22(?) /08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 259-261.

¹⁵⁴ Carta de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 7/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 278.

¹⁵⁵ Carta de Luis Carrera a Vidal i Barraquer, sin fecha, anexo 2 al informe de Luis carreras a Vidal i Barraquer, 22(?) /08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 259-261.

¹⁵⁶ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 144-145, y T. II, p. 346.

¹⁵⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 259.

El otro colaborador de Vidal i Barraquer, y el *“preferit de la Nunciatura”* según Carreras¹⁵⁸, Antonio Vilaplana, llegó también a Madrid en el mes de agosto, donde actuó como asesor de los diputados sacerdotes y del propio Carreras en sus contactos con el Gobierno provisional. Él mismo se entrevistó con políticos católicos y republicanos moderados, a fin de preparar los debates parlamentarios sobre los artículos de la Constitución que afectaban a la Iglesia; e intentó influir en los diputados de la izquierda para que adoptasen una postura de *“ponderación y moderación al tratar los problemas religiosos”*.

La comisión de sacerdotes organizó una Comisión de Economía, Prensa y Gestión integrada por tres clérigos. Uno de ellos era Leandro del Río, párroco del pueblo gallego de Lárez, que había concurrido sin éxito a las elecciones con la significación de republicano independiente. Dicha comisión solicitó la colaboración económica de los obispos para financiar las actividades de la comisión de sacerdotes, sugiriendo que para este fin todos los sacerdotes de la diócesis aportasen el equivalente a los haberes de un día y los prelados adelantasen una cantidad de mil pesetas¹⁵⁹. Según Batllori y Arbeloa¹⁶⁰ estos fondos estarían destinados, entre otras cosas, a comprar a los diputados más extremistas de la Cámara para que apoyasen las fórmulas más favorables a la Iglesia cuando se discutiesen los artículos religiosos. Afortunadamente la comisión de metropolitanos no juzgó conveniente llevar adelante el proyecto y se negó a aportar los fondos. Esta maniobra, inaceptable desde el punto de vista ético y con indudables reminiscencias caciquiles, de haber llegado a conocimiento del Gobierno o la opinión pública hubiese provocado un escándalo mayúsculo, empeorando considerablemente la ya de por sí frágil situación de la Iglesia en el nuevo régimen y de cara al debate constitucional.

Pese a su desconfianza inicial y a la iniciativa anterior, Vidal i Barraquer reconoció en su informe a la Santa Sede que gracias a la comisión de sacerdotes:

“se ha tenido información segura y rápida, se ha influido a cuantos elementos podían ayudar a soluciones de concordia, se ha ejercido consejo eficaz en el criterio y disciplina de

¹⁵⁸ Diario de Luis Carreras, Madrid 7-13 de octubre 1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 378.

¹⁵⁹ Carta de Pla y Deniel a Vidal i Barraquer, 12/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 302.

¹⁶⁰ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 303.

los grupos parlamentarios de derecha y se han podido suscitar iniciativas e influencias en pro de fórmulas oportunas y viables”

Su actuación, en suma, había permitido a la jerarquía eclesiástica *“ejercer control en todo lo que afectaba al interés de la Iglesia”* y responder a la petición de orientación de los diputados católicos¹⁶¹.

Por último, a finales de agosto el nuncio propuso al episcopado y la Santa Sede la formación de una comisión de prelados para asesorar a la comisión de sacerdotes y a los diputados católicos de cara al debate de los artículos religiosos, así como para realizar las gestiones extraoficiales que fueran precisas con el Gobierno y los diputados, en paralelo a la línea oficial del nuncio. Esta comisión estuvo integrada por el arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, el patriarca de las Indias, Pérez Rodríguez, y el arzobispo de Valladolid, Gandásegui. A mediados de septiembre los tres prelados se desplazaron a Madrid, donde permanecieron durante el debate de los artículos religiosos y participaron en la última fase de las negociaciones con el Gobierno¹⁶².

En los días previos al inicio del debate sobre la totalidad de los artículos religiosos y durante el desarrollo de éste, los prelados de la comisión y algunos miembros destacados de la comisión de sacerdotes, como Luis Carreras, intensificaron los contactos, de palabra o por escrito, con los miembros del Gobierno y políticos de distinto signo en un último esfuerzo por atraerles a posturas de mayor moderación, o recordarles los compromisos adquiridos, con vistas al debate de los artículos religiosos. Así, el cardenal Ilundain se entrevistó el día 3 de octubre con Alcalá-Zamora, Miguel Maura, Marcelino Domingo y el diputado radical Diego Martínez Barrio, y el día 5 con Fernando de los Ríos. Vidal i Barraquer hizo lo propio con Marcelino Domingo y escribió a Fernando de los Ríos, al diputado de la Esquerra Jaume Carner, a Maciá y al presidente del Gobierno. Y el nuncio se sumó también a esta actividad

¹⁶¹ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 11/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 370.

¹⁶² Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 20/08/1931, telegrama cifrado de Pacelli a Tedeschini, 23/08/1931, circular de Tedeschini a los metropolitanos, 26/08/1931, y carta de Tedeschini a Pacelli, 11/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 79, 126 y 216-217.

negociadora de última hora, poniéndose en contacto por carta con Alcalá- Zamora y Fernando de los Ríos¹⁶³.

Así pues, una vez constatado que los resultados electorales jugaban en su contra y que los proyectos constitucionales ponían en evidencia la intención de los grupos triunfantes de modificar sustancialmente su estatus, en la Iglesia española se diseñaron dos vías de actuación. Por un lado, el sector integrista, con el cardenal Segura a la cabeza, que propugnaba la resistencia a ultranza y el enfrentamiento frontal con el régimen republicano, confiando en la pronta restauración de la Monarquía; y el sector posibilista, liderado por el nuncio Tedeschini y el cardenal Vidal i Barraquer, partidario de hacer ciertas concesiones a cambio de llegar a una solución de consenso. Ambos grupos presionaron a la Santa Sede a fin de atraerla a su terreno. Finalmente fue la estrategia posibilista la que se impuso, aunque siempre estorbada por los sectores más intransigentes del catolicismo hispano.

Frente a ambos grupos, que discrepaban en cuanto a la estrategia pero coincidían en el rechazo a cualquier cambio en el status de la Iglesia, los católicos liberales, clérigos y laicos, deseaban sinceramente, no como mal menor, una modificación del papel de la Iglesia en la sociedad. Pero eran pocos y carecían de la influencia necesaria para jugar un papel determinante en el proceso de acoplamiento entre los dos poderes. Los clérigos se hallaban alejados de los centros de poder eclesiástico y los políticos, aunque ocupasen cargos importantes en el Gobierno, carecían de influencia real. Además, sus ideas e iniciativas fueron vistas con recelo, cuando no con hostilidad, por la jerarquía. Prueba de ello son las críticas que recibieron Romero Otazo y Gómez Piñán por sus actividades dentro de la Comisión Jurídica Asesora.

El sector posibilista de la jerarquía puso en marcha una estrategia en dos frentes. Por un lado, intentó llegar a un acuerdo con el Gobierno, en primer lugar para sacar la cuestión religiosa del Parlamento y, cuando se puso en evidencia que esa opción era inviable, para llegar a un compromiso a cambio de algunas concesiones. Si realmente se llegó a un compromiso firme entre el Gobierno y la Iglesia resulta difícil de establecer, porque las versiones de los participantes en las negociaciones difieren.

¹⁶³ Cartas de Viladrich a Borrás, 3 y 9/10/1931, y Diario de Luis Carreras, Madrid 7-13 de octubre, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 370, 371 y 378, respectivamente; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 83, 85-86 y 89. Joan Viladrich Viladomat (1879-1993) era el secretario particular de Vidal i Barraquer; y Manuel Borrás Ferré (1880-1936), era vicario general y arcipreste de Tarragona.

Por otro lado, en vista de que el estatus de la Iglesia dependería en última instancia de lo que decidiera el Parlamento, se diseñó un plan de actuación parlamentaria con dos vertientes: la influencia sobre los diputados de la izquierda para conseguir que rebajasen sus exigencias, y la elaboración de enmiendas moderadas que tuviesen posibilidades de ser aceptadas por la Cámara. Todo ello bajo la atenta supervisión de la comisión de metropolitanos.

A principios de octubre las negociaciones se habían dado por cerradas y el plan de actuación parlamentaria estaba listo. Sólo quedaba esperar el inicio de los debates. Sin embargo una serie de acontecimientos ajenos a la Iglesia enrarecerán el ambiente de la Cámara y provocarán un deslizamiento de los diputados hacia posturas más anticlericales.

El debate sobre la totalidad de la Constitución se había desarrollado entre el 26 y el 30 de agosto, en paralelo con las negociaciones entre la Iglesia y el Gobierno. La cuestión religiosa estuvo muy presente en él, y las posturas defendidas por los representantes de los diferentes grupos republicanos frecuentemente se alejaban de la moderación que algunos de sus dirigentes expresaban en las negociaciones. Lo mismo puede decirse de las minorías católicas y los sacerdotes diputados, que en ocasiones defendieron posiciones ya abandonadas por la jerarquía eclesiástica en aras del entendimiento con el Gobierno. Esta situación no pudo menos que incidir negativamente en las negociaciones, restándoles serenidad y propiciando la desconfianza entre los interlocutores.

Cuando se pasó al debate del articulado, dos incidentes que tuvieron lugar los días previos al inicio de la discusión parlamentaria de la cuestión religiosa crisparon los ánimos de los diputados e incidieron negativamente en el debate de los artículos religiosos.

El primero de ellos tuvo lugar el 30 de septiembre, durante el debate del artículo 34 del proyecto, relativo a los derechos electorales. El punto concreto del conflicto fue la concesión o no del voto a la mujer, que hizo aflorar el tradicional enfrentamiento entre radicales y socialistas. Acción Republicana, radical-socialistas y radicales estaban en contra de que el derecho electoral de la mujer quedase recogido en la Constitución, mostrándose partidarios de relegarlo a una ley posterior. Socialistas, progresistas, federales, agrupación Al Servicio de la República y catalanistas, aliados en esta ocasión con agrarios y vasconavarros, defendieron que el derecho al voto de la mujer se convirtiese en precepto constitucional y ganaron la votación. Los radicales, que eran quienes más empeño habían puesto en que no se aprobase el artículo, irritados y asustados por la victoria de los socialistas, amenazaron con tomarse la

revancha durante el debate de los artículos religiosos, votando a favor de la disolución de todas las órdenes religiosas, aunque para ello tuviesen que pasar por encima de su líder, Lerroux. Una actitud similar adoptaron los radical-socialistas, quienes manifestaron públicamente que defenderían el texto de la Comisión sin admitir modificación alguna.

Vidal i Barraquer vio en el apoyo de los socialistas al voto de la mujer una maniobra destinada a “*agriar*” a los radicales, porque sabían que su voto era imprescindible para lograr una solución moderada de la cuestión religiosa. El canónigo y diputado Ricardo Gómez Rojí, en cambio, pensaba que era una excusa de los radicales para justificar la adopción de una postura más acorde con el tradicional anticlericalismo del partido de cara al debate de los artículos que afectaban a la Iglesia¹⁶⁴.

Desde mi punto de vista, si alguna de las dos versiones tenía algún viso de realidad, me inclino a pensar que fuese la de Gómez Rojí, ya que el propio Lerroux reconocía que había tenido grandes problemas para conseguir convencer a sus diputados de que apoyasen una fórmula moderada en lo referente a la Iglesia.

El segundo incidente se produjo el 6 de octubre, dos días antes del comienzo del debate sobre la totalidad de los artículos religiosos y tuvo al presidente del Gobierno como protagonista. Justo antes de que se procediera a la votación del artículo 42, referente a la propiedad, Alcalá-Zamora pidió la palabra para manifestar su disconformidad con el texto. Un miembro de la Comisión de Constitución, el radical-socialista Botella Asensi, le reprochó su costumbre de intervenir antes de la votación de los artículos para intentar coaccionar a la Cámara utilizando el prestigio de su cargo. Este hecho, unido al malentendido que provocó la posterior intervención del presidente de la Comisión estuvo a punto de hacer caer el Gobierno, ya que el presidente, entendiéndolo que Jiménez de Asúa se había solidarizado con la crítica de Botella, presentó su dimisión. La retiró tras arduas negociaciones, pero el incidente fue visto por Vidal i Barraquer como una “*maniobra de socialistas, radicales-socialistas y algunos intelectuales*” para “*inutilizar al Presidente del Gobierno*” de cara a “*su anunciada intervención moderadora en el problema religioso*”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 11/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 372; Telegrama cifrado de Tedeschini a Pacelli, 2/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 325-326; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 49-52; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 199-200.

¹⁶⁵ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 11/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 372-373; carta de Tedeschini a Pacelli, 8/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra*

Estos incidentes, unidos a las movilizaciones que se desarrollaban en la calle para presionar a la Cámara en pro de una solución radical de la cuestión religiosa y a los artículos que en el mismo sentido aparecían en la prensa republicana de izquierdas y en la socialista, hicieron que los días previos y durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos los medios eclesiásticos viviesen en perpetuo “estado de zozobra”¹⁶⁶. Y más aún cuando las últimas conversaciones mantenidas con Lerroux pusieron en evidencia que éste, en contra de lo prometido anteriormente, no tenía intención de “exponerse ahora a chocar con el radicalismo de las extremas izquierdas” para así “reservarse el papel de pacificador en lo futuro”¹⁶⁷. En conclusión, como decía el nuncio, había decidido huir, alegando que aunque él interviniese no se lograría impedir que los anticlericales ganasen la batalla¹⁶⁸. Con ello la Iglesia perdía el aliado en que más habían confiado para lograr la moderación del texto constitucional.

Así estaban las cosas cuando el 8 de octubre se inició el debate sobre la totalidad de la llamada cuestión religiosa que terminó el día 10, para dar paso a la discusión del articulado que tuvo lugar el día 13 del mismo mes.

Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]..., p. 353; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 88-89; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 206-210.

¹⁶⁶ Carta de Viladrich a Borrás, 5/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 373

¹⁶⁷ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 11/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 376.

¹⁶⁸ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 10/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 357-358.

V. LA SEPARACIÓN IGLESIA-ESTADO EN EL DEBATE CONSTITUYENTE

1- Antecedentes: Europa y España

Frente a la sociedad medieval, caracterizada por una completa *“simbiosis entre lo secular y lo religioso”*, la Ilustración puso en circulación el concepto de laicidad, entendido como la supremacía del Estado sobre cualquier otro poder social, especialmente sobre aquellas *“instituciones que gestionan las creencias”*, como son las iglesias. Pero en las sociedades occidentales la laicidad fue entendida de dos formas diferentes que determinaron una doble vía de evolución hacia la secularización del Estado¹.

En los países protestantes la laicidad adoptó un carácter exclusivamente *“político”* de defensa de la autonomía del Estado respecto de la religión y de definición del lugar que le correspondía a esta última en *“el sistema político y jurídico de las sociedades”*. Esto se tradujo en la práctica en el reconocimiento de las iglesias como *“instituciones públicas”*, o al menos en que el poder civil mantuviese hacia ellas *“una actitud positiva”*, incorporando en la mayoría de los casos *“los valores judeo-cristianos”* de la sociedad a la *“religión civil”* del Estado. En esta concepción de la laicidad y en sus consecuencias prácticas, así como en la ausencia de conflictividad que caracterizó a esta vía de secularización, tuvo mucho que ver la situación previa de sometimiento de las iglesias respecto del Estado, que las obligó a *“avanzar al ritmo secularizador de la sociedad”*².

A diferencia de las iglesias reformadas, la Iglesia católica había mantenido prácticamente inalteradas *“la cosmovisión y estructuras”* medievales y seguía ejerciendo un férreo control sobre la sociedad en los países mayoritariamente católicos, por lo que pudo ofrecer una mayor resistencia a los intentos secularizadores y retrasar el triunfo del laicismo. Pero este hecho

¹ CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. “Cristianismo, laicismo y laicidad”, en CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. (coord.) *Historia del Cristianismo IV. El Mundo Contemporáneo*, Trotta, Universidad de Granada, 2010. Para el marco general de la secularización en Europa véase: REMOND, R. *Religion et société en Europe. Essai sur la secularisation des sociétés européennes au XIX et XXs.* Seuil, Paris, 1998.

² CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. “Cristianismo...”, pp. 673-675 y 681.

jugará finalmente en su contra, porque los crecientes enfrentamientos entre la Iglesia y los sectores sociales, cada vez más amplios, que reclamaban transformaciones en el ámbito político y social, harán que la Ilustración adopte un *“talante fuertemente anticlerical y, a la postre, antirreligioso”*. En consecuencia, el laicismo se convirtió en un concepto no sólo político, sino también ideológico, que incluía la total secularización de la sociedad. Esto se tradujo en la aspiración a un modelo de separación Iglesia-Estado más radical en el que la Iglesia recibiese la misma consideración que cualquier asociación privada³.

La Revolución francesa de 1789 supuso el primer ataque en toda regla al estatus tradicional de la Iglesia en un país católico. En un principio los revolucionarios franceses, siguiendo el modelo de los países protestantes, intentaron convertir al catolicismo en la religión civil de la República. Se nacionalizaron los bienes de la Iglesia, se elaboró una constitución civil del clero que adaptó las circunscripciones diocesanas a los límites de los departamentos, se suprimieron unas 4.000 parroquias, se modificó la administración diocesana haciéndola colegial, se estableció la elección de los obispos por los ciudadanos, católicos o no, del departamento y se exigió haber ejercido durante quince años como párroco para ser elegido obispo. Un sector considerable del clero se mostró dispuesto a admitir estos cambios y vio en la pérdida de los bienes eclesiásticos la oportunidad de recuperar *“la sencillez apostólica de la Iglesia primitiva”*. Pero la negativa de Roma a aceptar el principio de libertad religiosa llevó a la ruptura de relaciones entre la República francesa y la Santa Sede, declarándose el laicismo del Estado en 1792 y la separación de la Iglesia y el Estado en 1795. Con los acuerdos de 1801 entre Napoleón y la Santa Sede, la Iglesia católica recuperó su carácter de institución pública, reconociéndose su carácter de religión mayoritaria de la población; pero también se reconocieron las confesiones protestante y judía. La firma del Concordato no implicó la devolución a la Iglesia de los bienes nacionalizados durante la Revolución, si bien fueron puestos a disposición de los obispos para el culto. Durante la Restauración (1815-1830) y el Segundo Imperio (1852-1870) el catolicismo se convirtió de nuevo en religión oficial. Sin embargo, en la práctica, nunca volvió a recuperar su antigua posición, sino que se convirtió en una especie de *“departamento del Estado”*⁴.

³ CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. *“Cristianismo...”*, pp. 673-675 y 681-682.

⁴ BURLEIGH, M. *Poder terrenal, Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la primera guerra mundial*, Taurus, 2005, pp. 75-76, 78, 80-81, 85-86, 119, 135, 399 y 414; MAYEUR, J. M. *La separación de la Iglesia y el Estado*, Cid, Madrid, 1967, p. 59 (existe una reedición de este libro con información complementaria: *La séparation des églises et de l'Etat*. L' Atelier, 2005); LAVEILLAN, P. *“Iglesia y estado en Francia, desde 1905 hasta nuestros días”*, en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*, Instituto de Cultura “Juan

La ley de separación de 1905 supuso el triunfo definitivo de las tesis laicistas a las que se había sumado ya un sector del catolicismo francés, que veía en la separación la oportunidad de recuperar la independencia que había perdido desde la firma del Concordato de 1801. La ley de separación francesa abolió la existencia legal de los cultos hasta entonces reconocidos (católico, protestante y judío), pasando a considerar a todas las confesiones y creencias no religiosas como asociaciones de Derecho privado; desconocía las jerarquías de las diferentes confesiones y transfería la organización del culto a asociaciones seculares, aunque al obligarlas a someterse a las normas generales de organización del culto respectivo, concedía a la jerarquía cierto papel en el nuevo modelo. Estipulaba el inventario y nacionalización de los bienes de las confesiones religiosas reconocidas por el Concordato de 1801, pero los destinados al culto serían cedidos gratuitamente a las asociaciones culturales para dedicarlos al mismo fin y quedaban exentos del pago de impuestos; los destinados a otros usos (obispados, casas parroquiales, seminarios, etc.) también les serían cedidos a las asociaciones culturales, pero por un periodo de tiempo limitado, al cabo del cual el Estado podía reclamarlos, y quedaban sujetos al pago de impuestos. Las asociaciones culturales deberían hacerse cargo también del mantenimiento de los bienes cedidos. Los bienes de valor histórico o artístico, los archivos y bibliotecas eclesiásticas serían objeto de un inventario complementario. Los pertenecientes al tesoro artístico eran declarados inalienables e imprescriptibles. Las disposiciones relativas a los bienes, sin embargo, no afectaron excesivamente a la Iglesia católica, puesto que sus posesiones ya habían sido nacionalizadas en 1879 y nunca devueltas. De forma que cuando se aprobó la ley sólo contaba con 2.300 templos, frente a los 40.000 que estaban en manos del Estado⁵.

La ley, que Carmona califica de liberal, provocó la división de los católicos franceses, buena parte de los cuales, incluidos la mayoría de los obispos, según Mayeur, se inclinaba a aceptarla. Sin embargo Pío X la rechazó. La consecuencia fue que la Iglesia perdió todo su patrimonio, pero también obligó al Gobierno francés a sucesivas transacciones a fin de evitar que el culto quedase suspendido, hasta que en 1925 las diócesis fueron reconocidas de nuevo

Gil-Albert", Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, p. 469; CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. "Cristianismo...", pp. 691-693, 696-699 Y 701.

⁵ Loi de séparation des Eglises et de l'Etat, en www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp; MAYEUR, J. M. *La separación de la Iglesia y el Estado*, pp. 59-60 y 89; POULAT, E. "Privatización y liberalización del culto en Francia. La ley francesa de 9 de diciembre de 1905", en *Anuario de Historia de la Iglesia* 14, 2005, pp. 75-79; BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*, pp. 416-417; CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. "Cristianismo...", p. 703

legalmente. En el proceso, en opinión de Mayeur y Carmona, la Iglesia católica francesa perdió sus bienes, pero ganó una “*extraordinaria libertad frente al poder civil*”⁶.

Francia fue la pionera y el modelo que siguieron otros países católicos con mayor o menor distancia y fortuna. Así, en el último tercio del siglo XIX se asiste a un recrudescimiento de las tensiones entre la Iglesia y el Estado en otras naciones católicas como Austria, Bélgica, Portugal, Italia o la propia España. Y tras la Primera Guerra Mundial, las nuevas constituciones democráticas consagrarán el laicismo o la neutralidad religiosa como principio rector de las relaciones entre la Iglesia y el Estado⁷. Además de Francia, los otros países de nuestro entorno, Portugal e Italia, adoptaron también el modelo de separación Iglesia-Estado con anterioridad a los años 30.

Al igual que en España, en Portugal el catolicismo era la religión oficial del Estado y la influencia de la Iglesia católica era considerada por los sectores republicanos la causa principal del atraso del país. Ya antes de la instauración de la República en 1910, existía un amplio consenso entre los republicanos en cuanto a la separación Iglesia-Estado, pero existían discrepancias en cuanto al modo de llevarla a cabo, algo que, como más adelante veremos, también ocurrió en el caso español. Sin embargo, a diferencia de nuestro país, la separación era una aspiración compartida por un sector del catolicismo, incluida la jerarquía⁸. Dadas las similitudes existentes entre los dos países, no es de extrañar que, como señala Alejandro Torres Gutiérrez⁹, la ley de separación aprobada por los republicanos portugueses en 1911

⁶ MAYEUR, J. M. *La separación de la Iglesia y el Estado*, pp. 100, 105, 168, 170-171 y 176-178; CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. “Cristianismo...”, pp. 703-704; POULAT, E. “Privatización y liberalización...”, p. 79.

⁷ BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*, p. 363; CORCUERA ATIENZA, J. “El constitucionalismo de entreguerras y la Constitución española de 1931”, en *Historia Contemporánea* 6, 1991, p. 26.

⁸ RIBEIRO PINTO, S. *Separação religiosa como modernidade. Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*, Centro de Estudos de História Religiosa, Universidades Católica Portuguesa, Lisboa, 2011, pp. 15-18 y 121.

⁹ TORRES GUTIÉRREZ, A. “La Declaración de Radicación de las Confesiones Religiosas en Portugal: un modelo de derecho común en materia de libertad de conciencia”, en *I Congreso Internacional Hispano-Portugués sobre libertad religiosa. Constitución, leyes de libertad religiosa, acuerdos, Derecho común*. www.unileon.es. Sobre la ley de separación portuguesa ver también: SALGADO DE MATOS, L. *A separação do estado e da Igreja: concórdia e conflito entre a Primeira república e o catolicismo: 5 outubro de 1910-28 de maio de 1926*. Publisher Dom Quixote, 2011; SEABRA, J. *O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX*. Cascais, 2009.

tuviese muchas similitudes con la legislación religiosa que veinte años después pondrá en vigor la Segunda República española.

En virtud de dicha ley, muy influida por la francesa de 1905, la religión católica perdía el estatus de religión oficial del Estado y quedaba en plano de igualdad con el resto de las confesiones religiosas, convertidas todas ellas en asociaciones privadas; se desconocía a las jerarquías de las confesiones y se asignaba la organización y sostenimiento del culto a asociaciones culturales integradas exclusivamente por seglares, las cuales debían dedicar una parte de sus ingresos a actos de asistencia o beneficencia y eran las encargadas de establecer los emolumentos por actos de culto; la publicación de documentos de la jerarquía eclesiástica requería el beneplácito previo del Gobierno; se establecía el inventario y nacionalización de todos los bienes y deuda pública de la Iglesia católica; y los bienes que las asociaciones culturales adquiriesen en el futuro pasarían al Estado sin indemnización en un plazo de 99 años. Los bienes nacionalizados destinados al culto, al alojamiento o enseñanza del clero serían cedidos gratuitamente a las asociaciones culturales, pero sólo los destinados al culto estaban exentos del pago de impuestos y en ellos sólo podían realizar ceremonias los sacerdotes de nacionalidad portuguesa que hubiesen estudiado en el país. El Estado podía revertir la cesión por motivos de interés público, por desaparición de la asociación o incumplimiento de sus funciones, por no estar dedicado al culto o por no conservarlo adecuadamente. Los bienes de valor artístico o histórico serían objeto de un inventario especial y pasarían a ser custodiados en los museos regionales¹⁰.

Al igual que había ocurrido en Francia, la Santa Sede se negó a aceptar la ley y en 1913 la República portuguesa rompió relaciones con Roma. Pero el estallido de la Primera Guerra Mundial marcó el inicio de un periodo de distensión de las relaciones entre el Estado portugués y la Iglesia católica. En 1918 el decreto Moura Pinto modificó los aspectos más lesivos de la ley de separación, pero mantuvo las asociaciones culturales, por lo que no satisfizo a la Iglesia. El advenimiento de la Dictadura de Salazar en 1926 supondrá el retorno a la confesionalidad práctica del Estado, por más que legalmente la separación se mantuviese¹¹.

¹⁰ Lei da separação do Estado das Igrejas, *Diário do Governo*, Lisboa, 21/04/1911, pp. 1619-1624

¹¹RIBEIRO PINTO, S. *Separação religiosa...*, pp. 43, 67-68, 104 y 108-109. El Decreto Moura Pinto está reproducido en esta misma obra, pp. 168-171.

El caso de Italia es peculiar debido a la ubicación en su territorio de la organización central de la Iglesia católica. En 1871 entró en vigor la Ley Garantigie, que establecía oficial y unilateralmente la separación entre la Iglesia y el Estado, si bien, a juicio de la mayoría de los autores, en la práctica el Estado italiano continuó siendo sustancialmente confesional. Y tras la llegada de Mussolini al poder, la firma en 1929 de los Pactos de Letrán con la Santa Sede supuso el retorno a un modelo de Estado claramente confesional¹².

A diferencia de Francia, Italia y Portugal, en España la confesionalidad del Estado, expresada con mayor o menor radicalidad según los casos, será una constante en todos los textos constitucionales anteriores al de 1931. Para Julio de la Cueva¹³ el motivo de la persistencia de la confesionalidad en nuestro país sería que los liberales españoles, a diferencia de los de otros países europeos, siguieron considerando la religión como un elemento consustancial de la identidad española. Suárez Pertierra¹⁴, en cambio, considera que se debió a motivos prácticos, más que ideológicos: al interés de los diferentes regímenes políticos que se sucedieron en el siglo XIX de contar con la *“función legitimadora”* de la Iglesia. Y Álvarez Tardío¹⁵, sin negar las *“razones de conveniencia política”*, considera que se debió principalmente a la aplicación de un principio netamente liberal, como era el de *“respetar, fuera la institución que fuera, la libertad de movimientos y de asociación de los individuos dentro de los fines que la moral y la ley marcaran como legítimos”*.

Sin embargo, los liberales españoles parecen haber sido bastante menos respetuosos con la libertad de la Iglesia de lo que se podría deducir de la afirmación de Álvarez Tardío, ya que, según Revuelta González¹⁶, no dudaron en utilizar la confesionalidad *“como patente”* para *“intervenir unilateralmente en la reforma de las estructuras externas de la Iglesia”*, primero

¹² MOLA, A. A. “Iglesia y Estado en Italia (siglo XIX)” y BOTTI, A. “La confesionalidad del Estado en Italia. El debate cultural e historiográfico (1871-1984)”, ambos en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado...*, pp. 476-477 y 400-405, respectivamente. Sobre el caso italiano vease también MICCOLI, G. *Fra mito della cristianità e secolarizzazione: studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*. Manetti, 1985.

¹³ CUEVA MERINO, J. de la “Hacia la República laica...”, pp. 18-19.

¹⁴ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 60.

¹⁵ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 15.

¹⁶ REVUELTA GONZÁLEZ, M. “La confesionalidad del Estado en España”, en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*. Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp.379-381 y 397.

con la excusa de la “*protección*” y después con la de la economía. De ahí que, a pesar de la confesionalidad, durante el siglo XIX las relaciones entre la Iglesia y el Estado en España hayan sido relativamente conflictivas por las interferencias entre ambos poderes (conflictos de competencias, acusaciones de regalismo, etc.).

La Constitución que más se acercó a la aconfesionalidad fue la de 1869, considerada por algunos juristas como “*rupturista*” en la concepción de las relaciones Iglesia-Estado. No se incluía en ella ninguna declaración de confesionalidad del Estado, por lo que establecía una cierta “*autonomía*” o “*independencia*” del éste respecto de la Iglesia, pero sin llegar a una completa separación entre ambos poderes¹⁷. El hecho de que el Estado siguiese obligándose a sostener económicamente el culto católico, la conservación de las regalías, la persistencia de vestigios de confesionalidad en algunos artículos constitucionales y el no dar por decaído el Concordato de 1851, cuyo artículo 1º contenía “*una declaración de confesionalidad doctrinal y excluyente*”, son elementos demostrativos de que, pese a la inexistencia de una confesionalidad explícita, no se llegó a una ruptura total de los vínculos entre el Estado y la Iglesia, sino que se mantuvo “*un grado mínimo de unidad*”¹⁸. Pero la mayor innovación de esta Constitución, a juicio de Revuelta González, es que los republicanos defendieron por primera vez en el Parlamento la instauración de la separación Iglesia-Estado.

El proyecto de Constitución de 1873, que nunca llegó a entrar en vigor, fue el único texto constitucional español anterior a la Segunda República que estableció una completa separación entre la Iglesia y el Estado. Se redactó también un proyecto de ley de separación que no llegó a ser sometido a la aprobación del Parlamento¹⁹.

La Constitución de 1876 representó la vuelta a la confesionalidad del Estado, si bien atenuada por la tolerancia religiosa que, por otro lado, entraba en contradicción con la estricta confesionalidad expresada en el Concordato de 1851. Esta “*ambigüedad*” será fuente de permanentes conflictos entre la Iglesia y el Estado durante todo el periodo de la Restauración,

¹⁷ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004, p. 63. Vease también PETSCHEN, S. *Iglesia-Estado un cambio político: las constituyentes de 1869*. Taurus, Madrid, 1975.

¹⁸ CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis. Historia y límites del proceso secularizador*, ESET, Vitoria, 2008, pp. 54 y 56; REVUELTA GONZÁLEZ, M. “La confesionalidad del Estado en España”, pp. 389-390.

¹⁹ CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis...*, pp. 170 y 178; FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 56.

fundamentalmente a la hora de hacer compatibles en la práctica la confesionalidad y la tolerancia. Esta conflictividad se hará más evidente a partir del cambio de siglo²⁰.

Mientras los sucesivos gobiernos conservadores mantuvieron una postura “especialmente respetuosa y deferente” con la Iglesia, los liberales, sobre todo a partir de 1898, adoptaron medidas de corte “neorregalista” tendentes a “asegurar la independencia del Estado” y reducir el poder de la institución eclesiástica (ley del candado, injerencia en el patrimonio de la Iglesia y los nombramientos eclesiásticos, etc.), aunque siempre moderadas y en el seno de “una política gubernamental de abierta protección a los intereses eclesiásticos”²¹.

La Iglesia, por su parte, partiendo del principio de que era una “*sociedad perfecta*” con fines superiores a los del Estado, reaccionó ante los embates apoyándose en el Concordato para proteger su independencia. Pero frente al sector integrista, defensor a ultranza de la unidad católica y enemigo irreconciliable del liberalismo, surgió en el seno de la Iglesia española otro grupo dispuesto a aceptar el “*marco liberal*”, utilizando las libertades que éste les proporcionaba para organizarse y responder a los proyectos secularizadores “*en el terreno político y parlamentario*”²².

El bloque secularizador tampoco era homogéneo, ni siquiera por lo que a los republicanos se refiere. El reformismo liberal propugnaba la independencia del Estado respecto de la Iglesia, pero no una “*estricta separación*” entre ambos poderes. Los republicanos coincidían en reclamar una separación completa entre el poder civil y la Iglesia, pero diferían en cuanto al alcance de dicha separación. Los “*republicanos institucionistas*” entendían la separación como neutralidad respetuosa del poder civil ante la religión y no albergaban ninguna pretensión de secularizar la sociedad, sino únicamente el Estado; mientras que los republicanos radicales o populistas incluían entre sus objetivos la total secularización de la sociedad²³.

²⁰ MONTERO, F. “Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX: de la confesionalidad limitada a la separación traumática”, en SUÁREZ CORTINA, M. (coord.) *Secularización y laicismo en la España contemporánea (III Encuentro de Historia de la Restauración)*. Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001, pp. 281-298.

²¹ MONTERO, F. “Relaciones Iglesia-Estado...”, pp. 288-289 y 291; CUEVA MERINO, J. de la “Hacia la República laica...”, pp. 20-21; CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis...*, pp. 171-172.

²² MONTERO, F. “Relaciones Iglesia-Estado...”, pp. 287-288 y 290.

²³ MONTERO, F. “Relaciones Iglesia-Estado...”, pp. 285-286 y 290; CUEVA MERINO, J. de la “Hacia la República laica...”, pp. 28-30.

La alarma ante el avance del republicanismo durante los primeros años del siglo XX, hizo que la Iglesia acogiese con alivio la instauración de la Dictadura de Primo de Rivera, que le otorgó una posición hegemónica en el nuevo Estado²⁴.

Así pues, en 1931 la “*cuestión candente*”²⁵ de la secularización del Estado, que la mayoría de los países europeos y parte de los americanos ya había resuelto, seguía pendiente en España. Y esa “*percepción del retraso histórico español en la solución del problema religioso*”, en opinión de Julio de la Cueva²⁶, fue uno de los factores que explican la prioridad que los republicanos españoles dieron a la reforma religiosa en el marco de su proyecto político.

2- El inicio de la polémica y el primer modelo de separación

2.1 La polémica previa al debate constitucional

El ideal de la separación Iglesia-Estado era compartido por todos los integrantes del Pacto de San Sebastián, si bien existían discrepancias en cuanto al alcance y modo de llevarla a cabo. Una vez convertidos en Gobierno provisional de la nueva República, no hicieron ninguna declaración oficial sobre el tema, aunque, en opinión de Álvarez Tardío²⁷, los republicanos de izquierdas y los socialistas hubiesen deseado que en el Estatuto Provisional de la República se incluyese “*una declaración expresa de que el Estado se separaba de la Iglesia*”. De todos modos, la implantación de la libertad de cultos y algunas disposiciones legales menores dejaron entrever cual sería la posición de los grupos republicanos al respecto²⁸.

²⁴ Sobre la Iglesia católica durante el periodo de la Dictadura de Primo de Rivera, ver ADAGIO, C. *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milán, Unicopli, 2004.

²⁵ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, p. 18.

²⁶ CUEVA MERINO, J. de la “*Hacia la República laica...*”, p. 23.

²⁷ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 85.

²⁸ Una circular del ministro de Gobernación, el conservador Miguel Maura, prohibió a los gobernadores “*concurrir con carácter oficial a las ceremonias religiosas*” por considerar que “*las autoridades gubernativas*” debían “*ser totalmente neutrales en la esfera religiosa*”; si bien se les instaba a mantener

De forma que desde los inicios del nuevo régimen la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se convirtió en objeto de público debate. Representantes de los partidos republicanos de todas las tendencias y los órganos de prensa afines defendieron con ardor la separación Iglesia-Estado como un principio irrenunciable del nuevo régimen, con el que la propia Iglesia saldría también beneficiada. Sin embargo, no existía consenso sobre como debía llevarse a cabo la implantación de tal principio ni sobre su alcance.

Los republicanos conservadores y los intelectuales de la agrupación Al Servicio de la República defendieron un tipo de separación Iglesia-Estado que garantizase la total independencia de ambos poderes y la completa neutralidad del Estado ante el hecho religioso, así como su implantación de forma progresiva por la vía concordataria. Los postulados de los líderes del Partido Radical estaban muy cerca de lo defendido por los conservadores: una separación que reconociese la importancia social de la Iglesia católica y realizada por medio de una negociación concordataria. Pero los órganos de prensa radicales y buena parte de sus bases y diputados se identificaban con postulados más cercanos a los de la izquierda, lo que abocó al partido a la ambigüedad. Los medios republicanos de izquierda y los socialistas, en cambio, se mostraron partidarios de un modelo de separación que incluía la fiscalización de la actividad de la Iglesia por parte del Estado, así como su implantación de forma inmediata y unilateral.

En cuanto a los católicos, como señala Álvarez Tardío²⁹, a diferencia de lo que ocurría en otros países europeos, pocos eran los que en nuestro país habían asumido que la neutralidad religiosa constituía *“una garantía indispensable para el funcionamiento y la prosperidad de la Iglesia”*. La mayoría seguía anclada en la convicción de que la confesionalidad era la situación ideal, pero existían discrepancias entre ellos sobre si adaptarse o no a la nueva realidad como mal menor. Los más cercanos al integrismo rechazaron de plano la separación y manifestaron que la *“neutralidad”* religiosa del Estado no era más que un *“pretexto”* para imponer *“las normas del Estado pagano o ateo”*³⁰. Otros, como Salvador Minguijón³¹, mostraron un talante

“con las autoridades eclesiásticas el trato obligado de la máxima cortesía”. También el ministro de la Guerra, Manuel Azaña, publicó una circular en la que se prohibía a los militares asistir a los actos religiosos, salvo a título personal, y un decreto suprimiendo las fiestas de los patronos de las diferentes armas y cuerpos del ejército. ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 85 y 87.

²⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 111-112.

³⁰ *Diario de Navarra*, Pamplona, 30/05/1931.

más positivo ante lo que parecía inevitable y, sin dejar de considerar que la separación entre la Iglesia y el Estado “*en sí es un mal*”, puso el acento en los “*grandes bienes*” que podría proporcionar la nueva situación, como una mayor libertad de la Iglesia en orden a su organización interna, ya que el Estado dejaría de inmiscuirse en la elección de los cargos eclesiásticos³². En una línea similar, Acción Católica, en un documento titulado “El deber de los católicos”, aunque se oponía a una “*separación radical de la Iglesia y el Estado*”, sí se mostraba dispuesta a admitir la sustitución de la confesionalidad por “*una tutela particular de la religión católica en tanto que mayoritaria*”, siempre que se demostrase que no todos los españoles eran católicos y se realizase por la vía concordataria³³.

*El Carbayón*³⁴, el diario dirigido por el canónigo Arboleya, aunque dedicó gran parte de sus editoriales a la cuestión religiosa en la Constitución, no analizó con amplitud el tema concreto de la separación Iglesia-Estado. El día antes del comienzo del debate sobre la totalidad de los artículos religiosos afirmaba que el llamado problema religioso era un problema ficticio, ya que la Iglesia nunca había intentado inmiscuirse en el ámbito del Estado ni había peligro de que lo hiciese en el futuro. Es más, se mostraba convencido de que los católicos y la misma jerarquía eclesiástica “*serían los primeros a prestar su colaboración en esa labor de defensa de la soberanía del Estado*”. Y, en el tema concreto de la separación Iglesia-Estado, a diferencia de otros medios católicos, no reivindicó explícitamente la confesionalidad, sino que se limitó a señalar que, pese a la separación, las relaciones entre ambos poderes eran “*inevitables*” y si se basaban en la convivencia pacífica, limitándose cada uno a “*su campo propio y procediendo de común acuerdo cuando se trata de algo que tiene su aspecto material y su aspecto espiritual*”, tampoco en este terreno tenía por qué existir ningún problema religioso.

³¹ Juan Salvador Minguijón y Adrián (1874-1959) catedrático de Historia del Derecho en la Universidad de Zaragoza y propagandista social católico vinculado al Grupo de la Democracia Cristiana. Participó en iniciativas social-católicas en Aragón y en la fundación del Partido Social Popular. Escribió numerosos artículos en la prensa regional y nacional, y fue colaborador asiduo de *El Debate*. Colaboró en la fundación de la revista *La paz social*. Colaboró con la Dictadura de Primo de Rivera y tras la instauración de la República militó en Acción Nacional y posteriormente en la CEDA. BALTAR RODRÍGUEZ, J. F. “Minguijón y Adrián, Juan Salvador”, en *Diccionario de catedráticos españoles de derecho (1847-1943)* [en línea], Universidad Carlos III de Madrid. Instituto Figuerola de Historia y Ciencias Sociales, 2011 (<http://www.uc3m/diccionariodecatedraticos>).

³² *El Castellano*, Toledo, 23/06/1931.

³³ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 95.

³⁴ *El Carbayón*, Oviedo, 7/10/1931.

Algunos, sin embargo, consideraban que la confesionalidad había reportado a la Iglesia más inconvenientes que ventajas y vieron en la separación una oportunidad para su regeneración. Este sería el caso de los colaboradores de Vidal i Barraquer, Luis Carreras y Antonio Vilaplana, quienes defendieron ante la Santa Sede que *“el oficialismo católico”* y la *“protección legal del Estado”* habían permitido a los católicos engañarse sobre la auténtica *“realidad religiosa del país”*. La falsa sensación de que estaban *“en plena posesión de la mayoría efectiva”* les había llevado a descuidar *“la misión y el deber del apostolado”* y sólo algunos, *“con juicio más clarividente”*, fueron capaces de percibir que tras *“aquella grandeza aparente”* se escondía *“la falta de religiosidad cristiana de las élites, el alejamiento de las masas, la carencia de una verdadera estructura de instituciones militantes”* y *“el escaso influjo de la mentalidad cristiana en la vida pública”*³⁵. De suerte que tras la llegada de la República, sin entrar en disquisiciones doctrinales, recomendaron a la Secretaría de Estado renunciar a la defensa de la confesionalidad por considerarla una batalla perdida y dedicar los esfuerzos a conseguir que la separación se llevase a cabo de forma concordada³⁶.

Algo similar opinaba el canonista Jaime Torrubiano Ripoll³⁷, quien, con anterioridad a la instauración del régimen republicano, había denunciado ya en libros y campañas de propaganda los perjuicios que había causado la vinculación de la Iglesia al poder político y defendido que la separación Iglesia-Estado no representaba *“la negación de ninguna tesis católica”*.

El conocimiento del anteproyecto de Constitución redactado por la Comisión Jurídica Asesora y posteriormente el de la Comisión parlamentaria, así como el inicio de los debates sobre la totalidad de la Constitución y los documentos de la jerarquía eclesiástica valorando ambos textos constitucionales, mantuvieron viva la polémica en torno a la separación Iglesia-Estado hasta el mismo momento en que comenzó el debate parlamentario del articulado.

³⁵ Informe de Luis Carreras y Antonio Vilaplana a la Santa Sede, 1/11/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 72-83.

³⁶ Informe de Luis Carreras y Antonio Vilaplana a la Secretaría de Estado del Vaticano, 21/06/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 97-105.

³⁷ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y Religión. Meditaciones de un canonista*, Ediciones Morata, Madrid, 1930, pp., 99-100, 122, 126, 191 y 241; y *Política religiosa...*, pp. 11-13, 15, 19, 73-74, 126 y 128.

2.2 La separación en el anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora

La mayoría de los historiadores consideran que la Comisión Jurídica Asesora abordó la separación Iglesia-Estado de una forma moderada y flexible, reconociendo incluso algunos privilegios a las Iglesias al ofrecerles la posibilidad de convertirse en Corporaciones de Derecho Público. Arbeloa³⁸ destaca su cercanía con lo que posteriormente se llamará *“sistema de separación de Iglesia-Estado con auténtica libertad religiosa”*. Astarloa Villena³⁹ resalta *“la gran ponderación y sensatez”* del texto, precursor, a su juicio, de lo que más tarde sería *“la opinión de la Iglesia, respecto a sus relaciones con el Estado”*. Para Álvarez Tardío⁴⁰, en ésta como en el resto de las cuestiones que afectaban a la Iglesia, el anteproyecto fue una muestra de *“templanza y buen criterio”* y se mantuvo dentro de parámetros *“estrictamente liberales”*, aunque otorgase a la Iglesia católica un *“estatus especial”* por medio de su reconocimiento como Corporación de Derecho Público. Y Julio de la Cueva⁴¹ considera que diseñaba un sistema de *“estricta separación de la Iglesia y el estado”* y *“un régimen de laicidad benevolente”* que se situaba *“en la línea del reformismo liberal”*.

Algunos juristas, sin embargo, ponen en duda que la Corporación de Derecho Público fuese compatible con la instauración de un régimen de completa separación Iglesia-Estado. Suárez Pertierra⁴² coincide con los anteriores en que el anteproyecto era *“cuidadoso y equilibrado desde una perspectiva liberal”* y representó *“un esfuerzo serio”* por ofrecer una *“solución moderada”* a la cuestión religiosa que pudiera ser aceptada por el conjunto de la sociedad. Pero considera que, al introducir la figura de la Corporación de Derecho Público, diseñaba un sistema no neutral respecto del hecho religioso, ya que implicaba el reconocimiento de *“la entidad pública”* de las Iglesias y *“su papel en la historia”*, poniendo a su disposición *“algunas estructuras estatales”*, como *“la exacción de impuestos”*. Otro jurista, Zabalza Bas⁴³, la considera un arma de doble filo, porque implicaba que, a cambio de la

³⁸ ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 338.

³⁹ ASTARLOA VILLENA, F. *Región y religión...*, p. 144

⁴⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 135.

⁴¹ CUEVA MERINO, J. de la “Hacia la República laica...”, p. 41.

⁴² SUÁREZ PERTIERRA, G “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 67.

⁴³ ZABALZA BAS, I. “Influencia de la Constitución de Weimar...”, pp. 127-128 y 138.

concesión de *“un cierto grado de autoridad pública”* y algunos *“otros privilegios”*, el Estado imponía a la Iglesia *“una serie de deberes”*, convirtiéndose en definitiva en *“una jaula con barrotes de oro para las Iglesias y confesiones religiosas”*. No se trataba, por tanto, en opinión de este autor, de ninguna panacea para la Iglesia y fue el contenido del *“desafortunado”* artículo 26 lo que hizo que se mitificase a posteriori la figura de la Corporación de Derecho Público.

El ministro de Justicia, Fernando de los Ríos declaró públicamente que ni el Gobierno ni él mismo habían dado ninguna indicación a la subcomisión de reforma constitucional en relación a como debían abordar las cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, absteniéndose incluso *“de indicarles si el Estatuto había de tener un carácter concordatario o había de ser de separación”*⁴⁴.

La subcomisión, de la que formaban parte dos sacerdotes, Francisco Romero Otazo como miembro y Tomás Gómez Piñán como secretario técnico, plasmó el modelo de relaciones entre el poder civil y el eclesiástico en dos artículos: el artículo 4 que otorgaba al Estado en exclusiva la competencia sobre las relaciones con la Iglesia y el régimen de cultos, sin que pudiese delegar dicha competencia en las regiones autónomas; y el artículo 8 en el que se declaraba que el Estado no tenía una religión oficial y se otorgaba a la Iglesia católica la consideración de Corporación de Derecho Público; consideración que podrían solicitar y obtener las demás confesiones religiosas que ofreciesen garantías de permanencia⁴⁵.

El jurista católico Ossorio y Gallardo, presidente de la Comisión Jurídica Asesora, aclaró en el preámbulo del anteproyecto que, aunque algunos miembros de la Comisión hubiesen preferido que quedase expresada en el texto la *“orientación cristiana”* de las *“actividades morales del Estado”*, se decidió no incluir ninguna declaración en este sentido para *“dejar ambas potestades independientes, aunque concordadas, como ocurre hoy por regla*

⁴⁴*El Debate*, Madrid, 20/05/1931, en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, pp. 316-317.

⁴⁵*“No existe religión del Estado.- La Iglesia católica será considerada como Corporación de Derecho Público.- El mismo carácter podrán tener las demás confesiones religiosas cuando lo soliciten, y, por su constitución y el número de sus miembros, ofrezcan garantías de subsistencia”*. Anteproyecto de Constitución de la República española que eleva al Gobierno la Comisión Jurídica Asesora, Madrid, julio 1931, en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 319.

*general*⁴⁶. Los disconformes con la redacción, entre ellos el propio Ossorio, presentaron cuatro votos particulares al texto.

El de Ossorio, firmado conjuntamente con Manuel Pérez Rodríguez y José Manuel Puebla, mantenía el primer párrafo del artículo 8 y a continuación añadía que el Estado *“amparará la libertad de cultos, pero inspirará su actuación y su legislación en las normas de la moral cristiana”*. Los firmantes explicaban en el prólogo que la separación Iglesia-Estado, a su modo de ver, no implicaba que el Estado estuviese obligado a no creer en nada⁴⁷.

El voto particular de Adolfo G. Posada⁴⁸ conservaba también el primer párrafo del artículo 8 y sustituía los otros dos por una nueva redacción en la que se incluía la garantía de la libertad de cultos por el Estado y se suprimía, al igual que en el anterior, la figura de la Corporación de Derecho Público para limitarse a la consideración de todas las Iglesia por igual *“como establecimientos de culto”* que estarían *“reglamentados por una ley especial”*⁴⁹.

Muy similar era el voto presentado por Fernández Clérigo, quien eliminaba también toda referencia a la Corporación de Derecho Público y conservaba el espíritu del primer párrafo, aunque modificando la redacción *“El Estado no profesa ninguna religión”*- e igualaba también a todas las confesiones religiosas, consideradas en este caso solamente como *“asociaciones”*, y sometidas a la regulación establecida por una *“ley especial”*⁵⁰.

⁴⁶ *Anteproyecto de Constitución...*, en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 319.

⁴⁷ *Anteproyecto de Constitución...*, en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 320.

⁴⁸ Adolfo González-Posada y Biesca (1860-1944), jurista, sociólogo y político. Muy influido por el regeneracionismo y el krausismo, fue uno de los integrantes del Grupo de Oviedo. Vinculado también a la Institución Libre de Enseñanza, de la que fue alumno y profesor. Catedrático de Derecho político y municipal en la Universidad de Madrid. Entre 1904 y 1924 trabajó en el Instituto de Reformas Sociales, especializándose en Derecho laboral. Introdujo en España la sociología como disciplina científica. Militó en el Partido Reformista de Melquiades Álvarez desde su creación, en 1912, hasta su desaparición poco después de la instauración de la República. Fue senador entre 1921 y 1923. Cuando se instauró la Dictadura de primo de Rivera abandonó sus cargos en el instituto Nacional de Previsión y en el Consejo de Instrucción Pública, y protestó por la política universitaria represiva. Durante el periodo republicano se mantuvo alejado de la política. PETIT, C. “González-Posada y Biesca, Adolfo”, en *Diccionario de catedráticos españoles de derecho (1847-1943)* [en línea], Universidad Carlos III de Madrid. Instituto Figuerola de Historia y Ciencias Sociales, 2011 (<http://www.uc3m.es/diccionariodecatedraticos>); VARELA SUANCES, J. “El Derecho político en Adolfo Posada” [en línea], www.unioviedo.es/constitucional/miemb/Varela/Posada.html. Véase también: POSADA, A. *Fragmentos de Mis memorias*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1983.

⁴⁹ *Anteproyecto de Constitución...*, en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 320.

⁵⁰ *Anteproyecto de Constitución...*, en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, pp. 320-321.

Por último, Nicolás Espinosa presentó un voto particular que sólo suponía un ligero cambio de redacción respecto al texto aprobado por la Comisión. En este caso los párrafos modificados eran el primero -“El Estado, en toda la extensión del territorio nacional, no tiene religión oficial”- y el segundo -“La Iglesia Católica es Corporación de Derecho Público”-, manteniendo inalterado el tercero⁵¹.

El sacerdote Francisco Romero Otazo, en cambio, no suscribió ninguna enmienda porque se identificaba con el contenido del artículo, como dejó patente en su carta de dimisión⁵² al presidente de la Comisión, Ángel Ossorio y Gallardo. En ella el sacerdote explicaba los motivos por los que no había suscrito el voto particular de aquél:

“Razones puramente doctrinales no me permitieron suscribir el punto de vista de Vd., en el cual se daba, según mi modesto sentir, -reiteradamente expuesto en las dos Subcomisiones a que pertenezco- contradicción manifiesta entre el principio «no existe religión oficial del Estado, el cual amparará la libertad de cultos», con la excepción «pero inspirará su actuación y legislación en las normas de la moral cristiana». Su concepción pragmática de las realidades políticas no rimaba con mis argumentos ideológicos adversos.”

Entendía Romero Otazo que la enmienda de Ossorio equivalía a una “*declaración de la confesionalidad del Estado*” que, “*por muy halagüeño que sea a las convicciones lealmente sentidas*”, él consideraba “*contraproducente*” en la situación actual “*porque suscitaría el recelo anticipado contra cualquiera otra proposición a donde lógicamente nos llevara el desenvolvimiento de la confesionalidad del Estado*”. La estricta aconfesionalidad del Estado, en cambio:

“podía contener implícitamente excepción si a cada una de las materias legíslables se lograba imprimir una garantía que amparase el derecho de los ciudadanos a la práctica integral de su confesión religiosa”

⁵¹ *Anteproyecto de Constitución...*, en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 320.

⁵² Carta de Francisco Romero Otazo a Ángel Ossorio y Gallardo, 17/07/1931, en PELÁEZ ALBENDEA, M. J. “Juristas democristianos...”, sin paginar.

Por ese mismo motivo había *“escogido deliberadamente”* y defendido con tenacidad la figura de la Corporación de Derecho Público y su aplicación a la Iglesia, convencido de que precisamente por su *“impreciso sentido”* ofrecía *“grandes posibilidades a la actuación pública de la Iglesia en lo futuro”*.

Así pues, Romero Otazo, no negaba haber sostenido con ardor en el seno de la Comisión la estricta separación de la Iglesia y el Estado y el reconocimiento de la Iglesia como Corporación de Derecho Público convencido de que era el único modo posible de garantizar la libertad religiosa de todos los ciudadanos, incluidos los católicos. Asumía con agrado y sin temor que principios tales como la igualdad, la libertad o la independencia se convirtiesen en principios rectores del nuevo Estado en su relación con la Iglesia, persuadido de que ésta a la larga saldría más beneficiada de la nueva situación que del mantenimiento de una condición de religión privilegiada que, por otro lado, le resultaría imposible conservar en el nuevo régimen.

Su postura no fue entendida, ni siquiera por católicos liberales, como el propio Ossorio, algunas de cuyas declaraciones a la prensa fueron las que dieron pie, según el propio Romero Otazo, a las censuras vertidas contra él por los medios católicos y algunos elementos de la jerarquía.

El artículo 4 del anteproyecto, que concedía al Estado la competencia exclusiva en las relaciones con la Iglesia no mereció más que un análisis razonado por parte del nuncio⁵³ en cuanto a los motivos que habrían llevado a la Comisión Jurídica Asesora a especificar tal exclusividad: el deseo de impedir que, una vez aprobados los respectivos estatutos de autonomía, Cataluña y el País Vasco pudiesen sustraerse a la legislación religiosa del resto del Estado negociando directamente con la Santa Sede su propio modelo de relaciones Iglesia-Estado. Pero no aparece en su análisis una valoración negativa del texto del artículo.

No ocurrió lo mismo con el artículo 8, considerado inaceptable por Tedeschini, tanto en lo que se refiere a la aconfesionalidad del Estado como a la consideración de la Iglesia como Corporación de Derecho Público. La afirmación de que *“no existe religión de [sic] Estado”* equivalía, a su juicio, a declararlo ateo, *“errore condannato dalla Chiesa e dalla stessa*

⁵³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 608-609.

ragione” y *“un vero deicidio sociale”*. Convertirse en Corporación de Derecho Público suponía para la Iglesia la pérdida de la posición preeminente de que había disfrutado en nuestro país desde el siglo VI, quedando *“ridota alla condizione di persona giuridica dentro lo Stato e con subordinazione allo stesso”*, lo que resultaba incompatible con su *“condizione di società perfetta, suprema e indipendente”*.

El mismo rechazo radical de la separación Iglesia-Estado apareció expresado, con mayor o menor suavidad, en los documentos episcopales aparecidos en el verano de 1931. La pastoral colectiva de julio, redactada por el cardenal Segura, contenía una clara defensa de la confesionalidad del Estado y un rotundo repudio de la Corporación de Derecho Público, por considerar, al igual que el nuncio, que conllevaba la subordinación de la Iglesia al Estado; así como de la equiparación de la religión católica con las demás confesiones religiosas⁵⁴. Aunque manifestado de forma menos áspera y más matizada, el mensaje de la provincia eclesiástica tarraconense contenía en el fondo el mismo rechazo de la separación Iglesia-Estado, argumentado sobre la base de los perjuicios que la aplicación de tal principio acarrearía a las sociedades y del carácter específico de la sociedad española, no equiparable a otras donde convivían varias religiones. La principal diferencia con la pastoral colectiva es que en el mensaje de los prelados catalanes no aparecía una impugnación tan rotunda de la Corporación de Derecho Público⁵⁵, pero esto puede deberse a que cuando se redactó ya se había abandonado el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora.

La inflexibilidad de estas declaraciones, sin embargo, se verá matizada en la práctica, al menos por lo que se refiere al sector más posibilista, en aras de un posible entendimiento con los gobernantes republicanos. Pronto se hizo evidente, como ya había previsto Romero Otazo, que el mantenimiento de la confesionalidad del Estado era inviable y, puesto que la separación aparecía como inevitable, que en la Constitución se recogiese al menos algún tipo de reconocimiento jurídico de la Iglesia se convirtió en el objetivo prioritario. Así, la denostada Corporación de Derecho Público comenzó a ser vista con mejores ojos por la jerarquía y retomada en alguna de las enmiendas elaboradas por Luis Carreras al artículo 3 del proyecto de Constitución como forma de plasmar dicho reconocimiento.

⁵⁴ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 211-212.

⁵⁵ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 218-219.

En los medios republicanos el artículo 8 del anteproyecto y la Corporación de Derecho Público tampoco tuvieron, en general, buena acogida, de ahí que el anteproyecto fuese finalmente desechado y la Corporación desapareciese del texto que finalmente fue sometido a debate en las Cortes.

3- El debate parlamentario

La Comisión de Constitución, presidida por el socialista Jiménez de Asúa, quien había formado parte también de la Comisión Jurídica Asesora, tomó como base el texto del anteproyecto, pero dividió la cuestión de las relaciones entre el Estado y las Iglesias en dos artículos: el artículo 3, que se limitaba a establecer que el Estado no tenía religión oficial; y el artículo 24 -26 del texto definitivo-, cuyo primer párrafo establecía que las confesiones religiosas serían consideradas como asociaciones sometidas a la legislación general del país.

Por lo que se refiere al artículo 4 del anteproyecto, que negaba a las comunidades autónomas atribuciones en lo relativo a las relaciones Iglesia-Estado, pasó a convertirse en artículo 14 del proyecto sin sufrir modificaciones.

El nuncio Tedeschini⁵⁶ informó puntualmente a la Santa Sede del dictamen de la Comisión, pero no añadió nada nuevo a lo ya dicho en su anterior despacho ni se lamentó de la desaparición de la Corporación de Derecho Público en el nuevo texto. Los documentos episcopales que vieron la luz con posterioridad a la publicación del dictamen tampoco aportan novedades significativas, manteniéndose en la línea de rechazo de cualquier modificación unilateral del estatus de la Iglesia y de su equiparación a las demás confesiones religiosas⁵⁷.

⁵⁶ Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 57.

⁵⁷ Los documentos más relevantes publicados por los preladados en este periodo abordando el tema de la separación Iglesia-Estado fueron: el mensaje de la provincia eclesiástica de Sevilla a las Cortes Constituyentes, 4/09/1931; "Exhortación Pastoral sobre la hora presente de España" del obispo de Tuy, 20/08/1931; "Alocución pastoral sobre el anterior documento" [la pastoral colectiva de julio] del obispo de Vich, 20/08/1931; "Exhortación pastoral ante un proyecto de Constitución. Trabajemos y oremos" del obispo de Tarazona, 29/08/1931; "Circular del Prelado. Ordenando preces por la salud de España" del obispo de Salamanca, 20/08/1931; y "Alocución pastoral al Clero y a los fieles diocesanos" del obispo de Tortosa, 6/09/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 225-229, 231-235, 235-239, 241-252, 252-254 y 254-260, respectivamente.

Como vimos, el tema de la separación Iglesia-Estado había quedado fuera de las negociaciones mantenidas por la jerarquía con el Gobierno provisional, dado que éste la consideraba un punto irrenunciable de su programa político. Y, pese a las declaraciones teóricas, el plan de actuación parlamentaria muestra que, en la práctica, el sector posibilista del episcopado daba por perdida la lucha por la confesionalidad y estaba dispuesto a aceptar el principio de separación, para dar la batalla en cuanto a su alcance y al modo en que se iba a llevar a la práctica dicho principio en relación con la Iglesia católica. Así, las diferentes enmiendas redactadas por el sacerdote Luis Carreras, que finalmente no llegaron al Parlamento, tomaban como punto de partida el texto de la Comisión de Constitución: “*No existe religión del Estado*”⁵⁸; añadiendo en un segundo párrafo puntualizaciones sobre la aplicación del principio a la Iglesia católica.

3.1 La declaración de principios: el debate parlamentario del artículo 3

El artículo 3, situado en el Título Preliminar de la Constitución, constituía, según Suárez Pertierra⁵⁹, “*la referencia de conjunto del modelo de relaciones*” Iglesia-Estado, actuando “*como un límite en el desarrollo del modelo de libertad*”. Así pues, del “*tipo de relaciones*” que en él se definieran -confesionalidad, neutralidad o laicidad- dependían cuestiones consideradas fundamentales tanto por la Iglesia como por los gobernantes republicanos.

Pese a su importancia, el debate del artículo fue breve, limitándose a la sesión parlamentaria del día 13 de octubre, en buena medida porque las posiciones de los diferentes grupos respecto al principio de la separación Iglesia-Estado habían quedado ya establecidas durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, que tuvo lugar entre los días 8 y 10 del mismo mes; y también porque los partidos republicanos estaban básicamente de acuerdo con su contenido, lo que redujo la presentación de enmiendas.

⁵⁸ Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22 (¿)/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 256.

⁵⁹ SUÁREZ PERTIERRA, G “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 70. Sobre Fernando de los Ríos véase: ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos. Biografía intelectual*, Pre-Textos, Diputación de Granada, 1999.

Las minorías republicanas, con independencia de su color político, pusieron de manifiesto en el debate su identificación con el principio de separación Iglesia-Estado, pero también que dicha separación era entendida de modo diferente por los diversos partidos y que no todos se identificaban con el dictamen de la Comisión. Los diputados católicos, por el contrario, lucharon por impedir que dicho principio quedase reflejado en la Constitución y fueron los que llevaron el peso de la oposición al dictamen y de la presentación de enmiendas.

El ministro de Justicia, Fernando de los Ríos⁶⁰, abrió el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos con un discurso en el que defendió la aconfesionalidad del Estado como una exigencia derivada de “*su naturaleza jurídica*” y “*su finalidad*”. Una aconfesionalidad que implicaba que el Estado no colaboraría, protegería ni ayudaría a la Iglesia en la realización de sus fines, dejándola “*en libertad de estructurarse internamente*”. Esta desvinculación de poderes, a juicio del ministro, no supondría “*una debilitación*” de la Iglesia, sino su “*fortalecimiento espiritual*”. Pero este “*régimen común de libertad*”, llevaba aparejada la “*fiscalización «a posteriori»*” de la Iglesia a fin de impedir que dictase “*normas a los fieles que puedan entrar en conflicto con las normas estatales*”. De este modo avanzaba algunos de los puntos de conflicto que se desarrollarán durante el debate del artículo 24.

La defensa de la confesionalidad corrió a cargo de la minoría vasconavarra. Su portavoz, Joaquín Beunza⁶¹, sostuvo durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos que el nuevo régimen debía ser “*obligatoriamente*” católico. Y esgrimió dos razones en defensa de su tesis: por un lado, la tradición: el Estado español siempre había sido católico; y por otro, porque dado que la religión abarcaba “*todos los actos de la vida*”, las relaciones entre el poder político y el religioso eran inevitables y, en consecuencia, no sólo era “*lógico*”, sino también “*útil y conveniente*” que el Estado tuviese religión y que ésta fuera la que profesaba la mayoría de los españoles. Ahora bien, en caso de que la Iglesia, por un acuerdo con el Gobierno, se aviniese a aceptar la pérdida de su condición de religión oficial del Estado, estarían dispuestos a aceptar una separación entendida en el sentido de que ambas potestades se moviesen “*en sus límites propios, independientemente, con soberanía propia, dentro de sus respectivos fines*”. En este caso, la declaración de principios del artículo 3 sobraba y, además, sin ella “*se*

⁶⁰ DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1608-1610.

⁶¹ DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1633-1634.

guardaría mayor respeto a la tradición española” y “a la opinión de la mayoría de los españoles”.

El agrario Royo Villanova se mostró también en contra de la separación Iglesia-Estado, pero no en beneficio de la Iglesia, sino por el bien de la República. Había quedado claro en el discurso de Fernando de los Ríos que aquellos que abogaban por la separación, en realidad no querían una Iglesia *“enteramente separada del Estado”* porque *“puede ser un peligro para la República”* y por eso buscaban una fórmula para que el Estado *“tuviese una intervención en la Iglesia”*. En consecuencia, a su juicio, lo que la República debía hacer era hacer valer las regalías que le concedía el Concordato para asegurarse una jerarquía y un clero adicto al régimen⁶². Es evidente la similitud de la propuesta de Royo Villanova con la tesis defendida por Torrubiano Ripoll, de la que hablaremos en el siguiente capítulo.

Pero los líderes agrarios, siguiendo la línea marcada por Tedeschini y Vidal i Barraquer, no se empeñaron en la defensa de la confesionalidad, limitándose a abogar por la desaparición de cualquier declaración que prejuzgase las futuras relaciones entre la Iglesia y el Estado. Su portavoz, Martínez de Velasco⁶³, manifestó que *“la afirmación de la separación de la Iglesia y el Estado”* era algo *“absolutamente evidente”*, ya que se trataba de poderes cuya *“función”* era *“completamente independiente y separada”*. Pero la declaración del laicismo del Estado contenida en el artículo, *“perfectamente justificada”* en aquellas naciones *“donde existía diversidad de creencias”*, a fin de *“reconocer la soberanía de la conciencia y de mantener al Estado separado de todas las luchas [...] que pudieran suscitarse en materia religiosa”*, carecía de sentido a su juicio en un país como España, donde *“la inmensa mayoría”* de los ciudadanos eran católicos.

Gil Robles⁶⁴, por su parte, se encargó de sentar la doctrina católica en lo relativo a las relaciones Iglesia-Estado. Ésta se basaba en el principio de que ambos poderes eran *“sociedades perfectas e independientes”*, por lo que los católicos no tenían *“inconveniente en admitir esa separación de la Iglesia y el Estado”* en lo que se refiere *“a la esfera de sus propias y específicas actividades”*, siempre y cuando se reconociese plenamente *“la personalidad*

⁶² DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1649-1696.

⁶³ DS nº 52, 8/10/1931, p. 1534.

⁶⁴ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1528-1529.

jurídica de la Iglesia como sociedad perfecta e independiente". Ahora bien, el texto del artículo 3, a su modo de ver, no reflejaba esa "neutralidad religiosa" que los católicos estaban dispuestos a admitir, sino "una declaración de absoluto laicismo del Estado" con la que no podían estar de acuerdo, porque siendo el Estado "una sociedad en la cual se realizan todos los bienes y todas las actividades", no podía dejar "de practicar y de realizar aquel que es el bien supremo", es decir, el "religioso". En conclusión, lo ideal sería la supresión del artículo, ya que "la neutralidad puede tener una regulación en artículos concretos, sin necesidad de esa afirmación". Si esto no era posible, "en bien de la paz espiritual", se conformarían con un texto que dijese "no existe religión oficial".

En opinión de Álvarez Tardío⁶⁵, Gil Robles, en vez de "defender los derechos de la Iglesia desde la óptica estricta del Estado de derecho y las libertades", resaltó "aspectos de la doctrina católica que provocaban, y con razón, el anticlericalismo de la izquierda". Era la continuación de la "táctica de confrontación" y la obstinación en poner de relieve "los aspectos más antiliberales e intransigentes de la doctrina católica" que las minorías católicas habían iniciado en el debate sobre la totalidad de la Constitución y que, pese a ser "contraproducente" y "peligrosa", se convertirá en "la tónica general" de sus intervenciones parlamentarias.

Así, los diputados agrarios no dudaron en apoyar la enmienda presentada por los vasconavarros con la pretensión de que la Constitución sancionase la confesionalidad del Estado -"La religión del Estado español es la católica"- y el compromiso de éste de seguir sosteniendo "el culto católico y sus ministros mientras no sean devueltos a la Iglesia los bienes que le fueron desamortizados"⁶⁶. Como era previsible, la enmienda fue derrotada⁶⁷, pero puso en evidencia que los agrarios, en el fondo, también seguían aferrados al ideal de la confesionalidad y que sólo aceptaban la neutralidad del Estado como mal menor e inevitable. En cuanto a los sacerdotes diputados, todos, a excepción de López-Dóriga, se sumaron a las filas de la confesionalidad; incluso el radical Basilio Álvarez, que dentro y fuera de la Cámara se había manifestado con anterioridad partidario de la separación Iglesia-Estado.

La presentación de esta enmienda en pro de la confesionalidad entraba en contradicción con la estrategia parlamentaria diseñada por la jerarquía eclesiástica y que se tradujo en la elaboración de varias enmiendas por parte del sacerdote Luis Carreras. En todas

⁶⁵ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 159 y 181.

⁶⁶ DS nº 38, 15/09/1931, Apéndice 5.

⁶⁷ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1648-1649.

ellas, como ya dijimos, se recogía el principio de separación Iglesia-Estado en los mismos términos del dictamen de la Comisión de Constitución -*“No existe religión del Estado”*-. De hecho, el sector posibilista de la jerarquía hubiese preferido que no se hubiese planteado en la Cámara el tema de la confesionalidad, y menos por boca de los vasconavarros. Como había advertido el sacerdote agrario Gómez Rojí⁶⁸, cualquier intervención o propuesta de esa minoría, dada la hostilidad con que era vista por la mayoría de los diputados, no sólo no reportaría ningún beneficio práctico para los intereses de la Iglesia, sino que, muy por el contrario, los perjudicaría, ya que sólo conseguiría irritar a los grupos de la izquierda.

Una enmienda del diputado gallego independiente Reino Caamaño volvió a plantear de forma solapada la cuestión de la confesionalidad. En ella, aunque se mantenía la afirmación de que España no tenía religión oficial, añadía el compromiso del Estado de cumplir *“las obligaciones que se deriven del vigente Concordato mientras no se llegue a un nuevo pacto con la Santa Sede”*⁶⁹, lo cual equivalía a dejar en suspenso la separación en tanto la Santa Sede no se aviniese a negociar otro concordato en el que admitiese la pérdida del estatus de religión oficial. Reino Caamaño la defendió como una solución de transacción: puesto que la concordataría era la única vía de separación admitida por los católicos, aceptarla sería *“la mejor para todos”* porque rechazarla equivaldría a declarar *“la guerra espiritual”* y se apartaría a los católicos del régimen. Además, era un buen momento para negociar un nuevo concordato porque *“al frente de la Iglesia hay personas comprensivas”* y *“dispuestas a la cordialidad”* y había que aprovecharlo⁷⁰.

Pero la enmienda de Reino Caamaño estaba mal planteada, porque todos los grupos republicanos integrados en el Gobierno provisional, incluida de derecha republicana, habían dado por caducado el Concordato de 1851 y estaban de acuerdo con la instauración de forma inmediata y unilateral de la separación Iglesia-Estado. En consecuencia, no tenía ninguna posibilidad de pasar con éxito el trámite parlamentario. De hecho, sólo logró el apoyo de los diputados agrarios y vasconavarros y de dos progresistas. Los sacerdotes diputados, con

⁶⁸ “Informaciones de Ricardo Gómez Rojí”, 1-2/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 350.

⁶⁹ DS nº 55/13/10/1931, p. 1649.

⁷⁰ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1649-1651.

independencia de su filiación política, votaron de nuevo junto a las minorías católicas, a excepción de Luis López-Dóriga⁷¹.

Más en la línea de la jerarquía de procurar, cuanto menos, que la Constitución no prejuzgase la posición que tendría la Iglesia en el nuevo Estado, a fin de dejar la puerta abierta a una separación concordada, estaría el voto particular⁷² presentado por Gil Robles y el vasconavarro Leizaola pidiendo la supresión del artículo 3. Finalmente decidieron retirarla por coincidir su contenido con una enmienda presentada por el diputado de Acció Catalana Carrasco y Formiguera⁷³.

El diputado catalán la defendió como una enmienda de transacción, en el sentido de que en virtud de su aceptación las minorías católicas renunciarían a la confesionalidad del Estado a cambio de que desapareciese la declaración de neutralidad del Estado que suponía a su juicio *“una ofensa”* para los católicos. Coincidiendo con lo manifestado por Gil Robles, Carrasco y Formiguera defendió que el principio de la neutralidad del Estado podría quedar recogido, sin declaración oficial previa, en los artículos 24 y 25 que trataban de la cuestión religiosa. Pero aprovechó también su intervención para reprochar a los católicos *“el error gravísimo”* que habían cometido al *“identificar la suerte de la Iglesia y de la religión en España con la monarquía y con la Dictadura”*, causa principal, a su juicio, de que la mayoría de la Cámara fuese anticlerical; y a los vasconavarros su intransigente defensa de la confesionalidad del Estado. Finalmente decidió retirar la enmienda ante la imposibilidad de que superase el trámite parlamentario⁷⁴.

⁷¹ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1652.

⁷² DS nº 25, 21/08/1931, Apéndice 7º. Retirado en DS nº 55, 13/10/1931, p. 1648.

⁷³ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1652. Manuel Carrasco i Formiguera (1890-1938) católico republicano y nacionalista catalán. Había participado en el Pacto de San Sebastián en representación de Acció Catalana, un partido accidentalista y laico, pero no anticlerical. Fue elegido diputado por Gerona dentro de la candidatura de la Coalición Catalana Republicana, que agrupó a los partidos republicanos de centro e izquierda -Partit Catalanista Republicà, Partido Republicano Radical, Partido Republicano Federal y Esquerra-. Carrasco había preparado su discurso contra el artículo 3 de la Constitución con el sacerdote Luis Carreras. Sus intervenciones en relación con los artículos religiosos de la Constitución hicieron que fuese expulsado de su partido en 1932. Poco después se integró en Unió Republicana de Catalunya, un partido republicano de centro-izquierda. Fue fusilado por los sublevados en 1938. RAGUER, H. *Carrasco i Formiguera. Un cristiano nacionalista (1890-1938)*, PPC, Madrid, 2002.

⁷⁴ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1652-1653.

Los republicanos de derechas y los radicales, sinceramente partidarios de la separación Iglesia-Estado, se manifestaron a favor de que el artículo 3 recogiera de forma más taxativa la estricta neutralidad religiosa del Estado, probablemente a fin de impedir que la separación pudiese convertirse en subordinación de la Iglesia al Estado, como algunos partidos de la izquierda propugnaban. Así, Derecha Liberal Republicana y la minoría gallega presentaron una enmienda a fin de que el artículo se limitase a establecer la aconfesionalidad del Estado y su neutralidad *“en todo cuanto afecta a las convicciones religiosas”*⁷⁵. Los dos representantes radicales en la Comisión presentaron también un voto particular proponiendo que el texto se redujese a una afirmación de la *“absoluta neutralidad”* del Estado *“en materia religiosa”*⁷⁶, ya que consideraban innecesario afirmar en la Constitución que no existía religión del Estado. La enmienda y el voto particular fueron finalmente retirados⁷⁷ ante la modificación del texto por parte de la Comisión, que pasó a decir *“El Estado español no tiene religión oficial”*, recogiendo una enmienda del diputado de Acción Republicana Ramos y otra del progresista Castrillo⁷⁸.

El socialista y presidente de la Comisión de Constitución, Jiménez de Asúa⁷⁹, explicó que la postura de su minoría a favor de la separación Iglesia-Estado derivaba de la tradición mantenida en España por la Iglesia católica, la cual, aprovechándose de la debilidad del Estado, había tratado *“de hacerse dueña del poder político, buscando todos los boquetes posibles”*. Pero ni ellos ni los radical-socialistas presentaron enmiendas ni votos particulares al texto, de lo que se deduce que se daban por satisfechos con que el artículo 3 se limitase a recoger el principio de separación Iglesia-Estado. De forma que la batalla sobre el modelo de separación quedará relegada al debate del artículo 24.

Así pues, dado que el mantenimiento de la confesionalidad contaba con muy escasos adeptos en la Cámara y que las minorías republicanas más interesadas en que el artículo expresase de forma clara y contundente la neutralidad del Estado en materia religiosa se

⁷⁵ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 1.

⁷⁶ DS nº 24, 20/08/1931, Apéndice 12.

⁷⁷ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1646-1648.

⁷⁸ DS nº 36, 10/09/1931, Apéndice 3 y DS nº 26, 25/08/1931, Apéndice 26, respectivamente.

⁷⁹ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1664.

dieron por satisfechas con la modificación introducida en el texto en virtud de la aceptación de las enmiendas de Ramos y Castrillo, el debate fue breve.

Sometido a votación, el artículo 3 fue aprobado por una amplia mayoría de 280 votos frente a 41. La minoría agraria, que por boca de Gil Robles se había mostrado dispuesta a aceptar el texto del artículo, votó sin embargo en contra, al igual que los vasconavarros. Lo mismo hicieron todos los sacerdotes diputados, a excepción de Luis López-Dóriga, que votó a favor, y Basilio Álvarez que se abstuvo.

El texto aprobado -“*El Estado Español no tiene religión oficial*”- sancionaba únicamente, en opinión de Pérez Serrano, la “*abstención*” escrupulosa “*de los poderes públicos en el orden religioso*”⁸⁰. Contreras, a pesar de los años transcurridos desde entonces, coincide con él al calificarlo como “*una manifestación característica de los modelos neutrales*”⁸¹. Álvarez Tardío tampoco percibe en este artículo nada que pueda considerarse un atentado “*contra los derechos de ninguna confesión*” ni “*voluntad de ignorancia del hecho religioso*”⁸². De Meer, sin embargo, le reprocha su desconocimiento de “*la proyección social de la fe religiosa*”⁸³.

Algunos autores opinan que, si la neutralidad religiosa que sancionaba este artículo no hubiese sido desmentida por disposiciones constitucionales y legales posteriores, la separación Iglesia-Estado hubiese sido admitida por una parte del catolicismo español⁸⁴. La postura mantenida por el ala más posibilista del episcopado, reflejada en el plan de actuación parlamentaria diseñado por Luis Carreras a instancias del cardenal Vidal i Barraquer, y la de unos pocos clérigos y laicos vendrían a avalar tales pronósticos; mientras que la frontal oposición de la mayoría de los diputados católicos, sacerdotes y seglares, a admitir la

⁸⁰ PÉREZ SERRANO, N. *La Constitución española. Antecedentes. Texto. Comentarios*, Madrid, 1932, pp. 67-68.

⁸¹ CONTRERAS MAZARÍO, J. M. “Secularización y legislación estatal en materia de libertad religiosa”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D (ed.) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 268-269.

⁸² ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 186.

⁸³ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 172.

⁸⁴ JACKSON, G. *La República española y la guerra civil*. Crítica, Barcelona, 1976, p. 62; CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, p. 529; GARCÍA ESCUDERO *Historia política...*, T. II, p. 1029.

neutralidad del Estado durante el debate del artículo 3, parecen desmentirla. Puesto que los siguientes artículos constitucionales transformaron la neutralidad en subordinación, nunca podremos saber si en otras circunstancias los católicos españoles hubiesen llegado realmente a admitir el principio de separación Iglesia-Estado. Pero lo que si parece claro es en octubre de 1931 el catolicismo español seguía considerando la confesionalidad como la opción más deseable.

3.1.1 La posición de los sacerdotes diputados

Casi todos los sacerdotes diputados se manifestaron en la Cámara sobre la cuestión de la separación Iglesia-Estado, ya fuese en los debates sobre la totalidad⁸⁵ de la Constitución o sobre la totalidad de los artículos religiosos, o en el del propio artículo 3. Pero, con independencia de la mayor o menor moderación de sus planteamientos, e incluso de haberse manifestado teóricamente a favor de la separación antes o durante el debate constitucional, como en el caso de Basilio Álvarez, a la hora de la verdad todos cerraron filas contra la plasmación de tal principio en el texto constitucional y se mostraron partidarios de la confesionalidad del Estado. La única excepción a esta regla fue el deán granadino, Luis López-Dóriga.

El diputado agrario por Santander Lauro Fernández, fue el único de los sacerdotes que obvió toda referencia al contenido del artículo 3 o al principio de separación Iglesia-Estado en general durante su intervención en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, limitándose a rebatir las acusaciones sobre la injerencia de la Iglesia en el terreno político. Admitió que tales injerencias se habían producido "*muchas veces*" y las condenaba, pero consideraba que no se podía culpar de ello "*totalmente*" a la Iglesia, porque tal intromisión en muchas ocasiones había "*sido buscada por el mismo poder civil*" necesitado del apoyo de la Iglesia⁸⁶.

⁸⁵ Muchos sacerdotes intervinieron durante el debate sobre la totalidad de la Constitución, por más que en el plan de actuación parlamentaria de la jerarquía se rechazaban expresamente tales intervenciones. Esta indisciplina de los sacerdotes diputados avalaba, en opinión de Arbeloa, la afirmación de Carreras de que eran "*incontenibles por hablar*". Vidal hubiese preferido que fuesen los laicos quienes se encargasen de la oposición al proyecto de Constitución. BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 259 y 366; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 141.

⁸⁶ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1630.

El diputado por Toledo Ramón Molina Nieto⁸⁷, en su breve referencia al tema durante el debate sobre la totalidad de la Constitución y en su belicosa intervención en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, rechazó de plano el abandono de la confesionalidad del Estado y defendió la indisoluble unidad de *“el ideal de la Religión y el ideal de la Patria”* en España:

“Católica de nacimiento, católica en todas las etapas de su vida, aún en las más revolucionarias, en todas sus manifestaciones, de tal manera que, abominar de su catolicismo, es renegar de sus glorias, las que la presentan entre esplendores sublimes a los ojos atónitos del Mundo”

Pero España no era un caso aparte, en el resto de *“la humanidad civilizada”* tampoco había *“cuajado”* el *“antirreligiosismo colectivo”*. Incluso en Francia, los revolucionarios tuvieron que *“rectificar”* y restablecer *“la existencia de Dios”*, no sólo porque comprendieron que *“sin la idea religiosa era imposible la idea de Gobierno, sino porque tal era el clamor de la revolución”*.

Por lo que respecta en concreto al texto del artículo 3, proclamaba, a juicio de Molina Nieto, *“el ateísmo absoluto oficial”* del Estado y no aparecía ninguna manifestación explícita de la neutralidad de éste, a diferencia de lo que ocurría en otras constituciones como la alemana, donde se especificaba *“que entre la diversidad de religiones”* del país, el Estado *“no se inclina a ninguna religión, ni favorece determinadamente a ninguna”*. Y advirtió a la Cámara: *“podréis hacer una España republicana, pero os estrellaréis si tratáis de hacer una España anticatólica”*.

Ricardo Gómez Rojí⁸⁸, perteneciente también a la minoría agraria, no intervino en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos ni en el del artículo 3. Con motivo del debate sobre la totalidad de la Constitución aludió a la cuestión de la separación Iglesia-Estado sólo de una forma genérica y un tanto ambigua, con una mínima, aunque relevante, referencia a la aplicación del principio en España, pero no al contenido concreto del artículo 3.

⁸⁷ DS nº 28, 27/08/1931, p. 650; DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1548-1550 y 1552.

⁸⁸ DS nº 33, 4/09/1931, pp. 769-771.

Gómez Rojí rebatió a quienes acusaban a la Iglesia de haber mantenido una *“unión excesiva con la Monarquía”* para justificar la persecución contra ella. A su juicio, no se trató más que de *“adherencias”* fruto de la *“humana convivencia de los prelados con quienes ejercían la autoridad”*, aunque reconocía que *“en los últimos años”* tal vez se hubiesen producido *“algunas manifestaciones externas, algunas apariencias superfluas”* que pudieron ser interpretadas como *“una incondicional adhesión a instituciones que pasaron”*. Pero no podía deducirse de ello, a juicio del canónigo burgalés, que la Iglesia fuese enemiga de la República, porque *“la Iglesia acata los poderes constituidos”*. En consecuencia, una persecución a la Iglesia alegando las mencionadas *“adherencias”* sería *“no solamente injusta”* e *“inmerecida”*, sino también *“completamente antidemocrática”*.

En cuanto a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, éstas podían ser *“de concordia”* o *“de separación”*. La primera opción implicaba *“la tolerancia”* y *“la independencia de cada una de esas potestades en su esfera respectiva”*; pero el respeto a la independencia de la Iglesia conllevaba la obligación del Estado de respetar *“las leyes eclesiásticas”* en las cuestiones *“mixtas”*, como por ejemplo *“el matrimonio”*. La separación, en cambio, la consideraba *“falsa”* e *“injusta”* y con *“tristes efectos para el pueblo”* porque con ella lo que el Estado pretendía realmente era *“encadenar”* a la Iglesia y entrometerse indebidamente en sus asuntos. Ahora bien, aunque la Iglesia no deseaba separarse del Estado, no se negaría a admitir *“una separación genuina”*, es decir, una separación que dejase a la iglesia en completa libertad, lo que entrañaría muchas ventajas para ella. Pero precisamente porque se temía que siendo *“libre”* la Iglesia *“prosperase”* y *“llegase a enriquecerse”*, Gómez Rojí daba ya por supuesto a principios del mes de septiembre que *“la persecución será vuestra tesis”*, una persecución que *“no solamente sería injusta”* e *“inmerecida”*, sino *“completamente antidemocrática”*.

Su discurso, como el de Molina Nieto, dejaba entrever lo que más tarde se hará evidente en la práctica: la identificación con el ideal de la confesionalidad y la admisión de la separación únicamente como mal menor y con limitaciones, porque no queda muy claro en el discurso de Gómez Rojí, al igual que en el de los diputados agrarios o vasconavarros cuales son los términos concretos de esa *“separación genuina”* y en qué se diferencia de la neutralidad propugnada por el republicanismo conservador.

A juicio de Álvarez Tardío⁸⁹, la afirmación final de Gómez Rojí sobre la disposición de la Iglesia a aceptar una *“separación genuina”* contenía *“un fondo de propuesta de transacción”*

⁸⁹ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 159.

que cayó en saco roto” debido a “la ambigüedad de la propuesta” y a la “composición del hemicycle”. Pero considera que, en su conjunto, el discurso ponía en evidencia “una intolerancia tan arraigada que impedía cualquier crítica del proyecto constitucional a partir de la defensa de la libertad religiosa”.

El canónigo aragonés y diputado agrario Santiago Guallar⁹⁰ fue mucho más claro, en la línea de Molina Nieto, durante su intervención en el debate del artículo 3. Afirmó que si la ausencia de religión oficial por parte del Estado se entendía en el sentido de que éste no definía dogmas ni redactaba credos religiosos, los católicos y la Iglesia lo defendían “con brío y entusiasmo”, porque estaban en contra tanto de “la absorción del Poder político por el Poder religioso” como del predominio del primero sobre el segundo. Pero como el artículo 3 estaba inspirado “en las modernas teorías revolucionarias” que asentaban “el Poder y la soberanía en las multitudes”, suprimiendo “el Poder religioso” y declarando “la omnipotencia del Estado que trata de formar a su imagen y semejanza las almas y las conciencias”, ni los católicos ni la Iglesia podían estar de acuerdo con él. Sancionaba “la separación del Estado de toda religión”, el “laicismo integral del Estado”, y eso los católicos no lo podían admitir porque era contrario a “la misma naturaleza humana”. El hombre era “un ser religioso” y puesto que “el sentimiento religioso” era “un hecho positivo humano, universal, la sociedad que trate del perfeccionamiento del hombre tiene que reconocerlo”. Así pues el laicismo, e incluso la neutralidad del Estado era algo inadmisibles para los católicos y condenado por todos los papas.

En el caso concreto de España, donde no existía “más religión que la religión católica”, ésta debía ser “la religión del Estado”, porque “una política verdaderamente fecunda y constructiva” se apoyaba “sobre realidades y sobre hechos”, respetando los “elementos vitales” de la nación, en vez de pretender moldearla “conforme a planes ideales”. El hecho de que “la vida de España se concentra en la religión” y la tradición, eran motivos suficientes para reclamar el mantenimiento de la confesionalidad del Estado:

“Los servicios prestados, nuestras tradiciones, la prescripción, eran títulos más que suficientes para justificar la situación oficial de la Iglesia católica en España”

⁹⁰ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1655-1657.

La ruptura con el pasado que conllevaba la separación entre la Iglesia y el Estado sería, a juicio de Guallar, algo *“temerario y peligroso”*.

Según Batllori y Arbeloa⁹¹, la intervención de Guallar formaba parte del plan de actuación parlamentaria diseñado por la jerarquía y su objetivo sería afirmar *“la doctrina católica como tesis de derecho cristiano”* y preparar *“la conciliación apoyado en los textos de las Encíclicas «Inmortale Dei» y «Libertas»”*. Sin embargo, tales encíclicas no aparecen mencionadas en el discurso del canónigo de Zaragoza y tampoco se percibe en él nada que pueda parecer una mano tendida a la conciliación. Como señala Fernando de Meer⁹², Guallar - y también otros diputados católicos- esgrimió en la Cámara un tipo de argumentos en pro de la confesionalidad que *“carecían de sentido para quienes tenían un sentido subjetivo de la religión”*. Y esto, a mi modo de ver, hacía imposible un entendimiento ya de por sí sumamente difícil. Si bien algunas partes de su discurso pueden entenderse como una exposición de la doctrina de la Iglesia en lo referente a las relaciones Iglesia-Estado, su cerrada defensa de la confesionalidad utilizando el argumento de la tradición, al igual que habían hecho los vasconavarros y Molina Nieto, lo sitúan más cerca del integrismo que del posibilismo de la jerarquía. También aparece en su discurso un rechazo de la soberanía popular incompatible con la asunción de los principios democráticos.

En cuanto al sacerdote vasconavarro Pildain, intervino muy brevemente momentos antes de la votación del texto definitivo del artículo para manifestar su oposición al dictamen y afirmar que un artículo de tales características no existía *“en ninguna Constitución del mundo”* excepto la *“monárquica del país más inculto de Europa y cuyo rey se llama Zogú”*⁹³ de la que estaba *“literalmente copiado”*. Provocación innecesaria, pero típica del canónigo vasco, que arrancó aplausos en los diputados de su minoría, y rumores y risas en el resto de la Cámara. El cronista de *El Debate*, Medina Togoires, alabó la salida de tono de Pildain, pero el canónigo vasco no aportó nada al debate y si sirvió de algo fue para irritar a los anticlericales de la izquierda a las puertas del debate sobre el artículo 24, en el que tanto se jugaba la Iglesia.

⁹¹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 366-367.

⁹² MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 172.

⁹³ Se refiere a Albania, país que en aquellos momentos era aliado de la Italia fascista.

El republicano independiente Jerónimo García Gallego habría sido, según el diario de Luis Carreras, el encargado de exponer ante la Cámara *“la doctrina total de la Iglesia en tesis y en hipótesis”* para contrarrestar con una *“breve y discreta intervención”* la mala imagen que de la Iglesia hubiese podido dar *“el extremismo integrista de algún diputado”*⁹⁴.

El canónigo de Burgo de Osma abordó la cuestión de la separación Iglesia-Estado en tres ocasiones: la primera, durante el debate sobre la totalidad del Título I, donde se ubicaba el artículo 3; la segunda, con motivo del debate sobre la totalidad de los artículos religiosos; y la tercera, momentos antes de la votación del artículo 3. Es el contenido de la primera de sus intervenciones el que más se asemeja a una exposición de la doctrina católica sobre las relaciones Iglesia-Estado.

En esta intervención⁹⁵, que no se caracterizó precisamente por su brevedad, hizo una larguísima disquisición sobre las tres interpretaciones que podían darse al principio de separación Iglesia-Estado. La separación podía ser entendida como *“laicismo total”* del Estado, el cual se declaraba *“completamente aconfesional”* y *“oficialmente ateo en sus instituciones públicas”*, pero esto no significaba que *“por razones pragmáticas”* no pudiese proteger *“a una religión determinada”*. La Iglesia, aunque en teoría condenaba *“expresamente”* este tipo de separación, en la práctica, *“ante un estado de cosas que así lo exija y aconseje”*, podía tolerar *“benévolamente”* esta *“situación jurídica”* como mal menor. Podía entenderse también como *“mutua independencia y libertad de cada una de las dos potestades”*, de forma que ninguna de ellas se inmiscuya en las funciones de la otra; y este tipo de separación constituía *“un principio fundamental”* de la doctrina católica y *“una base inconvencible de la civilización cristiana, de la civilización política europea y de la civilización política universal”*. Por último, existía una separación estrictamente económica, con independencia de que *“el Estado sea laico o no lo sea”*, que consistía en no sostener económicamente a la Iglesia. Este tipo de separación, aunque no iba *“contra ninguna verdad dogmática propiamente dicha”*, tampoco era aceptada por los católicos, porque el Estado tenía la obligación *“de proporcionar a la Iglesia los medios necesarios”* para el cumplimiento de sus fines y porque era de justicia que fuesen recompensados *“los grandes servicios que se presten al bien común”*.

En el caso concreto de España, con independencia de la legislación que se aprobase, la separación de la Iglesia y el Estado era, a juicio de García Gallego, imposible, porque no era el

⁹⁴ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M., *Arxiu...*, T. I, p. 367.

⁹⁵ DS nº 37, 11/09/1931, pp. 876-881.

Estado sino la sociedad la que coaccionaba a los no católicos a la hora de manifestar con claridad su falta de creencias. Y puesto que la *“coartación”* venía de la sociedad, sólo de ella podría venir también *“la libertad”*. Tampoco conseguiría la separación evitar o reducir *“las repercusiones del ideario religioso de la masa en la marcha de la política nacional”*, porque *“la religión católica es una civilización”* que *“lo abarca todo”* y *“forzosamente influye en la vida pública”*. En conclusión, la separación Iglesia-Estado no era viable en nuestro país porque no respondía a *“los imperativos de la realidad nacional”*.

Para el cronista parlamentario Fernández Flórez⁹⁶, los argumentos de García Gallego rebosaban una *“simpática ingenuidad de seminario”*. No es de extrañar por tanto que, aunque fuese escuchado con respeto, precisamente por ese *“propósito catequizador”* que tenía su discurso, los argumentos del canónigo de Osma, como señala Fernando de Meer⁹⁷, no lograsen hacer mella en la Cámara.

En su siguiente intervención, durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos⁹⁸, cambió de registro y se dedicó a refutar las razones que en su opinión inducían a los partidos republicanos a reclamar la separación Iglesia-Estado. Si el motivo principal, como él pensaba, era evitar *“la injerencia de los despotismos católicos en el campo de la política nacional”*, el problema no era la Iglesia, sino *“los partidos políticos católicos”* y *“los periódicos políticos católicos”*. Y si lo que se pretendía evitar era que, en virtud de la confesionalidad del Estado, *“la Iglesia gozase de un régimen de privilegio”*, la separación no tenía sentido, porque *“la realidad política”* impedía que los privilegios legales que le reconocían *“el Concordato”* y *“la Constitución”* se tradujesen en ventajas *“en el terreno de la práctica”*. En consecuencia, el beneficio que, *“desde el punto de vista de las izquierdas”*, se obtendrían con la separación sería *“absolutamente inferior”* al esperado, ya que no se perjudicaría a la Iglesia, que ningún beneficio había sacado de la confesionalidad, y, a cambio, se agraviaría e irritaría *“a la conciencia católica nacional”*, alejando *“a muchas masas de la República”*.

Por último, intervino momentos antes de la votación definitiva del artículo para expresar su radical y enérgica oposición al texto⁹⁹; una oposición que derivaba no sólo de sus

⁹⁶ FERNÁNDEZ FLÓREZ, W. *Acotaciones de un oyente*, T. II, P. 62.

⁹⁷ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 117.

⁹⁸ DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1575-1577.

⁹⁹ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1659.

“convicciones profundamente religiosas” sino también del *“sentimiento republicano que informa mi actuación política”*. A juicio del canónigo de Osma:

“Con este artículo 3º, lo queráis o no, dais la sensación ante España entera de que expulsáis del Estado a la religión católica (Denegaciones y protestas); de que expulsáis de las cumbres del Poder público esa fe gloriosa que ha presidido el espiritualismo más grande que ha pasado por Europa y por toda la Historia universal; dais la sensación de que esa Cruz os estorba, de que esa Cruz no es amiga de la República, no es amiga de la libertad”

Por ello él, que había probado antes del advenimiento del régimen republicano y después en las Cortes sus convicciones democráticas y republicanas, quería probar ahora, con su oposición al texto del artículo 3 de la Constitución, que un sacerdote podía ser *“íntegramente católico y fervorosamente demócrata y sinceramente republicano”*.

García Gallego, ciertamente, demostró la sinceridad de su republicanismo al mantener su fidelidad al régimen tras el golpe de Estado de julio del 36. Y tampoco le faltaba razón en algunas cuestiones, como señalar la importancia de la presión social como elemento limitador de la libertad religiosa sancionada por la legislación o el peligro que entrañaba para el régimen no integrar a los católicos. Sin embargo, el tono de sus intervenciones fue haciéndose más agresivo a medida que avanzaba el debate, para acabar situándose en la misma estrategia de confrontación que los sacerdotes agrarios y vasconavarros. Con su oposición al texto del artículo 3, que simplemente establecía el principio de separación, sin prejuzgar la consideración jurídica de la Iglesia en el nuevo régimen ni el tipo de relaciones que en adelante mantendrían la Iglesia católica y el Estado, demostró que, al igual que ellos, era incapaz de asumir la pérdida de la protección estatal y la competencia en un plano de igualdad, más que con otras religiones, con los presupuestos del laicismo.

En lo referente a las relaciones Iglesia-Estado, al igual que en otras muchas cuestiones, como iremos viendo, la posición de García Gallego se diferenciaba poco de la defendida por la minoría agraria, salvo quizás en las formas. Pero una cuestión fundamental le separaba de ellos: la sincera y explícita aceptación del régimen republicano como expresión de la voluntad popular. En consecuencia, a diferencia del resto de los sacerdotes diputados, incluido López-Dóriga que aunque no estaba vinculado a ninguna minoría contaba con las simpatías de los socialistas y radical-socialistas, el sacerdote segoviano desarrolló su labor parlamentaria marginado de todas las opciones políticas de la Cámara e ignorado por todas ellas.

El sacerdote y diputado del partido radical Basilio Álvarez¹⁰⁰ se había manifestado reiteradamente a favor de la separación Iglesia-Estado en la prensa, pero apenas abordó la cuestión en el Parlamento. Sólo hizo una breve referencia a él durante el debate sobre la totalidad de la Constitución, ya que no intervino ni en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos ni sobre el artículo 3.

Tanto en la Cámara como fuera de ella se declaró *“acérrimo defensor de la separación de la Iglesia y del Estado”* en bien de ambas potestades. En lo que respecta a la primera, porque *“el fulgor espiritual de su designio choca evidentemente contra el tono grosero de unos Concordatos”*, cuya negociación implica un *“regateo”* que *“constituye una afrenta”* para una institución *“que es todo espiritualidad”*; porque con la separación se suprimirían las regalías del Estado que quebrantaban *“la disciplina eclesiástica”*, a veces hasta rondar *“la simonía”*, al propiciar el ascenso en la carrera eclesiástica de clérigos cuyo único mérito era *“el bandazo político que les encumbró”*; y, por último, porque haría que los párrocos recuperasen los *“viejos prestigios”*, al no ser vistos ya por los fieles como *“funcionarios”*, sino como *“ministros buenos y sencillos, que vivirán del aliento de su generosidad”*. Por lo que respecta al Estado, porque *“debe extender su fulgor y su amparo a todos los ciudadanos por igual”* y no podía *“ante lo heterogéneo de las inquietudes, determinarse a seguir un camino sin que los olvidados no se crean escarnecidos”*; y, en segundo lugar, porque los sentimientos religiosos *“no entran en la esfera de su jurisdicción”*.

Pero por lo que se refiere en concreto al artículo 3, se mostró partidario de su eliminación, porque *“con no decir nada, lo decíais todo y no ofendíais a nadie”* y, a su juicio, *“la Religión, ese sentimiento inmortal, bien merecía, por lo menos, el homenaje de vuestro silencio”*.

Pese a su firme, a la par que barroca, defensa de la separación Iglesia-Estado, a la hora de la verdad Basilio Álvarez no sólo secundó las iniciativas tendentes a la supresión del artículo, lo cual hubiese estado en consonancia con sus manifestaciones, sino también las que tenían como propósito el mantenimiento de la confesionalidad o la negociación de un nuevo concordato, entrando en flagrante contradicción con sus afirmaciones teóricas y distanciándose de la postura mantenida por el partido al que pertenecía; para finalmente abstenerse cuando tuvo lugar la votación definitiva del artículo. Esta incoherencia entre la

¹⁰⁰ DS nº 29, 28/08/1931, pp. 670-671; *Nuevo Mundo*, Madrid, 29/05/1931.

teoría y la práctica será una constante en la actuación parlamentaria de Basilio Álvarez. Pudo deberse a que en último término la solidaridad sacerdotal se impuso a la coherencia ideológica, pero me inclino más a pensar que fue fruto en mayor medida de una estrategia tendente a evitar las sanciones canónicas que habrían acompañado un apoyo explícito del artículo 3. La abstención será siempre la vía de escape que el sacerdote gallego utilizará cuando la dinámica parlamentaria le sitúe en una situación en que la lealtad a la Iglesia entre en conflicto con sus ideas y lealtades políticas.

3.1.2 La disidencia de Luis López-Dóriga

Capítulo aparte merece la actitud del deán de Granada, Luis López-Dóriga, no sólo porque disintió abiertamente de las tesis mantenidas por el resto de los sacerdotes diputados y de las minorías católicas, sino también por las consecuencias canónicas que se derivaron de su actitud. En una breve y contundente intervención¹⁰¹, la primera de este sacerdote en la Cámara, pocos momentos antes de que se produjese la votación definitiva del artículo e inmediatamente antes de la de García Gallego, explicó los motivos por los que iba a votar a favor del artículo 3.

Entendía el deán granadino, y en esto coincidía con lo manifestado por otros sacerdotes, que *“en las democracias verdaderas”* la característica fundamental de las buenas leyes era *“ser expresión jurídica de la realidad social”*; y la función del legislador, en consecuencia, no consistía en *“hacer la realidad social, ni tampoco en reformarla”*, sino únicamente en expresar jurídicamente dicha realidad. Él, en su condición de diputado, se consideraba, ante todo, un *“legislador”* y, en consecuencia, estimaba su deber *“procurar, en cuanto esté de mi parte”*, que la legislación fuese *“el más fiel reflejo de las exigencias sociales, mirando, sobre todo, el bien de mi patria”*. Si con algún aspecto de la realidad no estaba conforme, intentaría cambiarlo *“fuera del Parlamento”*. Pero dentro de él:

¹⁰¹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1658-1659. Lo que no ha sido posible saber es la postura de López-Dóriga ante las diferentes enmiendas presentadas, ya que las votaciones no fueron nominales y sólo constan los nombres de aquellos diputados que pidieron a la presidencia de la Cámara que quedase reflejado en el Diario de Sesiones su voto.

“Como miembro del Parlamento español, yo no daré jamás mi voto para la aprobación de nada que, según mi leal saber y entender, represente un falseamiento de la sociedad española; y, en cambio, tened la seguridad de que lo daré siempre para todo aquello que exprese con verdad esa misma realidad”

Sin embargo, la percepción que López-Dóriga tenía de la realidad española y las consecuencias que extraía de ella eran radicalmente opuestas a las del resto de los diputados sacerdotes, a excepción quizás de Basilio Álvarez:

“La realidad social de España exige la neutralidad respetuosa del Estado en materia religiosa, porque España es, desde el punto de vista religioso, una sociedad mixta de católicos y de otros elementos muy calificados que no lo son, y el Estado, que es de todos y para todos, en esta clase de sociedades mixtas precisa que se mantenga neutral, porque las creencias religiosas, porque el espíritu religioso, son de tal índole, que no se pueden imponer a nadie por la fuerza, y las leyes del Estado deben obligar a todos por igual”

Convencido de que el texto del artículo tercero reflejaba perfectamente esa neutralidad del Estado en materia religiosa, él votaría a favor de su aprobación, satisfaciendo asimismo con ello *“las ansias de concordia, de paz y de amor de mi alma”*.

A diferencia de los demás sacerdotes diputados, López-Dóriga basó su argumentación en principios profundamente democráticos: la libertad de conciencia y la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley; y situó en un plano de igualdad ideológica a católicos y no creyentes, poniendo el dedo en la llaga de la auténtica división de la sociedad española, obviada hasta entonces por los diputados católicos, que no era tanto la existencia de otras confesiones religiosas sino la de un número creciente de ciudadanos que no profesaban ninguna religión. Pero había una discrepancia más profunda y era precisamente que aquellos se veían a sí mismos como sacerdotes diputados, es decir, con la función primordial de defender los intereses de la Iglesia que, por otro lado, identificaban con los intereses de la nación, y seguían mostrándose reticentes, cuando no francamente hostiles, a la asunción de los principios democráticos. Esta caracterización afecta sobre todo a los sacerdotes agrarios y vasconavarros y menos a García Gallego y Basilio Álvarez. Al primero se le puede aplicar el calificativo de sacerdote diputado, pero sus convicciones democráticas parecen fuera de duda; y en el caso del segundo ya comentamos antes que su actitud contradictoria parece derivar más de una estrategia destinada a evitar las sanciones canónicas que a un déficit de

convicciones democráticas o a una sacralización de su función legisladora como la que caracterizó a los demás sacerdotes diputados. Aunque en el aspecto de la secularización de la actividad parlamentaria Basilio Álvarez sería el más cercano a López-Dóriga, éste fue mucho más coherente con sus afirmaciones teóricas. El deán granadino se consideraba un diputado sacerdote, cuya función era legislar en primer lugar en beneficio del conjunto de la nación, relegando a un segundo plano su condición sacerdotal, y como tal actuó en el Parlamento, poniendo de manifiesto su plena interiorización de los valores democráticos y su propósito de llevar la aplicación de tales principios hasta sus últimas consecuencias.

Su situación no era fácil ni cómoda. Era totalmente consciente de que se encontraba en una situación sumamente difícil. De ahí su interés en sentar los principios de su actuación parlamentaria, en un vano intento de evitar la sanción canónica.

Las manifestaciones de López-Dóriga a favor de la separación Iglesia-Estado fueron recibidas con aplausos por la mayoría de la Cámara y con alabanzas por la prensa republicana. En los medios católicos, en cambio, causaron estupor y escándalo¹⁰². Pero aunque se lamentasen de que hubiese votado a favor de un texto que consideraban “sectario”, no les sorprendió excesivamente, ya que con anterioridad, por más que no hubiese hablado en la Cámara, había demostrado con sus votos su coincidencia con la izquierda republicana y los socialistas y su alejamiento de las tesis defendidas por las minorías católicas. Aunque no se advirtiese en él “ningún signo de batalla interior”, el cronista parlamentario Medina Togores se mostró convencido de que cosas como esta “no se hacen impunemente”.

Efectivamente, la jerarquía eclesiástica no permitió que la disensión de López-Dóriga quedase impune. Al día siguiente de la aprobación del artículo 3, en su informe a la Santa Sede Tedeschini dio cuenta del voto favorable de López-Dóriga y sugirió a la Secretaría de Estado la conveniencia de que la Sagrada Congregación del Concilio tomase cartas en el asunto¹⁰³. Pero antes de que aquella tomara medidas, el voto en favor del artículo 43 de la Constitución, relativo al matrimonio, y sus manifestaciones en la Cámara a favor del divorcio colmaron la

¹⁰² *Diario Montañés*, Santander, 14/10/1931; MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, p. 95.

¹⁰³ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 14/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 367.

paciencia del vicario capitular de Granada, quien le conminó a retractarse, amenazándole en caso contrario con la suspensión “a divinis”¹⁰⁴.

López-Dóriga, en su contestación a la amonestación, que dio a conocer a la prensa¹⁰⁵, manifestó su firme convicción de haber defendido en la Cámara postulados “del todo ortodoxos” y fundamentados en “los principios de la sociología cristiana” en todas aquellas cuestiones que “pudieran rozarse con el dogma, la moral o la disciplina”. Por lo que respecta a la separación Iglesia-Estado, se reafirmó en los argumentos ya esgrimidos durante su intervención parlamentaria, que él entendía perfectamente acordes con la doctrina cristiana: “las Constituciones de los pueblos deben adaptarse a la realidad social” y España era “una sociedad mixta de católicos y acatólicos” en la que resultaba “imposible” el establecimiento práctico del “catolicismo social del Estado”, por lo que “empeñarse en ello originaría mayores males”. Así pues, entendía que la separación entre la Iglesia y el Estado “se puede y hasta se debe aceptar prácticamente cuando la realidad social presenta los caracteres de la actual realidad española”.

Estas afirmaciones fueron duramente criticadas por el órgano oficioso de la jerarquía eclesiástica, el diario *El Debate*¹⁰⁶, para quien no se podía equiparar el número de católicos y de no católicos. Pero, aunque fuese equiparable, lo dicho por López-Dóriga constituía un “arma entregada por un sacerdote en manos de los enemigos de la Iglesia [...] y nunca podría justificarse que un sacerdote católico viniese así a facilitar una política sectaria”.

Ante la ausencia de retractación, el deán granadino fue suspendido el 14 de noviembre de 1931¹⁰⁷ y, finalmente, excomulgado el 27 de enero de 1933¹⁰⁸. Él, sin embargo, siguió convencido de que su apoyo a la separación Iglesia-Estado era perfectamente compatible con

¹⁰⁴ *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Granada* (en adelante BOEAG), Tomo LXXXVI, nº 3490, 29/10/1931, p.759; y carta de Tedeschini a Pacelli, 4/11/1931, en CARCEL ORTÍ, V. (ed) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 465-466.

¹⁰⁵ *El Defensor de Granada*, 6/11/1931; *Diario Montañés*, Santander, 6/11/1931.

¹⁰⁶ *El Debate*, Madrid, 7/11/1931, reproducido en GARCÍA ESCUDERO, J. M. *El pensamiento de “El Debate”*. *Un diario católico en la crisis de España (1911-1936)*, BAC, Madrid, 1983, p. 339.

¹⁰⁷ BOEAG, Tomo LXXXVI, nº 3492, 30/11/1931, p.786.

¹⁰⁸ Archivo Catedralicio de Granada, Actas Capitulares (en adelante ACG, AC) 1931-1938, libro 80, pp. 126-130

la ortodoxia católica, dadas las circunstancias del país. Y así se lo reiteró al nuncio Tedeschini¹⁰⁹:

“El criterio concreto de tolerancia política que inspiró mi intervención parlamentaria fue: el régimen de unión entre la Iglesia y el Estado en absoluto es preferible al de separación. Esta sólo se puede tolerar por razón de particulares circunstancias en sociedades mixtas de católicos y acatólicos en que el gran número de estos o su calidad hagan imposible el catolicismo social del Estado o lo convierte en ocasión de mayores males.

Mi observación, que quise fuese imparcial, de la situación de España en aquél tiempo me indujo a creer firmemente que mi Patria, por efecto de una porción de causas independientes de mi querer, se encontraba en dicho caso.

En este sentido, expliqué, con toda la discreción de que fui capaz, mi voto favorable únicamente a la separación, no a la oposición, de la Iglesia y del Estado”

Esta justificación en base a la doctrina católica de la tesis y la hipótesis, tan diferente del lenguaje jurídico-político que utilizaba en la Cámara para dirigirse a los diputados, hay que enmarcarlo dentro de los intentos de López-Dóriga por conseguir que le fuese levantada la excomunión; y pone de relieve lo sumamente difícil que resultaba mantenerse dentro de los estrechos límites que marcaba la ortodoxia de su tiempo a quienes como él tenían un concepto de la Iglesia y del modo en que ésta debía insertarse en la sociedad tan diferente del de la Iglesia jerárquica. Sus argumentos no lograron convencer a la Santa Sede y la excomunión no le fue retirada.

¹⁰⁹ Carta de Luis López-Dóriga a Tedeschini, 7/03/1935, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 397.

3.2 Separación sí, pero ¿qué separación?: el debate parlamentario del artículo 24

Puesto que el artículo 3 se limitó a sancionar el principio de separación Iglesia-Estado, sin más, quedaba pendiente lo más complicado: establecer los términos de la separación. Esto incluía cuestiones tan fundamentales como si la separación entrañaría un régimen de independencia entre ambas potestades o de subordinación de la Iglesia al Estado; si existiría o no un reconocimiento explícito de la personalidad jurídica de la Iglesia; y si la concreción legal de la separación se realizaría de forma unilateral o sería fruto de una negociación con la Santa Sede. Cuestiones en las que existían profundas discrepancias entre los integrantes de la coalición y que fueron abordados durante el debate del artículo 24.

Seguramente porque era consciente de esta división, la jerarquía optó por dar la batalla en el terreno táctico y no en el de los principios. Así, las enmiendas diseñadas por Luis Carreras, partiendo de la aceptación del principio de separación Iglesia-Estado, contemplaban siempre algún tipo de reconocimiento jurídico de la Iglesia y de acuerdo entre el Estado y la Santa Sede.

El texto del artículo 24 dedicaba su primer párrafo a las confesiones religiosas, estableciendo la consideración jurídica que recibirían en el nuevo Estado. En el primer dictamen elaborado por la Comisión de Constitución *“todas las confesiones religiosas”* eran *“consideradas como Asociaciones sometidas a las leyes generales del país”*. Para el nuncio Tedeschini reducir la Iglesia *“alla semplice condizione di una qualsiasi società industriale, letteraria o a un sindacato”*, resultaba *“erroneo”* e inadmisibile porque iba en contra de la doctrina católica¹¹⁰. Lo mismo opinaban los prelados de la provincia eclesiástica de Sevilla, quienes enviaron un mensaje a las Cortes en el que, entre otras cosas, se lamentaban de que el proyecto de Constitución lesionase los *“fundamentales y esenciales derechos”* de la Iglesia católica *“en su misma personalidad jurídica”*, desconociendo su carácter de *“sociedad*

¹¹⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 58

necesaria, sobrenatural, universal, suprema en su orden y esfera propia” y equiparándola con asociaciones cuyos fines eran exclusivamente temporales¹¹¹

Una segunda redacción rectificará este tratamiento igualatorio que tanto molestaba a la Iglesia, al someter las confesiones religiosas a *“a una ley especial”*. Esta nueva redacción, que fue la que llegó a la Cámara, sin duda otorgaba a las Iglesias una consideración especial, diferenciándolas de las asociaciones no religiosas, y, en principio no entrañaba en si misma ninguna concepción negativa del hecho religioso.

Pero la jerarquía eclesiástica y la mayoría de los católicos pensaban de modo diferente. Temían, y tenían motivos para ello, que esa ley especial entrañase una subordinación de la Iglesia al Estado. Por este motivo se volcaron en intentar que el texto incluyese algún tipo de garantía de su independencia futura, ya fuese por medio del reconocimiento de su personalidad jurídica o del compromiso de negociar con la Santa Sede los términos de la separación

3.2.1 Separación unilateral/separación concordada

En este aspecto, las tres enmiendas elaboradas por Luis Carreras como parte del plan de actuación parlamentaria diseñado por Vidal i Barraquer y el ala posibilista del episcopado, planteaban la negociación de un concordato o, al menos, de un *“modus vivendi”*, como vía de regulación de la nueva *“situación jurídica”* de la Iglesia y del tipo de relaciones que en adelante mantendrían el poder político y la Iglesia católica¹¹². La apuesta por la separación concordada explica también la insistencia de las minorías católicas en impedir que la Constitución impusiese una neutralidad que actuaría como límite a la hora de unas futuras negociaciones concordatarias.

La fórmula *“de máxima transigencia por parte de los católicos”* preparada por los colaboradores de Vidal i Barraquer incluía también la negociación concordataria. En realidad

¹¹¹ Mensaje de la provincia eclesiástica de Sevilla, 4/09/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 225-228.

¹¹² Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22(¿)/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 256. Las enmiendas de Carreras no llegaron a ser presentadas en la Cámara por ningún diputado.

el equipo del arzobispo de Tarragona había elaborado en relación con esta cuestión dos textos de fondo muy diferente, el más flexible estaba previsto que lo defendiese en la Cámara el diputado catalán Amadeo Hurtado¹¹³, quien finalmente renunció a hacerlo por considerar que no tenía ninguna posibilidad de triunfar. Esta enmienda en su primer párrafo afirmaba “*No existe religión oficial*” y dedicaba el último a la negociación concordataria, estableciendo que las relaciones entre la Iglesia y el Estado “*podrán ser reguladas por medio de convención con la Santa Sede*”, que debería ser “*autorizada y ratificada por el Parlamento*”, quedando el Estado en libertad para dictar “*sus normas con arreglo a este artículo de la Constitución*”, en caso de que el acuerdo no fuese posible¹¹⁴.

El segundo texto del equipo de Vidal, el menos transigente, fue recogido en una enmienda¹¹⁵ encabezada por Oreja Elósegui¹¹⁶ y suscrita por diputados agrarios y vasconavarros, entre ellos los sacerdotes Guallar y Gómez Rojí. En él, partiendo al igual que en el anterior de una situación de “*separación del Estado*”, el posibilismo de la negociación concordataria se transformaba en obligación y se omitía cualquier garantía democrática o de resguardo de la soberanía del Estado en caso de un fracaso de las negociaciones. La enmienda de todos modos no llegó a ser discutida porque erróneamente se había presentado al artículo 27 y no al 24.

Otras enmiendas y votos particulares redactados por las minorías católicas en el mismo sentido de reclamar la negociación concordataria sí llegaron al Parlamento. Los miembros de

¹¹³ Amadeo Hurtado Miró (1875-1950), abogado, político y periodista. Republicano y catalanista. En 1929 fundó el semanario *Mirador*. En 1931 fue nombrado consejero de la Generalitat. Fue elegido diputado por la Esquerra, partido que abandonó en 1933 para integrarse en Acción Catalana Republicana. Mantuvo estrechas relaciones con Maciá y con Alcalá-Zamora. PUIG ROVIRA, F. X. “Amadeu Hurtado, jurista (Vilanova, 1875-Barcelona, 1950), en *Miscel·lània penedevenc* 18, 1994, pp. 453-482.

¹¹⁴ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16/10/1931, y anexo B a la misma carta, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 387 y 403-404, respectivamente.

¹¹⁵ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 3; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 403. Decía así: “*Las relaciones que, dentro de régimen de separación, debe sostener la Iglesia católica y sus instituciones con el Estado, así como los derechos de las mismas, serán reguladas por medio de un convenio con la Santa Sede*”.

¹¹⁶ Marcelino Oreja Elósegui (1891-1934), abogado, empresario y político tradicionalista. Miembro de Acción Católica y de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Gerente de *El Debate* durante la Dictadura de Primo de Rivera. Elegido diputado por Vizcaya dentro de la candidatura católica pro estatuto vasco. Fue asesinado en Mondragón durante la Revolución de Octubre de 1934. AROZAMENA AYALA, A. “Marcelino Oreja Elósegui”, en *Enciclopedia Auñamendi* [en línea], <http://www.euskomedia.org/aunamendi>.

la Comisión de Constitución Gil Robles y Leizaola presentaron un voto particular¹¹⁷ en el que planteaban que *“las relaciones del Estado con la Iglesia católica, religión profesada por la mayoría de los españoles, se regularán por medio de un Concordato con la Santa Sede”*. En el preámbulo justificaban la imposición de la negociación en base a que *“la política”* no podía *“desconocer la realidad social”*, y esta realidad era *“que la religión Católica tiene un predominio decisivo en la conciencia de la inmensa mayoría de los españoles”*. Por este motivo, existían *“vínculos y relaciones jurídicas consolidadas a través de los siglos”* que el propio Estado había *“sancionado y reconocido”* y, en consecuencia, estaba *“obligado a respetar”*. El vasconavarro Leizaola fue el encargado de defenderlo, pero centró su intervención en las órdenes religiosas sin mencionar para nada la negociación concordataria, quizás porque el objetivo fundamental del voto particular era garantizar su supervivencia, ya que la Santa Sede nunca aceptaría un acuerdo que contemplase su disolución. La propuesta de Gil Robles y Leizaola fue desechada en votación ordinaria, por lo que no es posible conocer los apoyos con que contó¹¹⁸.

El sacerdote Santiago Guallar presentó una enmienda que en el fondo tenía el mismo objetivo que el anterior voto particular, pero expresado de una forma más evidente, de poner a resguardo de la disolución a las órdenes religiosas, pero también evitar la supresión del presupuesto de culto y clero, al dejar supeditada cualquier decisión al respecto a una futura negociación con la Iglesia que, sin embargo en este caso no tenía por qué adoptar la forma de un concordato: *“Todo lo concerniente al culto y a las Congregaciones religiosas se regirá por leyes o estatutos especiales acordados entre el Estado y la Iglesia católica”*¹¹⁹. No fue Guallar quien lo defendió sino su compañero de minoría Lamamié de Clairac¹²⁰, quien dejó claro que el objetivo de la enmienda era el arriba indicado y dedicó su discurso a la defensa de las órdenes religiosas. La enmienda, rechazada por la Cámara en votación nominal, contó sólo con el apoyo de los diputados agrarios y vasconavarros y algunos progresistas y galleguistas

¹¹⁷ DS nº 25, 21/08/1931, Apéndice 8.

¹¹⁸ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1675-1679.

¹¹⁹ DS nº 44, 24/09/1931, Apéndice 2.

¹²⁰ José María Lamamié de Clairac y de la Colina (1887-1956), abogado, terrateniente y político carlista. Salmantino. Secretario de la Confederación Católica Agraria. En 1930 fundó Acción Castellana, un partido católico antiliberal que se acabará integrando en Acción Nacional, la cual utilizó su infraestructura para la campaña electoral de junio de 1931. ROBLEDOS, R. y ESPINOZA, L. E. *“¡El campo en pie!”*. Política y reforma agraria”, en ROBLEDOS HERNÁNDEZ, R. (coord.) *Esta salvaje pesadilla: Salamanca en la Guerra Civil Española*, Crítica, Barcelona, 2007, pp. 3-52.

aislados. En cuanto a los sacerdotes, todos votaron a favor de la enmienda, excepto López-Dóriga que se abstuvo¹²¹.

Otros sacerdotes agrarios defendieron también en sus intervenciones la vía concordataria. Molina Nietoreclamó, durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos el *“reconocimiento del derecho concordatario”* vigente hasta la llegada de la República, porque un concordato no podía romperse *“por la voluntad de una de las partes”*, o, como alternativa, *“la renovación del mismo”*¹²². Pero fue Gómez Rojí quien dedicó más tiempo en sus intervenciones a la cuestión concordataria. Ya en el debate sobre la totalidad de la Constitución había propuesto a la Cámara que se inclinase por llegar *“a un acuerdo como merece la Iglesia, como merece la Iglesia de España”*, la cual no se negaría a aceptar *“una vigilancia de acuerdo mutuo, una vigilancia cordial”*¹²³. Insistió de nuevo en ello durante el debate del artículo 24, como medio para llevar a cabo una separación amistosa, *“pacífica y tranquila”* entre dos *“sociedades independientes cada una para su fin”*. Al igual que Molina Nieto, consideraba que no se podía dar por caducado el Concordato únicamente por haberse producido un cambio de régimen, sino que *“permanece mientras no se traigan aquí razones más poderosas en contra”*. Pero se mostró convencido de que la Iglesia, que *“generalmente”* se atenia *“a los dictámenes del Derecho público”*, si se le probaba *“que verdaderamente, como creo, las condiciones del Derecho público internacional, y por ende del nacional, han cambiado”*, no se negaría a acomodarse *“a los dictámenes hoy reinantes”* en lo referente a las cuestiones mixtas. Aprovechó también su intervención para lamentarse del poco sosiego con que se estaban debatiendo los artículos religiosos en particular y la Constitución en general; así como de los *“terribles juicios contra la Iglesia”* que las minorías católicas habían tenido que escuchar en la Cámara¹²⁴.

La convicción demostrada por Gómez Rojí en cuanto a la disposición de la Iglesia a negociar un nuevo concordato que modificase sustancialmente su estatus induce a pensar que pudiese haber sido elegido por la jerarquía como portavoz de una nueva propuesta de transacción de última hora.

¹²¹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1685-1687.

¹²² DS nº 53, 9/10/1931, p. 1552.

¹²³ DS nº 33, 4/09/1931, p. 770.

¹²⁴ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1697-1699.

El presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora¹²⁵, por su parte, se mostró partidario de no cerrar la puerta a la negociación, pero tampoco imponerla. Consideraba que para defender el “derecho del Estado, de la libertad y de la seguridad de la República” era preciso establecer “una norma para la actividad de la Iglesia”. Pero, si ésta mostraba una actitud abierta y comprensiva, era preferible que dicha norma fuese fruto de una negociación con la Santa Sede. De este modo se evitaría un enfrentamiento que podría llegar a paralizar “la vida política del Estado” en perjuicio de “necesidades de más enjundia”. El convenio resultante de la negociación debería ser “autorizado” y “ratificado” por el Parlamento, quien también podría denunciarlo. Pero consideraba más prudente que la Constitución no prejuzgase la cuestión para evitar que, en caso de “intransigencia de la Iglesia”, el Estado se viese “sometido a la precisión de someterse a la Iglesia” si aquella imponía la vía concordataria; o que se acabase negociando a espaldas del Parlamento, si la prohibía. La tesis defendida por el presidente del Gobierno tiene un notable paralelismo con los puntos que se contemplaban en la enmienda del equipo de Vidal i Barraquer que debería haber defendido Amadeo Hurtado.

El diario dirigido por el canónigo Arboleya, dedicó su editorial del día 11 a alabar el discurso de Alcalá-Zamora. A su entender, el presidente del Gobierno “estuvo soberanamente elocuente”, “admirable de forma” y “lleno de emoción sincera y rebosante de lógica aplastante”. Con su intervención, el debate, “que había descendido tanto”, consiguió recobrar “la majestad”¹²⁶.

Los federales¹²⁷ y sus compañeros de la minoría progresista se identificaron con la tesis defendida por el presidente del Gobierno. Mientras que los radicales, cuyo líder se había mostrado partidario de la negociación en sus intervenciones extra parlamentarias y en el transcurso de las negociaciones con la Iglesia, no abordaron la cuestión en el Parlamento.

Sin embargo, el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos¹²⁸, en su discurso de apertura del debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, había rechazado de plano la vía

¹²⁵ DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1608-1610.

¹²⁶ *El Carbayón*, Oviedo, 11/10/1931.

¹²⁷ Intervención de Franchy Roca, DS nº 54, 10/10/1931.

¹²⁸ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1520-1526.

concordataria y defendido que debía ser el Estado quien definiese *“unilateralmente la posición jurídica de la Iglesia”*. Pero se mostró partidario de que una vez hecho eso, por *“un interés de índole cultural”* y *“por exigencias de carácter político que sería pueril desconocer”*, se negociase, no un concordato, pero sí un *“modus vivendi”* con la Iglesia.

En opinión de Zabalza Bas¹²⁹, la afirmación de la plena autonomía de las Cortes para tomar decisiones en el terreno de las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico, transformando el *“término relaciones Iglesia-Estado”* en *“relaciones Estado-Iglesia”*, ponía en evidencia la *“visión absolutamente actual de lo que de hecho es, o debería ser, el Derecho Eclesiástico del Estado en una democracia moderna”* de Fernando de los Ríos. Aunque hoy tales planteamientos *“serían contemplados simplemente como una fórmula más de las muchas que existen y utilizan los Estados para relacionarse con la Iglesia”*, en la España de 1931 *“resultaron ser revolucionarios”* e *“incluso ofensivos para la jerarquía eclesiástica y para amplios sectores de la población católica”*.

Sánchez Albornoz¹³⁰, en cambio, considera a posteriori que la *“tajante”* separación Iglesia-Estado defendida por Fernando de los Ríos era una *“tesis teóricamente perfecta pero tácticamente equivocada”* que influyó de forma determinante en la redacción del artículo 24.

De todos modos, de los Ríos no defendió más que su postura personal como ministro de Justicia, no la de su partido¹³¹. De hecho, según Azaña¹³², *“los socialistas no querían dejarle hablar”* porque sabían que discrepaba de algunos aspectos del artículo defendidos por la minoría y sólo accedieron a que interviniese en el debate *“a condición de que se limitase a «informar»”*. Pero lo que dijo, según su compañero de partido Vidarte, no *“satisfizo”* a la minoría socialista, porque entendieron que estaba planteando una fórmula de conciliación que *“dejase aplazado el problema religioso para una ley especial”* y ellos querían que quedase todo bien atado en el texto constitucional. Sin embargo, los socialistas, por boca de Jiménez de Asúa¹³³, no se manifestaron totalmente cerrados a la posibilidad de establecer un pacto con la Iglesia en forma de *“modus vivendi”*, como había sugerido de los Ríos. Pero sólo

¹²⁹ ZABALZA BAS, I. “Influencia de la constitución de Weimar...”, pp. 132-135 y 139.

¹³⁰ SÁNCHEZ ALBORNOZ *De mi anecdotario político*, Losada, Buenos Aires, 1972, p. 86.

¹³¹ ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos...*, pp. 323-324.

¹³² AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 213.

¹³³ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1664.

admitían la firma de algún tipo de acuerdo tras varios años de vigencia de la separación Iglesia-Estado, como había sucedido en Francia donde la ley de separación entró en vigor en 1905 y el “modus vivendi” no se firmó hasta 1924.

En la misma línea que el ministro de Justicia, el diputado de Acción Republicana Ramos, con el visto bueno de Azaña, elaboró una enmienda en la que se planteaba el establecimiento unilateral, por parte del Parlamento, del régimen jurídico de la Iglesia católica, pero no cerraba el camino a un acuerdo posterior con la Santa Sede¹³⁴. Y esta misma tesis fue defendida por el ministro de la Guerra en su famoso discurso del día 13 de octubre¹³⁵.

La tesis de la separación unilateral sin cerrar la puerta a una negociación a posteriori con la Iglesia, defendida por la mayoría de los grupos de la Cámara, fue la que triunfó. Así pues, el artículo 24 -26 del texto definitivo- no incluyó en su redacción ninguna mención a la negociación concordataria, pero tampoco la vetó¹³⁶. Sin embargo, como la negociación sería posterior al diseño unilateral por parte del Estado de un régimen jurídico para las confesiones religiosas, de él dependería en última instancia que fuese posible o no alcanzar algún tipo de acuerdo con la Iglesia católica. Y dadas las restricciones a la actividad de la Iglesia que impuso la Constitución, el margen de maniobra para una negociación, en la práctica, era casi nulo.

Todos los sacerdotes diputados, excepto López-Dóriga, apoyaron la enmienda de Guallar para que la regulación del presupuesto de culto y clero y de las órdenes religiosas se realizase por medio de una negociación con la Iglesia; y es lógico pensar que esos mismos sacerdotes eran partidarios de la negociación de un concordato, aunque sólo Guallar, Molina Nieto y Gómez Rojí se manifestaron abiertamente en la Cámara en este sentido. La posición de Basilio Álvarez, de nuevo, resulta contradictoria, ya que tras haberse manifestado en contra de los concordatos, calificándolos de “regateo” impropio de una institución espiritual como era la Iglesia, apoyó la enmienda de Guallar que, como cualquier negociación,

¹³⁴ “Un estatuto, votado como complemento de esta Constitución, establecerá el régimen aplicable a la Iglesia Católica y sus ministros”. DS nº 50, 16/10/1931, Apéndice 12.

¹³⁵ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1667-1669

¹³⁶ El texto definitivo del primer párrafo del artículo 24 decía: “Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial”.

conllevaría ese “regateo” que el sacerdote gallego rechazaba. López-Dóriga fue de nuevo el único disidente, al abstenerse en la votación de la enmienda de Guallar, pero no sabemos realmente cual era su postura ante la negociación concordataria, ya que no hizo ninguna declaración en la Cámara ni fuera de ella sobre esta cuestión.

3.2.2 El reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia

Para la Iglesia el reconocimiento de su personalidad jurídica constituía una cuestión de primer orden y había sido una reivindicación recurrente de la Santa Sede en el transcurso de las negociaciones entre la jerarquía y el Gobierno. De ahí que dos de las enmiendas elaboradas por el sacerdote Luis Carreras incluyesen, tras la afirmación de la neutralidad del Estado, un segundo párrafo en el que se hacía mención expresa de la Iglesia católica. En una de ellas se planteaba el reconocimiento de la Iglesia como Corporación de Derecho Público; y en la otra un reconocimiento basado en su “*efectiva importancia social*”¹³⁷. Resulta cuanto menos curioso que la Iglesia, que tanto había denostado la figura de la Corporación de Derecho Público y a su propulsor, el sacerdote Romero Otazo, cuando se hizo público el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, se mostrase ahora deseosa de ser considerada como tal. Es una demostración de que Romero Otazo fue más clarividente que la jerarquía en cuanto al modo más adecuado de afrontar la nueva realidad derivada del cambio de régimen.

Sin embargo, en la enmienda de máxima transacción redactada por el equipo de Vidal i Barraquer y destinada a ser defendida por Amadeo Hurtado, no se hablaba de la Corporación de Derecho Público, sino del reconocimiento de la “*plena personalidad jurídica*” de la Iglesia católica “*en todo cuanto se refiere a sus fines propios*”; reconocimiento que se haría extensivo a “*las demás confesiones religiosas que, por su organización y número de adeptos, ofrezcan garantías de estabilidad*”, reproduciendo en este último aspecto el artículo 8 del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora¹³⁸. Como ya dijimos en el apartado anterior, la enmienda no llegó a ser presentada.

¹³⁷ Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22(¿)/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 256. Las enmiendas de Carreras no llegaron a ser presentadas en la Cámara por ningún diputado.

¹³⁸ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16/10/1931, y anexo B a la misma carta, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 386 y 403-404, respectivamente.

Sí aparecía en cambio la Corporación de Derecho Público, aunque sin nombrarla expresamente, en la otra enmienda de máximos redactada por el equipo de Vidal, la presentada por el vasconavarro Oreja Elósegui con el apoyo de los sacerdotes Guallar y Gómez Rojí, de la que también hablamos en el apartado anterior¹³⁹. En este caso se utilizan dos amplios párrafos para definir la situación jurídica de la Iglesia en el nuevo régimen:

“Las confesiones religiosas actuarán libremente en régimen de separación del Estado, como entidades morales, con arreglo a sus características y régimen propio, y podrán admitir y excluir libremente a sus fieles o adeptos sin intervención del Poder público. El Estado garantizará la posibilidad de consecución de sus fines religiosos en el territorio español dentro de los límites de la Constitución y las leyes.

La Iglesia católica y las confesiones que en lo sucesivo obtuvieren tal declaración por parte del Estado, serán consideradas de derecho público con plena personalidad jurídica. Esta declaración implica el reconocimiento de la confesión religiosa, en cuanto se refiere a la consecución de sus fines peculiares”

Como señala Fernando de Meer¹⁴⁰, *“la enmienda parecía más una lección de teología que un texto constitucional”*. Con ella, en opinión de este mismo autor, se pretendía que quedasen definidos *“los rasgos esenciales de la personalidad jurídica de la Iglesia”* en el texto constitucional, su *“capacidad de ser sujeto de derechos y obligaciones dentro del ordenamiento jurídico”*, reflejando una *“concepción de la Iglesia como persona moral soberana”*. Esta enmienda, como ya dijimos, no llegó a ser debatida por haberse presentado erróneamente al artículo 27 en vez de al 24.

¹³⁹ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 3. En el Arxiu Vidal i Barraquer aparece otra enmienda casi idéntica pero con una modificación en el final del segundo párrafo, donde dice lo siguiente: *“Esta declaración implica, dentro del régimen de separación, el reconocimiento de la confesión religiosa, de sus entidades jerárquicas y régimen propio sin necesidad de previa inscripción como institución de derecho público”*. Y otras dos, diferentes de la anterior en su redacción, pero muy parecidas entre si. La primera decía *“El Estado reconoce a las Iglesias, representadas por sus legítimas autoridades jerárquicas, personalidad jurídica. Aquellas se regirán por su interno derecho disciplinario sin otras limitaciones que las establecidas en la Constitución y leyes complementarias”*. Y la segunda: *“Las Iglesias tendrán la consideración de personas jurídicas con el respeto consiguiente a su interno derecho disciplinario y jerarquías, sin otra limitación que las normas de derecho público establecidas en la Constitución y leyes complementarias”*. Esta multiplicidad de enmiendas redactadas por el equipo de Vidal i Barraquer respondía al deseo del arzobispo de Tarragona de estar preparado *“para todas las contingencias”*. Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16/10/1931, p. 386; las enmiendas en el anexo A de la misma carta y en la nota 78, pp. 402-403.

¹⁴⁰ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 185.

La Iglesia estuvo a punto de conseguir ser reconocida como Corporación de Derecho Público por vía de una enmienda¹⁴¹ presentada por el diputado de Acción Republicana Ramos el día antes del inicio del debate sobre la totalidad de los artículos religiosos. Dicha enmienda reproducía casi textualmente el artículo 8 del anteproyecto, desechado en su momento por el Gobierno, quien demostró la misma falta de visión que la Iglesia desde el momento que se vio obligado a retomarlo como fórmula de transacción. De este modo, la Corporación de Derecho Público volverá a adquirir protagonismo durante el debate constitucional.

La enmienda de Ramos, a la que Azaña había dado el visto bueno, tenía el objetivo de servir de base para lograr una fórmula de consenso entre todos los grupos parlamentarios. Ofrecía la ventaja de concentrar en un solo artículo todas las cuestiones relacionadas con la Iglesia que el dictamen había dividido entre el artículo 3 y el 24, evitando así la dilatación innecesaria de un debate que se preveía arduo y delicado. De hecho, con excepción de socialistas¹⁴² y radical-socialistas, todos los grupos de la Cámara le habían dado el visto bueno; incluso los vasconavarros parecían dispuestos a aceptarla como mal menor.

Sin embargo, no fue del agrado de la jerarquía porque no aparecía en ella ningún compromiso de negociación concordataria, sino que se sometía a la Iglesia *“por modo unilateral a un Estatuto dependiente de la voluntad del Parlamento”*. Hay que tener en cuenta que en la enmienda de Luis Carreras la aceptación de la Corporación de Derecho Público como forma de reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia iba vinculada a la negociación de algún tipo de acuerdo con la Santa Sede. Por este motivo, Vidal i Barraquer le hizo saber a Alcalá-Zamora que la enmienda de Ramos no respondía *“a las promesas y seguridades que se habían dado y a los compromisos contraídos”*¹⁴³.

Finalmente, la radical impugnación de la Corporación de Derecho Público por parte de Fernando de los Ríos, durante su discurso de apertura del debate sobre la totalidad de los

¹⁴¹ En lo referente a la consideración jurídica de la Iglesia, la enmienda decía lo siguiente: *“La Iglesia Católica será considerada como Corporación de Derecho público. Igual calidad podrán tener las demás confesiones religiosas que lo soliciten, si por su constitución y el número de sus miembros ofrecen garantías de permanencia”*. DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 12. Otra enmienda muy similar del mismo diputado y que tampoco llegó a debatirse en DS nº 46, 29/09/1931, Apéndice 2.

¹⁴² Según el diputado socialista Vidarte, Ruiz Funes había defendido ya en el seno de la Comisión una redacción como la de la enmienda de Ramos que los socialistas veían como una estrategia para *“desviar la atención de los diputados y hacer fracasar el dictamen de la Comisión”* con el que ellos se identificaban. VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, p. 197.

¹⁴³ Carta de Vidal i Barraquer a Alcalá Zamora, 8/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 359-360.

artículos religiosos, hizo que muchos de los que en un principio se habían mostrado dispuestos a apoyar la enmienda se echasen atrás. Para Azaña¹⁴⁴, la actitud del ministro de Justicia constituyó “*una ligereza y un acto poco leal*” que hizo “*casi imposible encontrar un término de concordia*”.

Para Fernando de los Ríos¹⁴⁵, considerar a la Iglesia como Corporación de Derecho Público representaría “*una equivocación jurídica y un enorme error político*”, porque se trataba de una figura incompatible con la separación de la Iglesia y el Estado y con la modificación “*en su fundamento*” de “*la situación jurídica de la Iglesia*” en España. Lo primero porque una Corporación de Derecho Público ejercía “*funciones soberanas a virtud de un poder que le confiere el estado y él controla*”; y los segundo, porque suponía reconocerle el derecho a desempeñar “*una función pública, con un título público, y mediante derechos de carácter soberano*”, que era lo mismo que había hecho siempre, aunque con otro nombre.

En opinión de Zabalza Bas¹⁴⁶, el análisis de Fernando de los Ríos en cuanto a las implicaciones de la Corporación de Derecho Público fue acertado, demostrando su perfecto conocimiento del “*sistema de Derecho Eclesiástico de Weimar*” y el “*espíritu que lo informaba*”. En Alemania las Iglesias no constituían una amenaza para el “*avance político*” y su “*colaboración con el Estado*” estaba asegurada con independencia del “*régimen o tendencia política en el poder*”, por lo que la Corporación de Derecho Público resultaba “*una solución aceptable para las fuerzas progresistas*”. Pero en España la situación era muy diferente y el ministro de Justicia temía que “*podiera servir de caballo de Troya a los sectores eclesiásticos más conservadores en perjuicio de la Segunda República*”. Éste fue, en opinión de Zabalza, el motivo de su rotunda negativa a aceptarla.

Pero la Corporación de Derecho Público tenía dos vertientes: si, por un lado, representaba la concesión de una serie de privilegios a la Iglesia; por otro, permitía al Estado ejercer un cierto control sobre ella e implicaba, en el fondo, una subordinación del poder eclesiástico al civil. Esta segunda vertiente fue la que motivó el inicial rechazo de la jerarquía eclesiástica, aunque posteriormente, en vista de que no resultaban factibles otras opciones, comenzara a ser vista con mejores ojos como forma de reconocimiento de la personalidad

¹⁴⁴ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 213.

¹⁴⁵ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1524-1525.

¹⁴⁶ ZABALZA BAS, I. “Influencia de la constitución de Weimar...”, pp. 127-128. 133-134 y 138.

jurídica de la Iglesia. De ahí que Luis Carreras la incluyera en una de sus enmiendas¹⁴⁷, si bien unida a una negociación concordataria que podría matizar y especificar el contenido de la Corporación de Derecho Público en el caso concreto de la Iglesia católica española.

Las posibilidades de control estatal sobre las actividades de la Iglesia que ofrecía la Corporación de Derecho Público tampoco pasaron desapercibidas a quienes no se conformaban con la mera neutralidad del Estado ante el hecho religioso. Y este fue el argumento que Ramos utilizó en defensa de su enmienda. El diputado de Acción Republicana rebatió a Fernando de los Ríos haciendo hincapié en que la figura de la Corporación de Derecho Público tenía *“la elasticidad necesaria para abrirse un poco, muy poco, y para cerrarse un poco más”* en función de la ideología del partido en el poder, lo que la hacía adecuada como fórmula de transacción. Pero además, aseguraba el sometimiento de la Iglesia al poder civil, puesto que era el propio Estado quien determinaba *“las facultades, los derechos y las obligaciones”* de aquella, de modo que no implicaba merma alguna de la soberanía del Estado, como afirmaban sus detractores. A cambio de *“una cierta autonomía”*, cuyas fronteras marcaba el Estado, éste se aseguraba *“la inspección y el control supremo”* sobre la institución eclesiástica¹⁴⁸.

Los esfuerzos de Ramos por convencer a la Cámara de las ventajas que ofrecía la Corporación de Derecho Público resultaron inútiles tras la impugnación del ministro de Justicia, y finalmente la enmienda fue retirada, volviendo cada minoría a la defensa de sus posiciones iniciales.

Los socialistas, en el congreso extraordinario de julio de 1931, habían puesto de manifiesto que no estaban dispuestos a permitir que la Iglesia recibiese distinto trato que las demás confesiones religiosas ni ningún reconocimiento que no fuese el de una asociación como cualquier otra¹⁴⁹. Ahora, por boca de Jiménez de Asúa¹⁵⁰, manifestaron su oposición a

¹⁴⁷ La enmienda decía así: *“No existe religión del Estado. La Iglesia católica es considerada como Corporación de Derecho público, y su situación jurídica dentro del Estado se determinará por medio de un Concordato”*. Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22(i)/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 256

¹⁴⁸ DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1568-1569

¹⁴⁹ *Heraldo de Madrid*, 5/06/1931.

¹⁵⁰ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1664.

que la Iglesia obtuviese el reconocimiento de Corporación de Derecho Público, porque, aunque ofreciese al Estado *“un medio técnico”* para poder *“intervenir en la Iglesia”*, le obligaba a cederle una parte de su soberanía. La única fórmula admisible para la minoría socialista era que la Iglesia fuese considerada como una asociación más y, en consecuencia, *“sometida a las leyes generales del país”*. Cuando el dictamen fue modificado en el sentido de que las confesiones religiosas quedarían sometidas a una ley especial aprobada por el Parlamento, reclamaron en un voto particular¹⁵¹ la vuelta al primitivo dictamen que las sometía, como ellos propugnaban, a la legislación general.

Los radical-socialistas coincidían con los socialistas en su apoyo al primer dictamen del artículo en el que las confesiones religiosas quedaban sometidas a las leyes generales del país y no a una ley especial. Tampoco se mostraron dispuestos a admitir que la Iglesia fuese considerada una Corporación de Derecho Público. Albornoz¹⁵² en nombre de la minoría, calificó de *“insensatez”* conceder a la Iglesia *“una jurisdicción territorial con determinados atributos de soberanía”* que representaba la cesión de una parte de la soberanía del Estado. No es que no fuesen partidarios de que el Estado controlase a la Iglesia, pero no veían necesario ofrecerle ningún tipo de contrapartida a cambio.

Azaña¹⁵³, en cambio, en su famoso discurso del día 13 de octubre defendió las virtudes de la enmienda de Ramos, que, en lo referente a la Corporación de Derecho Público, derivaban de ser un medio para *“sujetar la Iglesia al Estado”*, porque lo que no podía hacerse era desconocer su existencia. Y reprochó a Fernando de los Ríos que con sus críticas hubiese hecho caer tal figura jurídica *“en el ostracismo”* sin proponer ninguna alternativa que *“sustituyese a esa garantía jurídica de la situación de la Iglesia en España”*. Este vacío, por *“necesidad política y pública”*, habría que llenarlo y se haría, a juicio de Azaña, firmando un concordato que nadie quería y en cuya negociación, precisamente por dicha necesidad, el Gobierno de la República estaría en situación de inferioridad frente al Vaticano. En consecuencia, instó a las minorías de la Cámara a buscar *“una solución”* que, sobre la base del principio de separación Iglesia-Estado, proporcionase a éste *“los medios de no desconocer ni la acción, ni los propósitos, ni el gobierno, ni la política de la Iglesia de Roma”*.

¹⁵¹ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 6.

¹⁵² DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1563-1565.

¹⁵³ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1667-1669.

El discurso de Azaña iba dirigido fundamentalmente a los socialistas y radical-socialistas, quienes se negaban a aceptar que las confesiones religiosas fuesen sometidas a una ley especial, único medio que quedaba, tras el fracaso de la Corporación de Derecho Público, para regular la situación jurídica de las confesiones religiosas en el nuevo Estado sin tener que negociar un concordato.

Los socialistas se reunieron para deliberar tras el discurso de Azaña y finalmente renunciaron a insistir en que las confesiones religiosas quedasen sometidas a la ley común, retirando el voto particular que habían presentado al artículo 24¹⁵⁴. Lo mismo hicieron los federales¹⁵⁵. Los radical-socialistas, en cambio, no se dejaron convencer por los argumentos del ministro de la Guerra y siguieron reclamando la vuelta al texto del primitivo dictamen¹⁵⁶.

El diputado Fernando Valera fue el encargado de defender la enmienda presentada por los radical-socialistas que, en lo referente al párrafo primero del artículo, planteaba el sometimiento de las confesiones religiosas *“a las leyes generales del país”*¹⁵⁷. Argumentó Valera que estaban de acuerdo en que el Estado tenía la obligación tomar las medidas necesarias para garantizar *“la libertad de los ciudadanos”* frente a una institución como la Iglesia católica que *“practica tácita o expresamente”* el precepto de exigir libertad para si y negársela a los demás. Pero no querían para ella *“leyes ni de excepción ni de privilegio”* y consideraban que el sometimiento a la legislación general era una garantía suficiente¹⁵⁸. Sometida a votación, la enmienda fue derrotada por 164 votos frente a 39. Sólo recibió el apoyo de los diputados de la minoría radical-socialista y algunos federales y catalanes aislados; mientras que el resto de las minorías republicanas, agrarios y vasconavarros votaron

¹⁵⁴ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1672 y 1675 y Apéndice 6.

¹⁵⁵ El representante de los federales en la Comisión de Constitución, Bernardino Valle, había presentado un voto particular en cuyo primer párrafo se garantizaba *“el respeto a todas las religiones sin preferencia ni privilegio para ninguna”*; mientras que en el tercero se consideraba a las confesiones religiosas *“como asociaciones sometidas a las leyes del Estado”*. Fue retirado al estar conforme su autor con las modificaciones introducidas en el artículo. DS nº 54, 10/10/1931, Apéndice 3 y DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1681-1682.

¹⁵⁶ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1673.

¹⁵⁷ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1701.

¹⁵⁸ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1702-1703

en contra. Sólo dos sacerdotes participaron en la votación: los agrarios Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí, quienes votaron en el mismo sentido que su minoría¹⁵⁹.

Tras la derrota de la enmienda de los radical-socialistas, no hubo más intentos de modificar el dictamen por parte de las minorías republicanas. Las minorías católicas, en cambio, intentaron una y otra vez, antes y después del discurso de Azaña, conseguir que se reconociese de alguna forma la personalidad jurídica de la Iglesia en la Constitución.

Los vasconavarros, aunque según Azaña estaban dispuestos a aceptar la enmienda de Ramos como mal menor, en la Cámara se mostraron, como mínimo, reticentes ante la Corporación de Derecho Público. Beunza¹⁶⁰ manifestó que equivalía a admitir que la Iglesia recibiese *“la soberanía del Estado”* cuando, *“por su propia naturaleza”*, tenía *“su soberanía propia”* y no necesitaba recibirla de aquél. Por lo demás, tal figura carecía de sentido si no se daba en un contexto *“de inteligencia”* entre la Iglesia y el Estado, es decir, sin una negociación concordataria.

Gil Robles¹⁶¹, por su parte, en el contexto de su intervención para sentar la doctrina de la Iglesia en lo referente a las relaciones Iglesia-Estado, rechazó cualquier *“intromisión ni injerencia”* del poder civil en el ámbito eclesiástico y abogó por el reconocimiento en la Constitución *“de la personalidad jurídica de la Iglesia como sociedad perfecta e independiente”*, lo que implicaba *“el respeto a sus fines privativos, a su régimen propio, a todas sus entidades jerárquicas y a la libre disposición de los medios necesarios para el cumplimiento de los fines”*.

Esta reivindicación del reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta fue recogida en una enmienda del sacerdote vasconavarro Pildain¹⁶², quien inició su intervención anunciando que renunciaría a defenderla por lo avanzado de la hora y la fatiga de la Cámara. Dedicó, en cambio, su intervención a rebatir las acusaciones hechas por el diputado radical-socialista Valera y el presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora, a su minoría sobre su escaso

¹⁵⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1703-1704.

¹⁶⁰ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1633.

¹⁶¹ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1528-1529.

¹⁶² DS nº 55, 13/10/1931, p. 1706

apego a la libertad de conciencia. El tono del canónigo vasco se fue haciendo cada vez más belicoso a medida que avanzaba su discurso para acabar legitimando “*la resistencia activa a mano armada*” ante las leyes injustas como exponente de la libertad de conciencia. Pero sus amenazas no amedrentaron a la Cámara, que las recibió con “*grandes protestas*”, ni a la Comisión, que se negó a aceptar su enmienda, la cual fue rechazada también por la Cámara en votación ordinaria¹⁶³.

Fue ésta la única enmienda en relación con la forma de reconocimiento jurídico de la Iglesia presentada por las minorías católicas. Sus miembros, incluidos los sacerdotes, se mostraron mucho más interesados en otros aspectos del artículo, como el presupuesto de culto y clero o las disposiciones relativas a las órdenes religiosas. De hecho, muchos diputados sacerdotes intervinieron en el debate del artículo 24, pero sólo Pildain lo hizo en relación con el tema de la personalidad jurídica de la Iglesia, manifestándose a favor de su reconocimiento como sociedad perfecta. Guallar y Gómez Rojí se mostraron opuestos a que la Iglesia fuese considerada como una asociación más y sometida a las leyes generales del Estado, pero no podemos saber si hubiesen aceptado su reconocimiento como Corporación de Derecho Público. En cuanto a los demás, dado que se abstuvieron en la única votación nominal de una enmienda que se produjo en el debate sobre la cuestión del reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, nada sabemos de cual era la opción con la que más se identificaban ni hasta donde estaban dispuestos a transigir.

Finalmente, el primer párrafo del artículo 24 -26 del texto definitivo-, no incluyó ningún reconocimiento de la personalidad de la Iglesia, la cual, al igual que el resto de las confesiones religiosas, sería sometida a una legislación especial que establecería su nueva situación jurídica dentro del Estado laico. La opción elegida por las Cortes, en opinión de Suárez Pertierra¹⁶⁴, delineaba un sistema de relaciones Iglesia-Estado “*altamente limitativo*” que, además, se verá agravado por disposiciones recogidas en otros artículos constitucionales, como las relativas al ejercicio del culto; y, en opinión de Fernando de Meer¹⁶⁵, sancionaba el sometimiento de la Iglesia al Estado, eliminando todos “*los derechos que el anterior orden le*

¹⁶³ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1706-1708.

¹⁶⁴ SUÁREZ PERTIERRA, G “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 77.

¹⁶⁵ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 197.

reconocía” y dejándola “en inferioridad jurídica en el ordenamiento legislativo” del nuevo régimen.

Tomás Gómez Piñán contra la Corporación de Derecho Público

El sacerdote Tomás Gómez Piñán, catedrático de Derecho en la Universidad de Murcia y secretario técnico de la Comisión Jurídica Asesora, había intentado participar en el proceso constituyente concurriendo a las elecciones en las listas de Derecha Liberal Republicana, pero no obtuvo los votos suficientes para ocupar un escaño en el Congreso. Sin embargo, se convertirá en un cronista de excepción del debate parlamentario sobre la totalidad de los artículos religiosos desde las páginas del diario *Heraldo de Madrid*, donde sus artículos de opinión ocuparán la primera página entre los días 8 y 12 de octubre.

Gómez Piñán se había manifestado con anterioridad a los debates favorable a la instauración de un régimen de separación Iglesia-Estado que consideraba “necesario tanto para el Estado como para la Iglesia”¹⁶⁶. Volvió a dejarlo claro durante el debate constitucional: “La protección del Estado, en lo que suponía de privilegio, ha quedado atrás. Yo, como católico, he de felicitarle por ello”¹⁶⁷. Partiendo de esta base de aceptación del principio de separación, reflexionará al hilo del debate sobre las diversas opciones que se plantean a la hora de diseñar la nueva situación jurídica de las confesiones religiosas, y de la Iglesia católica en particular, realizando, asimismo, una valoración personal de las intervenciones de los diferentes líderes políticos.

El primer artículo¹⁶⁸ de Gómez Piñán, que salió a la luz el mismo día que comenzaba el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, estuvo dedicado a analizar la figura de la Corporación de Derecho Público. Comenzó haciendo una acertada síntesis de la posición adoptada por los diferentes grupos políticos ante dicha figura jurídica y los motivos en que aquella se basaba. Mientras que socialistas y radical-socialistas la rechazaban por considerar que entrañaba otorgar “un trato privilegiado” a la Iglesia que les recordaba tiempos pasados y

¹⁶⁶ *Nuevo Mundo*, Madrid, 29/05/1931.

¹⁶⁷ *Heraldo de Madrid*, 9/10/1931

¹⁶⁸ *Heraldo de Madrid*, 8/10/1931.

se inclinaban por llevar *“a las últimas consecuencias el principio de separación de poderes”*, relegando *“a la Iglesia a la condición de una asociación privada”*; el resto de las minorías republicanas -Acción Republicana, radicales, agrupación Al Servicio de la República y Derecha Liberal Republicana- la defendían con la vista puesta en *“el interés del mismo Estado”*, más que en *“las conveniencias de la confesión religiosa respectiva”*: pensaban que si se mantenía a la Iglesia *“dentro de los límites del derecho privado”* sería más difícil fiscalizarla, mientras que aplicándole el estatus de Corporación de Derecho Público podrían, sin abandonar *“el principio directivo de separación ni el de neutralidad religiosa del Estado”*, tenerla *“a la vista”*. No era de extrañar esta controversia, ya que la Corporación de Derecho Público era un concepto confuso y pendiente de *“elaborar jurídicamente”*, en el que los juristas españoles *“no encuentran forma de encuadrar a la Iglesia”*. Tal y como aparecía en la Constitución de Weimar no era un concepto jurídico, sino político: *“solamente el punto de partida para dar una solución política al problema”*, no *“una norma jurídica que atribuya a un sujeto de derecho una suma perfectamente delimitada de derechos y deberes”* ni que obligue *“al Estado a determinadas y ciertas consecuencias jurídicas establecidas a priori”*.

La Corporación de Derecho Público basaba su existencia *“en el reconocimiento del Estado”*, lo que implicaba que sus derechos *“no son originarios, sino adquiridos”* y que *“no es autónoma en la determinación de sus fines”*, sino que nace *“para el cumplimiento de funciones estatales y la esfera de su actividad es parte integrante del Estado”*. En este sentido, no era *“aplicable íntegramente a la Iglesia”*, ya que ésta era *“independiente del Estado”*: su poder no procedía de él, sino que era *“soberano”*, tampoco determinaba el Estado sus *“fines propios”* ni al cumplirlos suplía la Iglesia *“ninguna actividad estatal”*. Por otro lado, la consideración de la Iglesia como corporación de Derecho Público representaba reconocer su *“soberanía”* dentro de la *“propia esfera”* del Estado, lo que implicaba elevar el Derecho eclesiástico *“a la esfera del derecho público del Estado”*, la consideración de *“sus cargos, funcionarios y organismos como de carácter público”*, reconocerle el *“derecho a establecer impuestos con carácter de exacción pública sobre sus propios fieles”* y *“un poder disciplinario protegido por la actividad coactiva del Estado”*. Además conllevaba que el Estado ejerciese sobre ella *“una vigilancia «positiva»”*, frente a la vigilancia *“«negativa»”* de que eran objeto *“las Asociaciones privadas”*. Se trataba, en suma, de una figura incompatible, a juicio de Gómez Piñán, con la separación de la Iglesia y el Estado:

“El dilema es claro: si ha de prevalecer un régimen de separación pura, tajante, sin distinguos, el interés de la Iglesia no puede convertirse en interés del Estado, que a eso equivale la fórmula mencionada. Y si se quiere que la Iglesia sea una corporación de derecho público, la separación, como sistema, desaparece para dejar el paso franco a una simple tendencia separatista”¹⁶⁹

La Corporación de Derecho Público era, por tanto, una figura compleja y difícil de encajar en el sistema jurídico español, cuya adopción entrañaba ventajas e inconvenientes, tanto para el Estado como para la Iglesia y representaba renunciar a la implantación de una auténtica separación Iglesia-Estado.

Por lo que respecta a las intervenciones parlamentarias de las diferentes personalidades y grupos políticos, fue la de Fernando de los Ríos la que más alabanzas le mereció. A juicio de Gómez Piñán, el ministro de Justicia realizó un discurso desapasionado en el que habló *“con experiencia histórica”* y *“rigor lógico”*, llegando *“a insinuar soluciones que podían comprometer la disciplina”* de su minoría parlamentaria. Las acusaciones de sectarismo que se le hacían en los medios católicos constituían una *“injusticia”* contra la que él no podía menos que protestar. Fernando de los Ríos, en opinión del sacerdote jurista, *“supo cumplir con su deber”* y *“la República, España, y hasta me atrevería a decir que el catolicismo culto español”* habían contraído con él *“una deuda de imperecedera gratitud”¹⁷⁰*.

En cambio, las intervenciones de otros diputados de la izquierda, como Albornoz, Luis Tapia, Barriobero u Ovejero, le parecieron *“fuera de tono”*, porque habían planteado el problema religioso como *“un ajuste de cuentas pasadas”*, como *“una liquidación en la que el «haber» corresponde íntegramente al Estado y el «debe» a la Iglesia”*. Y, en consecuencia, para ellos la solución consistía en que pagase *“todas las cuentas sin discutir las”* y además maniatarla *“para que no contraiga nuevas deudas en el futuro”¹⁷¹*.

En cuanto a las derechas, habían puesto claramente de manifiesto, a su juicio, *“el grado de decadencia del catolicismo español”*. No habían sabido estar a la altura de las circunstancias porque seguían mirando con nostalgia al pasado en vez de pensar en el futuro:

¹⁶⁹ *Heraldo de Madrid*, 9/10/1931.

¹⁷⁰ *Heraldo de Madrid*, 9/10/1931.

¹⁷¹ *Heraldo de Madrid*, 12/10/1931.

“Cuando se libra una batalla en la que está empeñada la libertad de la Iglesia; cuando se discute hasta su derecho de subsistencia y actuación; cuando un ambiente de pasión política pretende que son inconciliables los conceptos de catolicismo y ciudadanía; cuando se discute un régimen de derecho que puede ser prisión o libertad para el catolicismo, no se puede pensar en los intereses que se derrumban, ni en los privilegios que se pierden”¹⁷²

Mejor opinión le mereció el discurso de Gil Robles, pues, aunque su cometido era “difícil”, a su modo de ver consiguió “salir airoso, inteligente y elegante del paso”, convirtiéndose en el exponente del “catolicismo culto español”. Pese a todo, el tono de su discurso no alcanzó, a juicio de Gómez Piñán, un tono tan elevado como el de Fernando de los Ríos, ya que se dedicó a barajar cifras, cuando en este debate “lo que menos importa a los católicos y a los de enfrente es discutir cifras y revisar cuentas atrasadas”¹⁷³.

En el Parlamento se estaba debatiendo en esos días algo mucho más importante que un ajuste de cuentas: la transformación de “una configuración histórica de catorce siglos de íntima convivencia de dos poderes que, a fuerza de respetarse, se confundieron en sus esferas y se estorbaron en el libre juego de sus actividades”. Se trataba de “un problema vital” tanto para la derecha como para la izquierda, porque en él se jugaba “la libertad de la Iglesia” para la primera y “la independencia del Estado, con su obligada secuela de secularización de la vida social” para la segunda. Pero a los católicos, como ciudadanos españoles que eran, debía interesarles también “la formación de un Estado fuerte”; y a los “disidentes” preocuparles “no cegar la fuente más rica de espiritualidad y la principal propulsora de nuestra cultura en la historia”. En consecuencia:

“Derechas e izquierdas, si tuvieran una visión histórica del problema, debieran estar acordes en una cosa: en la necesidad de renovar totalmente el montaje de la Iglesia en España. La Iglesia sólo será eficiente cuando libremente desenvuelva su actividad dentro de su propia esfera. En la plena reintegración a su función, en el cumplimiento más exacto de sus fines está la mejor garantía para el Estado. Una Iglesia desplazada de su actividad propia, sin libertad de movimientos, será el mayor peligro para el Estado. Su actividad discurrirá por los cauces de la política más que por los propios.”¹⁷⁴

¹⁷² *Heraldo de Madrid*, 12/10/1931.

¹⁷³ *Heraldo de Madrid*, 9 y 12/10/1931.

¹⁷⁴ *Heraldo de Madrid*, 12/10/1931.

Y se preguntaba si “relegando a la Iglesia a la condición jurídica de una asociación privada” se garantizaría ese “Estado fuerte” sin el cual “la República se frustraría” o si con ello el riesgo para el régimen no sería mayor¹⁷⁵.

Las críticas a la izquierda que contenía el artículo de Gómez Piñán publicado por *Heraldo de Madrid* el día 12 de octubre motivaron que, ese mismo día y a renglón seguido, la dirección del diario dejase claro que se trataba sólo de opiniones personales del autor que estaban “en discrepancia con nuestro modo de pensar”, aun reconociendo que, “en lo fundamental”, había ofrecido “una visión atinada” del debate. Los puntos en los que el diario difería del sacerdote eran los siguientes: las cuentas que él consideraba “pasadas” el diario las juzgaba aún “pendientes”; y “las injurias” que se querían “liquidar” no eran “supuestas, sino reales, vivas y palpitantes”. La importancia histórica de la cultura católica de la que hablaba Gómez Piñán, no la negaban, pero entendían que ya no servía “para seguir adelante”. No era cierto, como había afirmado el sacerdote, que las izquierdas pretendiesen hacer pagar a la Iglesia “todas las cuentas sin discutir las”, podían y debían discutirse, y pagaría únicamente “las que en estricta justicia le corresponda”. En lo que si le daban la razón era en que las izquierdas no permitirían que la Iglesia contrajera “nuevas deudas”. Y por lo que respecta a su afirmación de que la Iglesia sólo sería “eficiente cuando libremente desenvuelva su actividad dentro de su propia esfera”, con ella no hacía más que “enfocar la cuestión con el ángulo visual izquierdista”. Si Gómez Piñán había visto “fuera de tono” a las izquierdas era porque había dado “excesiva importancia a las anécdotas y coplas de algunos oradores”.

Tras este artículo del 12 de octubre, las crónicas parlamentarias de Gómez Piñán en *Heraldo de Madrid* cesaron, no sabemos si por imposición del diario o por propia voluntad del sacerdote. El día 13 el espacio en primera página que venía ocupando su columna fue cedido a otro sacerdote: Juan García Morales¹⁷⁶, asiduo colaborador del diario, cuyos artículos, además

¹⁷⁵ *Heraldo de Madrid*, 9/10/1931.

¹⁷⁶ Juan García Morales era el seudónimo utilizado por el sacerdote Hugo Moreno López (1883-1946), incardinado en la diócesis de Almería, pero residente en Madrid desde 1917. Desde su llegada a la capital comenzó a colaborar en diferentes diarios y revistas con artículos de contenido cultural. Progresivamente irá derivando hacia la crítica social. En 1931 comenzó a colaborar en *Heraldo de Madrid* y adoptó el seudónimo de Juan García Morales. Véase: MORENO CANTANO, A. C. “Juan García Morales (1883-1946): anticlericalismo y denuncia social”, en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. Y TEZANOS GANDARILLAS, M. (coords) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y*

de ser más populistas y, por tanto, de más fácil lectura que los de Gómez Piñán, se adaptaban mejor a la línea política del diario¹⁷⁷.

La situación jurídica de la Iglesia católica y de las demás confesiones religiosas no será regulada definitivamente hasta 1933 a través de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, cuyo análisis abordaremos en el capítulo siguiente.

la guerra civil, Trea, Gijón, 2013, pp. 99-124; y MORENO CANTANO, A. C. "Anticlericalismo y crítica social. El sacerdote almeriense Hugo Moreno López (Juan García Morales). 1883-1946, en *Analecta Sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, Vol. 87, 2014, pp. 409-500.

¹⁷⁷ *Heraldo de Madrid*, 13/10/1931. García Morales dedicó su artículo a criticar a la Iglesia por su hipocresía y su abandono del pueblo en beneficio de las clases acomodadas. Este abandono, a juicio del sacerdote, era la causa del anticlericalismo y la revolución el justo castigo que estaba recibiendo la Iglesia por haber olvidado que su misión era atender al pueblo. Los argumentos referentes a la cultura y la ciencia católica no tenían ninguna relevancia frente a lo social. Y puesto que la Iglesia había fracasado en este terreno, había llegado la hora de dejar actuar a las izquierdas.

VI. EL NUEVO ESTATUTO JURÍDICO DE LA IGLESIA EN LA LEY DE CONGREGACIONES (1933)

No hay muchos historiadores y juristas que se hayan ocupado de esta parte de la Ley, habiéndose centrado la mayoría en los artículos relativos a las órdenes religiosas. Suárez Pertierra¹ señala que *“el sometimiento de las confesiones religiosas a un Derecho especial”* respondía al objetivo de *“permitir el «intervencionismo» del Estado”* en terrenos que pertenecían realmente *“a la autonomía de las entidades religiosas”*, por la vía de la imposición de limitaciones a dicha autonomía *“basadas en difusas apelaciones a la seguridad del Estado”*; mientras que Álvarez Tardío² hace hincapié en que, por más que el contenido de la ley afectase a todas las confesiones religiosas, estaba pensada *“de forma especial para la Iglesia católica”*. Ningún análisis hemos encontrado, en cambio, de las disposiciones relativas a los bienes de la Iglesia, las cuales, pese a su indudable importancia, no ha merecido la atención de juristas ni historiadores.

1- La larga gestación del texto

1.1 El nuevo contexto político y su incidencia en la tramitación del proyecto

La tramitación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas se llevó a cabo en una coyuntura política muy diferente a la de los debates constitucionales. La coalición republicano-socialista que se hizo con el poder el 14 de abril de 1931 se había debilitado. La Derecha Liberal Republicana había abandonado el Gobierno tras la aprobación del artículo 26 de la Constitución y se había escindido en dos partidos: el conservador de Miguel Maura y el

¹ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, pp. 80 y 83.

² ÁLVAREZ TARDÍO, M. “La revolución de las conciencias. Política y secularización en el primer bienio, 1931-1933”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, 2009, p. 62.

progresista liderado por el presidente de la República Alcalá-Zamora. Los radicales de Lerroux también habían pasado a la oposición tras la aprobación de la Constitución y se habían deslizado progresivamente hacia una posición de obstrucción parlamentaria con la esperanza de forzar una crisis de Gobierno que les llevase al poder. Los radical-socialistas se hallaban al borde de la escisión y algunos sectores del partido socialista comenzaban a cuestionar la conveniencia de seguir en el Gobierno, disconformes con la respuesta represiva del Ejecutivo a la conflictividad social. Asimismo, el enfrentamiento entre el presidente del Gobierno, Manuel Azaña, y el de la República, el católico Alcalá-Zamora, era cada vez más evidente, situación que los radicales intentaban aprovechar en su favor, presionándole para que forzara una crisis ministerial³.

Paralelamente, la derecha católica se había fortalecido, cohesionado y ganado influencia con su campaña de revisión constitucional; mientras que en la calle el anticlericalismo parecía haber remitido. Por último, las relaciones entre la Iglesia católica y el Gobierno republicano atravesaban un mal momento, aunque nunca se habían interrumpido los contactos entre ambos, pese a las críticas de algunos sectores católicos.

La elaboración del anteproyecto fue encargada a una subcomisión formada dentro de la Comisión Jurídica Asesora, en la que participaron dos sacerdotes: Francisco Romero Otazo, quien ya había tenido una participación destacada en la elaboración del anteproyecto de Constitución; y Luis Carreras, el hombre de confianza de Vidal i Barraquer. Dicha subcomisión, basándose en un proyecto similar de la Primera República española elaboró un primer texto que ni Carreras ni Romero Otazo cuestionaron, pero que no fue del agrado del nuncio, principalmente porque en él se imponía a los obispos la obligación de jurar fidelidad al régimen⁴. Este texto fue modificado posteriormente por el pleno de la Comisión Jurídica Asesora y presentado al Gobierno en febrero de 1932.

³ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos...*, p. 378.

⁴ Carta de Tedeschini a Pacelli, 1/02/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 93. Otros puntos de este primer anteproyecto que también desagradaron al nuncio eran: la prohibición de vender las propiedades de la Iglesia dedicadas al servicio religioso; la obligación de pagar impuestos por los edificios no dedicados al culto; la posibilidad de poner límites al derecho de propiedad de la Iglesia y de proceder a su expropiación sin indemnización; la declaración de inalienabilidad de los bienes eclesiásticos incluidos en el tesoro artístico; y la conmutación y redención de las capellanías colativas.

En el nuevo texto⁵ se reconocían los mismos derechos y deberes a todas las confesiones religiosas; se les otorgaba libertad para el nombramiento de sus cargos jerárquicos, pero con la obligación de comunicación previa al Gobierno, el cual podía declarar al nombrado persona non grata por motivos de seguridad nacional; para organizar su régimen interno y establecer su propio Derecho, siempre que no entrase en colisión con la soberanía del Estado; y para establecer demarcaciones territoriales o modificar las existentes, previa comunicación al Gobierno. Los bienes y objetos destinados al culto católico, así como los pertenecientes al tesoro artístico, eran considerados *“afectos al servicio religioso”* y se declaraban *“imprescriptibles”*, no pudiendo ser enajenados, embargados o dedicados a otros fines sin autorización del Gobierno, pero no se cuestionaba el derecho de propiedad de la Iglesia. El resto de los bienes que poseía y los que adquiriera tras la aprobación de la ley eran considerados propiedad privada de la Iglesia. Sin embargo, se ofrecía al Estado la posibilidad de *“limitar la adquisición de esta clase de propiedad”* a todas las confesiones religiosas, mediante una ley, *“cuando supusiere una acumulación que excediere de las necesidades normales de los servicios religiosos”*. Aunque, en opinión de Suárez Pertierra, el anteproyecto era *“moderado”*⁶, al sacerdote Romero Otazo las modificaciones introducidas por el pleno le produjeron *“dolor”* y *“desolación”*⁷.

Pese a la rapidez con que la Comisión Jurídica Asesora había concluido su trabajo, el Gobierno no parecía demasiado interesado en someter el texto al Parlamento. El ministro de Justicia estuvo seis meses reelaborando el texto del anteproyecto, modificándolo en un sentido más negativo a los intereses de la Iglesia; y el Consejo de Ministros no se había ocupado seriamente de él. Además, Alcalá-Zamora quería que se retrasase el debate parlamentario de la Ley de Confesiones y Congregaciones para que antes fuese aprobado el proyecto de creación del Tribunal de Garantías Constitucionales y el de Responsabilidades del Presidente de la República. Sin embargo, el socialista Prieto se opuso, convencido de que su

⁵ BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1025-1039.

⁶ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 80

⁷ Carta de Francisco Romero Otazo a Luis Carreras, 23/05/1932, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *“Arxiu...”*, T. III, p. 723, nota 6; ARBELLOA MURU, M. y BATLLORI MENNE, M., “La Iglesia”, en RUIZ MANJÓN-CABEZA, O. (coord.) *Historia General de España y América*. T. XVII. *La Segunda República y la Guerra*, Rialp, Madrid, 1986, p. 188; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 63.

intención era disolver las Cortes en cuanto estuviesen aprobadas dichas leyes, a fin de evitar que se produjese el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones⁸.

Pese a todo, a principios de agosto de 1932 el Gobierno parecía seguir poco interesado en tramitar la ley. Al menos eso fue lo que el ministro de agricultura, el radical-socialista Marcelino Domingo le dijo al nuncio Tedeschini, y el diputado Ossorio y Gallardo al arzobispo de Tarragona, aunque la prensa aseguraba lo contrario⁹.

Sin embargo, ese mismo mes la situación política dará un vuelco que propiciará la aceleración de la tramitación de la ley. El fallido golpe de Estado del general Sanjurjo, que tuvo lugar el 10 de agosto de 1932, proporcionó al Gobierno una coyuntura política favorable para llevar a las Cortes el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, al impulsar la unión de los diversos sectores republicanos bajo la común bandera del anticlericalismo. La participación en la sublevación de *"católicos de derechas y algunos sacerdotes"*¹⁰ situó a la Iglesia en el punto de mira del Gobierno y excitó los ánimos de los sectores anticlericales. Se reprodujeron los actos populares exigiendo medidas drásticas contra las órdenes religiosas y el discurso político republicano retomó tintes más radicales, reduciendo las ya de por sí escasas posibilidades de lograr un texto más benévolo.

Por otro lado, el golpe de Sanjurjo debilitó a la derecha, ya que en aplicación de la Ley de Defensa de la República buena parte de sus periódicos fueron suspendidos, muchas de las delegaciones de Acción Popular clausuradas y sus miembros detenidos. El Gobierno, en opinión de Álvarez Tardío¹¹, optó por aprovechar la debilidad temporal de la derecha católica para poner sobre la mesa un proyecto de ley que pudiera servir para *"mitigar la división"* de los partidos republicanos por la vía del común *"anticlericalismo"*. Tanto Tedeschini como el arzobispo de Tarragona intentaron minimizar los efectos negativos del golpe de Estado, asegurando al Gobierno que la Iglesia no apoyaba actividades tendentes a derrocar el

⁸ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 551. El argumento de que antes de tramitar el proyecto de ley de Confesiones y Congregaciones debería haberse instaurado el Tribunal de garantías Constitucionales fue utilizado reiteradamente por las minorías católicas en sus intervenciones parlamentarias contra el proyecto.

⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 4/08/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 515-516; carta de Ossorio y Gallardo a Vidal i Barraquer, 23/08/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. *Arxiu...*, T. III, pp. 190-191.

¹⁰ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 34.

¹¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. "La revolución de las conciencias...", pp. 62-63.

régimen, pero la “*apariencia religiosa*” que los sublevados habían dado al golpe resultaba evidente incluso para el nuncio¹².

El proyecto fue finalmente debatido en el Consejo de Ministros los días 7 y 13 de octubre y el 14 fue presentado a las Cortes¹³. El texto elaborado por el ministro de Justicia establecía la nacionalización de los bienes de la Iglesia católica; otorgaba al Estado el derecho a no reconocer un nombramiento jerárquico por motivos de orden público o seguridad del Estado y declaraba jurídicamente intrascendentes las normas establecidas por las confesiones religiosas. En cambio, sólo introdujo mínimas modificaciones en los artículos relativos al patrimonio artístico eclesiástico.

En diciembre la Comisión parlamentaria presentó su dictamen¹⁴, que introdujo modificaciones en el texto del proyecto no siempre perjudiciales para los intereses de la Iglesia. El dictamen recogía, según Álvarez Tardío¹⁵, las tesis de los vocales socialistas y radical-socialistas, pero no agradó al Gobierno, ni al presidente de la República, el católico Alcalá-Zamora, ni a los radicales. El Ejecutivo decidió posponer el inicio del debate y analizar el texto en dos reuniones que tuvieron lugar el 17 y el 25 de enero. En opinión de Álvarez Tardío el Gobierno no estaba en desacuerdo con el dictamen por una cuestión de principios, sino únicamente por temor a que generase un conflicto que indujese a Alcalá-Zamora a provocar una crisis de Gobierno. Finalmente, el Ejecutivo desistió de defender el proyecto del ministro de Justicia y optó por limitarse a favorecer la introducción de algunos cambios en el texto durante el debate¹⁶.

El portavoz de los radicales, Salazar Alonso, como preveía el nuncio, manifestó en la Cámara¹⁷ que su partido abandonarían su política de obstrucción para dar su apoyo al proyecto

¹² Cartas de Tedeschini a Pacelli, 13/08/1932, 1/10/1932 y 18/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]*..., pp. 544, 611-612 y 651, respectivamente.

¹³ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

¹⁴ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

¹⁵ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 240-242.

¹⁶ VERDOY, A. “Una República sin religiosos: la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, 2009, p. 364.

¹⁷ DS nº 288, 2/02/1933, pp. 10909-10911 y nº 295, 15/02/1933, pp. 11185-11187.

de Ley de Confesiones y Congregaciones. Y a mediados de febrero, ante la dilación que estaba sufriendo a su juicio el debate de una ley que ellos consideraban “*de urgencia*”, presentaron una proposición incidental pidiendo que se suspendiese “*la discusión de todos los proyectos de ley pendientes hasta la aprobación del de Congregaciones religiosas*”.

1.2 La Iglesia entre la esperanza y la frustración: negociaciones y protestas

La situación interna de la Iglesia también había cambiado. El fracaso de las negociaciones con el Gobierno había debilitado al sector más conciliador de la jerarquía y fortalecido a los integristas partidarios de una ruptura de relaciones con la República o, al menos, de una postura más firme por parte de la Iglesia española. Incluso la Santa Sede había comenzado a cuestionar la política conciliadora tras la aprobación de los artículos constitucionales relativos a la Iglesia. En la Plenaria de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos que tuvo lugar en noviembre de 1931 algunos cardenales manifestaron que la estrategia de transigencia había perjudicado a la Iglesia porque había sido vista por el Gobierno como una muestra de debilidad, induciéndole a incrementar su anticlericalismo; consideraron improcedente e incluso funesta la actitud del arzobispo de Tarragona; y reclamaron la sustitución del nuncio o, al menos, que fuese llamado a Roma para dar explicaciones, por considerar que no había estado a la altura de las circunstancias. Aunque finalmente se decidió mantener a Tedeschini en la Nunciatura de Madrid, se le dieron instrucciones de mostrarse más enérgico en adelante¹⁸. Pese a todo, tanto Tedeschini como Vidal i Barraquer se mantuvieron firmes en la defensa de la estrategia posibilista y negociadora que habían desarrollado ante el debate constitucional.

El nuncio Tedeschini había comenzado a sondear las intenciones del Ejecutivo en relación con la ley antes incluso de que se diera a conocer el anteproyecto, en una entrevista que mantuvo con Azaña a principios de enero de 1932. El presidente del Gobierno le tranquilizó, asegurándole que el texto de la ley y su aplicación serían benévolos y que tardaría aún bastante tiempo en someterse al Parlamento porque darían preferencia a otras leyes,

¹⁸ Relación de la Plenaria de la S.C. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, 12/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 496-528.

como la del Tribunal de Garantías Constitucionales. Por las mismas fechas visitó también al recién nombrado ministro de Justicia, el radical-socialista Álvaro de Albornoz, para instarle a no legislar de forma unilateral en relación con la Iglesia y a negociar con la Santa Sede, asegurándole que sería posible entenderse con ella¹⁹.

El anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora puso en evidencia que los términos de la separación se establecerían de forma unilateral, a pesar de los esfuerzos del nuncio. Tedeschini consideró el texto inaceptable por su hostilidad hacia la Iglesia y la violación de sus derechos que a su juicio contenía. El punto que suscitó un mayor rechazo en él fue la obligación de comunicar al Gobierno con antelación los nombramientos episcopales, reservándose aquél la facultad de rechazarlos por motivos políticos relacionados con la seguridad del Estado; algo que la Iglesia sólo estaba dispuesta a admitir si era fruto de un acuerdo con la Santa Sede²⁰. Ésta, tras conocer el contenido del anteproyecto, se planteó la posibilidad de llamar al nuncio a Roma, pero desistió por el temor a que tal medida perjudicase a la Iglesia española²¹.

Siguiendo las directrices del Vaticano, el nuncio protestó enérgicamente ante el Gobierno²². Pero, simultáneamente, multiplicó sus contactos con los miembros del Ejecutivo. Durante la primavera de 1932 visitó de nuevo al presidente del Gobierno y se entrevistó también con el presidente de la República, el ministro de Estado, Luis de Zulueta, y el de Agricultura, Marcelino Domingo. En estas entrevistas la cuestión de los nombramientos episcopales fue un tema recurrente. Sin embargo, dado que sus contactos con los miembros del Gobierno le llevaron a la convicción de que éste no accedería a modificar el texto en un sentido más favorable a los intereses de la Iglesia, se centró en intentar convencerles para que desistiesen o, al menos, retrasasen la presentación de la ley en las Cortes, con la esperanza de

¹⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 10/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]. Documentos del año 1932*, BAC, Madrid, 2012, pp. 14 y 21.

²⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 9/04/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 305-306. En el primer texto del anteproyecto se reconocía a la Iglesia total libertad para llevar a cabo tales nombramientos, con el único requisito de que recayesen en ciudadanos españoles.

²¹ Nota autógrafa de Pacelli tras la audiencia de Pío XI de 6/05/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 305.

²² Carta de Tedeschini a Pacelli, 31/05/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 406-407.

que fuese debatida en un Parlamento menos hostil a la Iglesia²³. Paralelamente a las gestiones del nuncio, el arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, entró en contacto con diversos líderes políticos y con el presidente del Gobierno con el mismo objetivo de lograr un texto menos perjudicial para los intereses de la Iglesia o un aplazamiento del debate²⁴.

Pese a todo, hasta el golpe de Estado de Sanjurjo, en vista del poco interés mostrado por el Gobierno en la tramitación de la ley, la jerarquía eclesiástica siguió confiando en que nunca llegase al Parlamento o, al menos, que se retrasase lo suficiente como para ser debatida en unas Cortes menos hostiles.

El conocimiento del proyecto elaborado por el ministro de Justicia, más perjudicial para los intereses de la Iglesia, dio lugar a nuevas protestas por parte del nuncio. Éstas se caracterizaron por su inusual dureza, fruto, probablemente, de las instrucciones de la Santa Sede para que se opusiese más enérgicamente a las iniciativas legislativas tendentes a recortar los derechos de la Iglesia. Además de entrevistarse personalmente con el presidente del Gobierno y el ministro de Justicia, envió a éstos, al presidente de la República y al ministro de Estado un largo documento con la opinión que le merecían cada uno de los artículos del proyecto²⁵. El texto en su conjunto, a juicio del nuncio, evidenciaba una *“inmerecida desconfianza”* y una *“mala prevención”* hacia la Iglesia católica, cuando ésta había demostrado desde la instauración de la República su acatamiento al régimen. Por lo que respecta al estatuto jurídico de la Iglesia, esa *“desconfianza injusta, ofensiva y hasta calumniosa”* se ponía de manifiesto en el derecho que se reservaba el Estado a *“no reconocer”* los nombramientos que considerase peligrosos para su seguridad. Con tal disposición, además, ponían en evidencia su *“desconocimiento completo de lo que es la Iglesia”*, puesto que ella era la primera en evitar *“nombramientos peligrosos para el orden y la seguridad [...] no sólo para no crear dificultades al estado, sino, y principalmente, en su mismo interés espiritual”*. Pero, en el *“caso*

²³ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 1/02/1932, 12, 23 y 31/05/1932, 1, 2, y 10/08/1932 y 20/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 93, 349-350, 383, 406-407, 509-510 511, 536-537 y 664-666, respectivamente; carta de Tedeschini a Vidal i Barraquer, 25/07/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 144.

²⁴ Cartas de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 3/08/1932, y Azaña, 4/08/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 167-168 y 173, respectivamente.

²⁵ “Observaciones sobre el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas”, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 684-693 y BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 259-265.

absurdo” de que eso sucediese “no harían falta tan mortificantes y agravantes disposiciones para poder intervenir lo mismo, o directa o indirectamente, sin encontrar resistencia”. Ésta y otras disposiciones traspasaban, a su entender, el principio de separación Iglesia-Estado “sinceramente y lealmente” entendido, porque autorizaban “al estado a inmiscuirse en los asuntos de la Iglesia, a la cual él oficialmente desconoce”.

En cuanto a las disposiciones que afectaban a las propiedades eclesiásticas y a su tesoro artístico, entendía que sobrepasaban el mandato constitucional; y se establecía en ellas una odiosa diferencia de trato entre la Iglesia y las demás confesiones religiosas, porque cuando “se trata de quitar, prohibir, limitar, restringir, sujetar, etc. no se menciona más que a la Iglesia católica”, pero cuando se hacen concesiones “se mencionan también las demás confesiones religiosas”. La nacionalización de los bienes eclesiásticos constituía una violación de la legislación española, entre la que incluía el Concordato²⁶, y de la voluntad de los donantes, que habían cedido sus bienes “solo y exclusivamente” a la Iglesia y para el servicio del “culto”; calificaba de “arbitraria y odiosa” la disposición que autorizaba a ceder a la Iglesia únicamente aquellos bienes carentes de valor; y negaba al Estado atribuciones para establecer la cuantía de los bienes que la Iglesia precisaba “para el servicio religioso”.

Sin embargo, defendió ante la Santa Sede la estrategia negociadora que había mantenido, asegurando que con ella se había logrado evitar un texto aún peor, en buena medida gracias a los esfuerzos del presidente de la República, Alcalá-Zamora²⁷. Aunque reconocía que con la estrategia posibilista no se habían alcanzado los logros esperados, se mostró convencido que con una estrategia de confrontación lo único que se conseguiría sería irritar al Gobierno y a los partidos políticos de izquierdas, dándoles el pretexto que estaban buscando para romper con la Santa Sede, que era lo mismo que pretendían los integristas, y

²⁶ Llama la atención esta referencia al Concordato, el cual había sido considerado decaído, no sólo por el Gobierno provisional de la República, sino también por la propia Santa Sede desde hacía casi un año. Carta de Pacelli a Tedeschini, 3/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 634.

²⁷ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 15, 20, 25 y 27/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 639, 665-666, 680-681 y 696-697, respectivamente. Entre las mejoras que se habían conseguido gracias a la negociación y la presión del presidente de la república sobre el Ejecutivo, estarían, según Tedeschini: la supresión del veto gubernamental a los nombramientos episcopales, sustituyéndolo por el derecho a no reconocer en sus funciones a los nombrados cuando el Gobierno los considerase peligrosos para la seguridad del Estado; o el desistimiento de la primitiva intención de establecer limitaciones al número de templos y de desconocer a la jerarquía eclesiástica.

propiciar que se tomasen la revancha durante el debate de la ley, empeorando aún más sus disposiciones²⁸.

Asimismo, temeroso de que la Comisión parlamentaria empeorase aún más el texto, Tedeschini se puso en contacto con su presidente, el radical Salazar Alonso, a principios de noviembre, para informarle de aquellos puntos que resultaban inaceptables para la Iglesia y darle una copia del documento con sus observaciones. Sin embargo, la entrevista fue decepcionante, ya que Salazar Alonso dio muestras de identificarse con el contenido del proyecto²⁹.

Vidal i Barraquer también se mantuvo firme en su línea posibilista y la impuso en la Conferencia de Metropolitanos que tuvo lugar en el mes de noviembre de 1932. Sin embargo, cada día se hacía más evidente la división del episcopado y dentro de él crecía el predicamento de los partidarios de una estrategia más enérgica. El arzobispo de Tarragona reconocía que se encontraba *“cansado de luchar, costándome gran trabajo y no escaso sacrificio aguantar nuestra posición”*, ante el *“desengaño, desconsideración y algunas veces injusticia”* con que el poder civil había respondido a su política de mano tendida, por un lado; y las críticas crecientes dentro de la propia Iglesia por parte *“de quienes suponen que hemos equivocado el procedimiento”*. Advirtió al presidente de la República de que difícilmente podrían mantener su postura conciliadora por mucho más tiempo³⁰.

Por el momento, consiguió que la Conferencia de Metropolitanos aceptase dar prioridad a las *“gestiones diplomáticas y privadas”*, retrasando la publicación del escrito de protesta que la Santa Sede reclamaba hasta la aprobación de la ley para no perjudicarlas. Aunque tenían pocas esperanzas de que tales gestiones diesen resultados positivos, consideraban que la publicación de una protesta antes del inicio o durante el debate de la ley sólo serviría para que

²⁸ Carta de Tedeschini a Pizzardo, 15/10/1932, CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 641-645.

²⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 1/11/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 707.

³⁰ Carta de Vidal i Barraquer a Alcalá Zamora, 19/12/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 496.

el texto fuese empeorado³¹. Sin embargo, algunos prelados no se atuvieron a lo acordado y publicaron documentos criticando el proyecto³².

Como alternativa, la Conferencia de Metropolitanos acordó que los arzobispos de Tarragona y Sevilla entregasen un documento de protesta al presidente del Gobierno en nombre de todo el episcopado. En este largo escrito Vidal i Barraquer e Ilundain, de forma respetuosa, pero firme, pusieron de manifiesto su rotunda oposición al texto³³. El proyecto, a juicio de los prelados, no sólo era inadmisibile por la *“condición legal tan notoriamente grave e injusta”* en que quedaría la Iglesia de ser aprobado el proyecto tal y como estaba redactado, sino también porque se desviaba *“del derecho público contemporáneo”* y de la propia Constitución, además de ser *“agresivo en sus preceptos y perturbador en sus consecuencias”*. Se trataba de un texto *“paladinamente persecutorio”*, de inspiración cesarista, en el que se trataba a la Iglesia con inusitada dureza, *“considerándola no como persona moral y jurídica, que es reconocida y respetada debidamente dentro de la legalidad constituida”*, sino como *“un peligro”*. Prueba de ello era que sus preceptos, *“claros y afirmativos en todo lo que se niega o cercena a la Iglesia Católica”*, se convertían en *“anfibiológicos y amenazadores”* en aquello *“que se le reconoce o tolera”*; estaba plagado de *“intromisiones indebidas”* en el régimen interno de la Iglesia; y dejaba la aplicación práctica de buena parte de los derechos que en el mismo texto se le reconocían *“a la arbitrariedad gubernativa”*, con el consiguiente *“quebranto de lo que debiera ser norma jurídica precisa y resolutoria”*. Dos cuestiones son mencionadas específicamente como prueba de lo anteriormente dicho: la ignorancia *“del Supremo Pontificado como Cabeza Jerárquica de la Iglesia de España”*, reconocida por todos los Estados *“por el carácter jurídico internacional de que está revestido”*; y *“el veto a posteriori”* de los nombramientos eclesiásticos, que, *“por su vaguedad y ausencia de garantías objetivas”*, facilitaba la arbitrariedad, pudiendo *“llegar a entorpecer y aún impedir el normal régimen eclesiástico”*.

³¹ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 9/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 432-434

³² ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 242-243.

³³ Carta de Vidal i Barraquer e Ilundain a Azaña, 7/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 420-421. Los argumentos esgrimidos por los prelados están tomados del análisis jurídico del proyecto realizado por el sacerdote Luis Carreras y Oriol Anguera de Sojo, presidente de la Audiencia Territorial de Barcelona, de la que luego hablaremos porque sirvió de base también a la impugnación parlamentaria del proyecto por parte de las minorías católicas. Al parecer, la primera intención de Vidal e Ilundain, por decisión de la Conferencia de Metropolitanos, era visitar personalmente a Azaña, pero como éste no los recibió, le remitieron su protesta por carta. BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 602.

Defendían los prelados que, ateniéndose al *“criterio de libertad y justicia que informa el derecho internacional contemporáneo”*, la Iglesia católica española tenía derecho a ser tratada *“a lo menos como una minoría religiosa”*, reconociéndole *“todos los derechos inherentes a su carácter de persona moral perfecta, subsistente por sí misma, y no criatura del Estado”*. De no hacerlo así, el Estado español se situaría *“extramuros de la conciencia jurídica del mundo civilizado”*, contraviniendo además *“el propio precepto constitucional que declara derecho positivo español las normas internacionales de derecho público”*. Y terminaron su alegato instando al presidente del Gobierno a intervenir en pro de *“una justa y certera atenuación del proyecto”* a fin de contribuir *“a la pacificación espiritual de los ciudadanos españoles”*.

A diferencia del nuncio, los cardenales dedicaron poca atención en su documento a las disposiciones relativas a los bienes de la Iglesia, limitándose a hacer una breve referencia al patrimonio eclesiástico. Consideraban los prelados que se diseñaba en la ley un *“sistema expoliador”* de la *“legítima propiedad”* de la Iglesia, *“antijurídico por naturaleza”* e *“históricamente inmotivado”*, ya que ésta siempre había velado por la conservación de su patrimonio artístico³⁴ y se trataba de una cuestión que debía solucionarse de mutuo acuerdo con la Santa Sede³⁵.

En cambio, la Confederación de Familiares y Amigos de los Religiosos envió un escrito a la Comisión de Justicia del Congreso³⁶ pidiendo que se eliminase del dictamen *“la incautación de los bienes de la Iglesia”* y de su patrimonio artístico o, en caso de considerarse *“absolutamente indispensable”*, que la aplicación de lo establecido en el texto se realizase por medio de un concordato o *“modus vivendi”* con la Santa Sede. Entendían que declarar *“propiedad pública nacional”* los bienes de la Iglesia constituía una confiscación prohibida expresamente por el artículo 44 de la Constitución y sobrepasaba el artículo 26 donde nada se decía de tales bienes. Tampoco se podía justificar, como había hecho el ministro de Justicia en

³⁴ Pese a esta afirmación, a finales de noviembre de 1932 llegaron a la Junta de Patrimonio Histórico y Artístico de la Generalitat denuncias *“sobre comercio de objetos artísticos eclesiásticos”* que alarmaron al arzobispo de Tarragona por las consecuencias que podía tener el conocimiento público de estos hechos a las puertas del debate de la ley de Confesiones y Congregaciones. Tras una investigación realizada por la propia jerarquía eclesiástica, se llegó a la conclusión de que las denuncias eran falsas. Cartas de Vidal i Barraquer a los obispos de Urgell, Tortosa y Barcelona y al administrador apostólico de Lérida, 21/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 627

³⁵ Carta de Vidal i Barraquer e llundain a Azaña, 7/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 420.

³⁶ Documento sin fecha, anexo a la carta enviada por el Comité Ejecutivo de dicha Confederación a Vidal i Barraquer el 19/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 423-428.

el preámbulo del proyecto, por la necesidad de liquidar el pasado histórico, ya que tal liquidación se había realizado ya en el artículo 26 de la Constitución al suprimir toda ayuda económica a la Iglesia. En consecuencia, instaban a la Comisión parlamentaria a suprimir la nacionalización de los bienes de la Iglesia “*por deferencia a la propia Constitución*”. En el caso del patrimonio artístico eclesiástico, utilizar su salvaguardia como excusa para la incautación resultaba inaceptable, puesto que el artículo 45 de la Constitución establecía ya los medios necesarios para garantizar su conservación “*respetando en lo sustancial los derechos de sus legítimos propietarios*”; y el patrimonio artístico de la Iglesia no eran fruto de la “*protección*” del Estado, sino de “*la expansión de un sentimiento nacional [...] de España, agradecida a la Iglesia de Cristo*”, por lo que aquél no tenía derecho a apropiárselo.

A medida que se acercaba la fecha del debate y, sobre todo, tras conocer los cambios introducidos por la Comisión, que suponían un agravamiento del proyecto, el pesimismo se fue adueñando del nuncio y de la jerarquía³⁷. En el otoño de 1932 comenzaron a hacerse a la idea de que, pese a todos sus esfuerzos, a lo más a lo que podrían aspirar era a que el texto no saliese empeorado del debate parlamentario³⁸. Desde el 9 de noviembre hasta el 2 de marzo no aparece ningún documento en el archivo de Vidal i Barraquer que haga referencia a la Ley de Confesiones y Congregaciones. La carta enviada por el arzobispo de Sevilla, Ilundain, al cardenal de Tarragona en esa última fecha, una vez finalizado el debate sobre la totalidad del proyecto, ponía en evidencia un absoluto pesimismo sobre el resultado del debate. En ella Ilundain, en vista de que los argumentos esgrimidos por los diputados católicos contra el texto no habían hecho mella en la Cámara, aconsejaba a Vidal que fuese preparando el documento de protesta que tenían previsto publicar tras la aprobación de la ley³⁹.

³⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 3/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 825-832.

³⁸ Cartas de Vidal i Barraquer a Pacelli, 9/11/1932, y a Alcalá Zamora, 19/12/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 432-433 y 496, respectivamente.

³⁹ Carta de Ilundain a Vidal i Barraquer, 2/03/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 689-690.

1.3 La estrategia parlamentaria de la Iglesia católica

Paralelamente a las gestiones con el Gobierno y a las protestas oficiales, siguiendo la misma estrategia que se puso en práctica durante el debate constitucional, Vidal i Barraquer, con la aprobación del nuncio, había iniciado contactos con diferentes líderes políticos y diputados a fin de coordinar la defensa parlamentaria de los intereses de la Iglesia y recabar apoyos para este fin. Ninguno de los dos consideró oportuna una protesta pública del episcopado antes de la aprobación de la ley, ante el temor de que pudiese ser utilizada por las izquierdas como *“pretexto para considerarse provocados y para apretar más en la pasión persecuidora”*, y estimaron más prudente intentar influir directamente sobre el Gobierno, la Comisión de Justicia o *“los Diputados presumiblemente afines, o por lo menos no sectarios”*⁴⁰.

Así, en el mes de agosto Vidal se puso en contacto con el líder de la oposición, Lerroix, instándole a influir *“para atenuar el sectarismo del dictamen o cuando menos diferir la discusión del mismo en el Parlamento”*⁴¹; con el de la minoría conservadora, Miguel Maura, por mediación del diputado catalán Ayats; o con los dirigentes de la Lliga⁴². Con el mismo objetivo, instó a los metropolitanos a ponerse en contacto con los diputados afines de su provincia eclesiástica a fin de sacar *“con una actuación prudente y bien ponderada todo el partido posible”*, teniendo en cuenta *“las actuales circunstancias y la especial psicología de la Cámara”*⁴³.

Los sacerdotes Luis Carreras y Antonio Vilaplana continuarán ejerciendo de principales colaboradores del arzobispo de Tarragona y de nuevo se desplazarán a Madrid. El primero, junto a su amigo Anguera de Sojo⁴⁴, presidente de la Audiencia Territorial de Barcelona,

⁴⁰ Carta de Tedeschini a Vidal i Barraquer, 21/10/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 257-258.

⁴¹ Carta de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 3/08/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 167-170.

⁴² Carta de Ayats a Vidal i Barraquer, 15/10/1932, y cartas de Vidal i Barraquer a Tedeschini y a Ayats 19/10/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 248-249, 253-254 y 254-255, respectivamente.

⁴³ Carta de Vidal i Barraquer a los metropolitanos, 12/10/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 244-245.

⁴⁴ José Oriol Anguera de Sojo (Barcelona 1879-Barcelona 1956). Abogado. Antes de la instauración de la República militó en el Partido Catalanista Republicano. Maciá lo nombró presidente de la Audiencia Territorial de Barcelona al instaurarse la República. Abandonó el cargo en 1934 por la hostilidad de la

elaboró dos informes jurídicos que sirvieron de base para las enmiendas e intervenciones parlamentarias de los diputados católicos durante el debate en las Cortes. El primero⁴⁵, realizado en el mes de octubre sobre el texto del proyecto del Gobierno, sirvió también de base argumental al documento enviado en noviembre al presidente del Gobierno por los cardenales Vidal i Barraquer e Ilundain.

En conjunto, consideraban el proyecto *“inaceptable”* para la Iglesia. No estaba *“formulado de buena fe sincera”* y, aunque percibían *“en él una intervención no desfavorable a la Iglesia”*, ésta había sido *“poco afortunada y eficaz”*, porque *“las prohibiciones y cortapisas”* eran *“categóricas”*, mientras que lo que *“podiera interpretarse como favorable”* tenía un talante *“meramente permisivo”*. De cara al debate parlamentario, la situación de la Iglesia era, a su juicio, *“extremadamente delicada”*, porque no era previsible que se mejorase en proyecto en las Cortes, *“antes, al contrario, es de temer que se empeore, tal vez ya desde el Dictamen de la Comisión parlamentaria”*. De forma que sólo veían factible *“una atenuación eficaz”* del texto si se contaba *“con la buena voluntad del Gabinete”*.

Para la defensa de la Iglesia, desaconsejaban recurrir a los *“dogmas teológicos, de que dimana el derecho sustantivo e inmanente de la Iglesia”*, sería no sólo *“inútil”* sino también *“contraproducente”*, porque *“no serían comprendidos por la otra parte, y, desarrollándose la discusión en planos ideológicos diferentes, resulta siempre baldía, cuando no irritante”*. Tampoco les parecía adecuado sacar a colación la ruptura unilateral del pacto concordatario o *“el argumento histórico de la influencia de la Iglesia en España”*. En su opinión, el modo más eficaz de impugnar el proyecto, tanto de cara al Ejecutivo como a la opinión pública, era

Esquerra hacia él, debido a su actuación como gobernador civil (agosto 1931-enero 1932), en la que destacó por su dura represión del anarquismo. Contaba, sin embargo con la confianza del Gobierno, que en 1933 lo nombró Fiscal General de la República, pese a la oposición de Companys. En mayo de 1933 Azaña lo definía como *“muy beato. Inteligente, sagaz, con dotes de mando, muy instruido en su profesión”* y *“muy ardiente republicano”*. Pero en 1934 fundó Acción Popular Catalana, que su integró en la CEDA. Entre octubre de 1934 y abril de 1935 fue ministro de Trabajo, Sanidad y Previsión Social con el Gobierno Lerroux. De su Ministerio saldrá el informe que acusó a Azaña de malversación de fondos públicos. En 1936 se unió a la sublevación militar. AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 338-339, 348-349 y 629; VÁZQUEZ OSUNA, F. *“La recuperación de la memoria histórica, la judicatura republicana”*, XIX Congreso de Jueces para la democracia, Barcelona, 2004, sin paginar, www.juecesdemocracia.es/congresos/xixCongreso/comunicados/Recuperaci%F3delamem%F2ria.pdf.

⁴⁵ *“Oriol Anguera de Sojo (en colaboración con Luis Carreras) a Vidal i Barraquer”* y *“Memorandum”* adjunto, 20/10/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 280-287. Aunque los dos documentos aparecen firmados por Anguera de Sojo, Batllori y Arbeloa opinan que la carta debió ser redactada por Carreras, ya que su lenguaje les parece propio de un eclesiástico y que las conclusiones de ambos informes fueron fruto del debate a fondo del tema realizado conjuntamente por Carreras y Anguera de Sojo.

enfrentarse a los adversarios *“con sus mismos principios”*, es decir, en el terreno *“del derecho público del mundo civilizado”*. Dicho Derecho otorgaba a las minorías religiosas el carácter de *“personas morales anteriores y en cierto modo independientes del Estado, pero coexistentes con él”*, a las que se debía conceder *“la libertad de acción y de medios necesaria para el cumplimiento de sus respectivos fines”*. Esto significaba la defensa de la Iglesia católica como una minoría religiosa con derechos *“innatos”* que era *“antijurídico desconocer y que en el proyecto en cuestión resultan evidentemente conculcados”*. El Gobierno de España, al pretender *“una verdadera sujeción”* de la Iglesia al Estado *“contraria a los principios de libertad y de justicia, y dependiente, por modo exclusivo, del criterio absoluto del Poder [...] que en este caso no es la fuente esencial del derecho”*, se situaba, desde el punto de vista del *“derecho moderno”* en una posición *“notoriamente antijurídica”*.

En relación con el nuevo régimen jurídico de la Iglesia, Anguera y Carreras señalaban la *“desconsideración”* y el *“desprecio”* hacia *“el Jefe nato de la Iglesia Católica”* que suponía el absoluto silencio del texto sobre él, lo que además dejaba a ésta *“en un estado de ambigüedad que no puede considerarse satisfactorio”* puesto que no podía tomar ningún acuerdo sin su autorización. Esta ignorancia del papa, unida a la *“condicionada y confusa”* referencia al respeto de *“la organización interna de las Confesiones”*, que no representaba *“una garantía seria ni eficaz”* para los católicos españoles, impedía *“jurídicamente”* e estos, en conciencia, aceptar el proyecto. Así, los artículos 5, 6 y 8, al contemplar *“los derechos y deberes de las Confesiones religiosas”* como emanación *“de una ley unilateral, que puede ser dictada por un Parlamento hostil”*, conculcaban el principio jurídico del Derecho moderno que reconocía a las *“minorías étnicas, religiosas y lingüísticas”* una serie de derechos propios que al Estado sólo cabía *“respetar y garantizar”*, no conceder. En cuanto al artículo 7, era *“en sí mismo contradictorio”* y su segundo párrafo *“inadmisible, por destructor del primero, cuyo principio doctrinal”* dejaba totalmente *“sin efecto”*. Dicho párrafo permitía al Estado vetar, *“cuando quiera y como quiera, a los ministros de la Religión Católica”*, ya que la declaración la formulaba el Gobierno según su exclusivo criterio, sin ningún *“amparo legal”* ni *“procedimiento jurídico de defensa”*, conculcando los principios del Derecho común.

En cuanto a los bienes eclesiásticos, señalaban que si bien *“los bienes temporales son de importancia secundaria”* para la Iglesia, *“los templos”*, por su condición de lugar de culto, eran *“objeto de atención primordial”*. Resultaba incuestionable para ellos que *“la Iglesia adquirió y edificó, por títulos legítimos y propios, sus catedrales, templos y monumentos”*. Eran de la opinión de que si en el proyecto se privaba a la Iglesia de su *“propiedad, declarándola pública y*

nacional”, podía ser por una buena intención: *“la consideración de la necesidad de atender a la conservación de esos edificios”* y *“para eximirlos de las gabelas que pesan sobre la propiedad privada”*. Pero el texto había sido *“cuando menos, desafortunado”* al abordar la cuestión de los bienes eclesiásticos, porque no sólo se había *“prescindido en absoluto del consentimiento de la entidad propietaria”*, lo cual ya constituía un *“grave inconveniente jurídico”*, sino también *“de las normas directivas trazadas en el Código civil español y [...] de las normas generales del derecho”*. Era *“precepto imperativo”* de este último en *“todos los países civilizados”* el carácter inalienable e imprescriptible de los inmuebles destinados al culto, así como su carencia de *“base contributiva”* o *“fundamento de impuesto”* por hallarse *“fuera del comercio humano”*. Pero además de la apropiación de los bienes de la Iglesia por parte del Estado, contenida en el artículo 11, el artículo 14 dejaba en *“precario”* el derecho de uso que se le concedía, ya que podía serle arrebatado por una ley especial, sin que se le concediese *“otro derecho que el de audiencia no bien garantizada”*. Mientras que el artículo 20, que otorgaba *“la simple condición de propiedad privada, es de presumir que con las gabelas anejas”*, a los bienes que la Iglesia adquiriese tras la entrada en vigor de la ley, introducía también límites que la impedían *“adquirir libremente, aun como particular, los medios conducentes a sus fines”*.

El segundo documento⁴⁶, redactado tras conocer el dictamen de la Comisión parlamentaria, contenía un análisis más pormenorizado, impugnando el Título III desde tres puntos de vista: el constitucional, la *“concepción general del derecho”* y el político. Basándose en lo dispuesto en la Constitución de la República, consideran el texto inconstitucional por conculcar el artículo 44. Éste admitía la nacionalización de los *“servicios públicos”* que afectasen *“al interés común”* y los legisladores habían incluido en ese concepto *“la prestación del culto católico por parte de la Iglesia”*. Sin embargo, a su juicio, como mucho, podría considerarse servicio público *“el servicio religioso que, mantenido y organizado por el Estado con anuencia de la Iglesia, se daba en las instituciones y en las dependencias públicas [...] bajo un régimen de protección religiosa”*. La consignación que había venido recibiendo la Iglesia del Estado no convertía en servicio público al culto católico porque *“era extraño”* a él: tenía su *“origen”* en una *“indemnización”* y no tenía el carácter de *“retribución”* por el *“cumplimiento de una obligación que la Iglesia tuviera que llenar con los ciudadanos en cuanto a tales”*. Incluso poniéndose en el caso de que la Iglesia hubiese prestado en el pasado un servicio público, no lo prestaba en la actualidad, ya que *“la idea del servicio público aplicada al que las*

⁴⁶ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1071-1079. Lo referente al Título III en las pp. 1072-1077.

confesiones religiosas prestan a sus fieles es contradictorio en sus propios términos con el régimen de separación de Iglesia y Estado”.

Desde el punto de vista del Derecho se trataba de un proyecto *“arbitrario”*, porque la liquidación del pasado a que aludía el ministro en el preámbulo del proyecto, no podía fundarse en el *“amparo”* del Estado a la Iglesia, porque era *“misión fundamental del Estado”* el amparo y la protección de *“los individuos”* y *“las entidades que viven dentro de su órbita”*. Además, esa liquidación del pasado implicaría *“una liquidación, con audiencia, por lo menos, de la entidad cuyos bienes se liquidan; pero nunca a la nacionalización de todos sus bienes”*. A juicio de Carreras y Anguera, en el fondo, aunque no se dijese expresamente, estaba la cuestión *“de la legitimidad del título de adquisición”* de los bienes eclesiásticos, presumiéndose que al proceder *“de donaciones realizadas por los donantes a favor de la Nación española y entregadas a la Iglesia a título simplemente de administradora o usufructuaria”*, motivo por el cual se reivindicaba que la nación era su auténtica propietaria. Pero tal presunción era *“falsa”* desde el punto de vista histórico y jurídico. Y *“si el legislador fuera honrado”*, se hubiese establecido que, para realizar la liquidación, cada parte debía *“aportar sus títulos o las pruebas subsidiarias que acreditasen el mejor derecho”*. Pero no se había hecho así porque el Gobierno era consciente de que no *“podría presentar elementos fehacientes que [...] probasen la propiedad de la Nación”* sobre el conjunto de los bienes de la Iglesia.

Por último, se trataba de un proyecto *“abiertamente impolítico”*, porque *“la nacionalización global e indistinta de todos los bienes eclesiásticos”* provocaría *“un ambiente de hostilidad contra la República”* y causaría una deplorable impresión en el extranjero sin que el Estado consiguiese ninguna ventaja de ella, ya que en la práctica se limitaba *“a una simple declaración”*, a una transferencia nominal de la propiedad, quedando *“la administración, el uso y el usufructo”* de los bienes nacionalizados *“en poder del mismo titular a quien se arrebató el dominio”*.

En cambio, en lo referente al tesoro artístico eclesiástico, Carreras y Anguera de Sojo mostraron en sus informes una posición más cercana a la del Gobierno. No tocaron la cuestión en el primer informe, y en el segundo manifestaron que declarar tales bienes *“inalienables e imprescriptibles”* era *“la única medida de tipo práctico y encajable en argumentos de necesidad social”* del Título III.

Asimismo, el nuncio elaboró dos documentos destinados a los líderes políticos y diputados con los argumentos que podrían utilizar durante el debate en defensa de los

intereses de la Iglesia⁴⁷. En conjunto, se le podía oponer, en opinión de Tedeschini, que sus disposiciones sancionaban “una ingerencia del Estado en los asuntos religiosos y eclesiásticos” incompatible con un régimen de separación Iglesia-Estado; la “desconfianza injuriosa” hacia la Iglesia que mostraba; y el agravamiento de los preceptos constitucionales. En lo que se refería concretamente al régimen jurídico de la Iglesia católica, los reparos que el nuncio oponía al texto se limitaron a las disposiciones relativas a la nacionalización de los bienes de la Iglesia y de su patrimonio artístico, y la limitación de su derecho de adquisición, que reputaba de anticonstitucionales. Puesto que la “legítima propiedad” de la Iglesia sobre sus bienes era “indiscutible”, incorporarlos al patrimonio nacional, como hacía el dictamen, constituía una confiscación sin indemnización; algo que estaba prohibido en la Constitución. El hecho de que la Iglesia católica hubiese estado protegida por el Estado hasta la instauración de la República, que era el argumento aducido para ello, no lo podía justificar, porque el Estado había empobrecido a la Iglesia con la desamortización y la compensación que se le había dado por ello, el presupuesto de culto y clero, había sido suprimido; y porque una parte importante del patrimonio eclesiástico había sido adquirido sin ninguna ayuda del Estado. Como agravante del despojo, Tedeschini aducía: la precariedad del derecho de uso que se concedía a la Iglesia, ya que podía ser suprimido por una ley; la diferencia de trato que suponía en relación con el resto de las confesiones religiosas; que sólo se contemplase la posibilidad de ceder a la Iglesia los bienes carentes de valor; y las dificultades que entrañaría compatibilizar las disposiciones relativas al tesoro artístico con el respeto de disciplina eclesiástica.

Los argumentos contra el proyecto que aparecen en los documentos de Anguera y Carreras y en el del nuncio serán frecuentemente utilizados en el debate parlamentario por las minorías católicas y la derecha republicana.

Partiendo de esta base argumental el nuncio y Vidal i Barraquer intentarán organizar una acción coordinada de las minorías agraria, vasconavarra, conservadora, Lliga y algunos diputados independientes, a fin de intentar que el texto fuese mejorado o, al menos, no empeorado durante el debate parlamentario. Vidal i Barraquer se puso en contacto con los dirigentes de la Lliga, que se mostraron dispuestos a colaborar; y Ayats hizo lo propio con el

⁴⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 25/11/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]*..., p. 802; carta de Tedeschini a Pacelli, 11/02/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]*. Documentos de los años 1933 y 1934, BAC, Madrid, 2014, pp. 48-52.

resto de las minorías católicas. En el caso de la minoría agraria, ante la ausencia de su jefe, Martínez de Velasco, Ayats se puso en contacto con el sacerdote Santiago Guallar, quien se mostró conforme con el plan y quedó encargado de plantearlo a su minoría; y también con el jefe de la minoría radical, Salazar Alonso, quien manifestó que su grupo defendería el proyecto del Gobierno tal y como estaba. A instancias del líder de la minoría conservadora, Miguel Maura, se decidió realizar una reunión conjunta de todos los diputados dispuestos a colaborar. Sin embargo sería preciso esperar al dictamen de la Comisión y al desarrollo del debate sobre la totalidad para concretar el contenido de las enmiendas. Tanto el nuncio como Vidal consideraban imprescindible que los diputados católicos actuasen “*con la mayor prudencia y moderación*” para “*evitar a toda costa que sobre el proyecto se desaten las pasiones*”; y temían que algunos diputados “*extremistas*” diesen rienda suelta a “*sus acostumbrados radicalismos*”, exacerbando los ánimos de los sectores anticlericales de la Cámara y logrando, como consecuencia un agravamiento del proyecto. Lo mejor, como aconsejó Miguel Maura, sería que la “*extrema derecha*” se abstuviese de intervenir en el debate, aunque veía muy difícil que se les pudiese convencer de ello⁴⁸.

2- El debate parlamentario

El texto presentado a las Cortes constaba de siete títulos y dos disposiciones transitorias. En este capítulo sólo vamos a analizar la parte del texto relacionada directamente con la situación jurídica de las Confesiones religiosas: el Título Preliminar, donde se justifica la presentación de la ley como ejecución del mandato contenido en los artículos 26 y 27 de la Constitución y la vigencia de lo que en ella se determine en todo el territorio nacional; el Título II, donde se establece “*la consideración jurídica de las confesiones religiosas*”, a excepción del artículo 10 que entra de lleno en el sostenimiento económico de las confesiones religiosas y será abordado en el capítulo dedicado al presupuesto de culto y clero; y el Título III que regula el régimen al que estarán sujetos los bienes de las confesiones religiosas, con especial referencia los de la Iglesia católica.

⁴⁸ Cartas de Ayats a Vidal i Barraquer, 15 y 25/10/1932, cartas de Vidal i Barraquer a Tedeschini y a Ayats, 19/10/1932, y carta de Tedeschini a Vidal i Barraquer, 21/10/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 248-249, 268-269, 253-254, 254-255 y 257-258, respectivamente; carta de Tedeschini a Pacelli, 3/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 825.

El debate sobre la totalidad del proyecto se inició el 2 de febrero de 1933, coincidiendo con un periodo de recrudescimiento de la conflictividad social y la inestabilidad política. En enero de 1932 se produjo el levantamiento de Casas Viejas, cuya represión agudizó las disensiones en el seno del Ejecutivo y del Partido Radical-Socialista y estuvo a punto de provocar una crisis de Gobierno. El debate parlamentario sobre las conclusiones de la Comisión investigadora de los sucesos de Casas Viejas se solapó con el debate sobre la totalidad del dictamen⁴⁹.

2.1 El debate parlamentario sobre la constitucionalidad o inconstitucionalidad del proyecto y el ámbito de aplicación de la ley

El Título Preliminar del anteproyecto constaba de un solo artículo en el que se presentaba la ley como ejecución de lo dispuesto en los artículos 26 y 27 de la Constitución y “emanada de la soberanía de las Cortes Constituyentes”, estipulando que lo establecido en el texto aprobado sería de obligado cumplimiento en todo el territorio nacional. El ministro de Justicia se limitó a suprimir la referencia a la soberanía de las Cortes, manteniendo el resto de la redacción de la Comisión Jurídica Asesora; y no sufrió ningún cambio a su paso por la Comisión parlamentaria⁵⁰. Luis Carreras y Anguera de Sojo sólo hicieron una brevísima referencia a este artículo en su segundo informe, limitándose a señalar un defecto formal en su redacción⁵¹.

⁴⁹ ÁLVAREZ TARDIO, M. “Anticlericalismo y libertad de conciencia”, pp. 239-242, 246 y 256-257; ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos...*, pp. 378-380.

⁵⁰ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3 y DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6; Anteproyecto de ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de la Comisión Jurídica Asesora, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1030.

⁵¹ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1071. En el caso de este documento, aunque no consta su autor, Batllori y Arbeloa consideran probable que se debiese a Carreras y Anguera de Sojo. El texto del dictamen decía que “*toda regulación ulterior*” se ajustaría “*estrictamente*” a lo dispuesto en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Según Carreras y Anguera, resultaba “*innecesario*” utilizar “*el adverbio estrictamente*”, porque si se ajustaba “*lo será estrictamente, y, si no es estrictamente no se ajustará*”.

El debate se inició el 2 de marzo y ocupó sólo tres sesiones. Despertó escaso interés entre los diputados, quizás porque tuvo lugar en paralelo a las interpelaciones al Gobierno sobre los sucesos de Casas Viejas o porque no trataba de cuestiones especialmente sensibles, hasta el punto de tener que suspenderse su inicio durante diez minutos y retrasar algunas votaciones por no haber suficientes parlamentarios en la Cámara. La reciente excomunión de Luis López-Dóriga repercutió también en el debate, exacerbando los ánimos de la izquierda parlamentaria contra las minorías católicas en general y los sacerdotes diputados de la derecha en particular.

Ninguno de los partidos republicanos cuestionó la constitucionalidad del texto, aunque no siempre estuviesen de acuerdo con la redacción del articulado, y sólo Acción Republicana presentó una enmienda⁵² al artículo 1. En ella se proponía que se incluyese también el artículo 3 de la Constitución, junto al 26 y al 27, como base jurídica del proyecto. Rico Avelló⁵³ la justificó por ser dicho artículo *“el primero de los preceptos constitucionales que guardan relación fundamental con lo que esta ley comprende y va a regular”*, como demostraba el hecho de que su contenido hubiese sido reproducido textualmente en el artículo 3 de este proyecto ley. Proponía también la enmienda una modificación de la última parte del artículo, donde se decía que toda la legislación posterior en materia religiosa debería ajustarse a lo estipulado en esta ley, para añadir que debería ajustarse también a la Constitución, alegando en su favor que Cataluña se había reservado facultades que podrían *“separarse de la ley y constituir un peligro”* y lo mismo podría ocurrir en el futuro con otras comunidades autónomas. La Comisión se negó a aceptar las modificaciones propuestas por Rico Avelló por considerarlas innecesarias y reiterativas y la enmienda fue retirada sin llegar a ser sometida a votación⁵⁴.

Fueron las minorías católicas, agrarios, vasconavarros y Lliga, las que llevaron el peso de la oposición al artículo, con una importante participación de los sacerdotes diputados. Los agrarios Gil Robles⁵⁵ y Royo Villanova⁵⁶, defendieron la inconstitucionalidad del proyecto y llamaron la atención sobre el hecho de que, al no haberse creado aún el Tribunal de Garantías

⁵² DS nº 287, 1/02/1933, Apéndice 4.

⁵³ DS nº 305, 3/03/1933, pp. 11597-11598.

⁵⁴ DS nº 305, 3/03/1933, p. 11598.

⁵⁵ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11061-11063.

⁵⁶ DS nº 305, 3/03/1933, pp. 11586-11592.

Constitucionales, no podrían recurrir a él en busca de amparo. Gil Robles, siguiendo las directrices marcadas en el informe de Anguera de Sojo y Carreras, basó su defensa de la inconstitucionalidad del texto en que su contenido conculcaba la legislación internacional sobre protección de las minorías y acusó al Ejecutivo de haberlo llevado a las Cortes con el único objetivo de servir de *“diversión estratégica”* para hacer olvidar a la ciudadanía *“la total descomposición del Gobierno y del bloque gubernamental”* que era, a su juicio, el *“problema fundamental”* que tenía planteado el país. Anunció que no presentarían ninguna enmienda para no colaborar ni siquiera *“indirectamente”* en la elaboración de una ley que rechazaban en su conjunto. Para Royo Villanova el proyecto *“roza, vulnera o sobrepasa”* el artículo 26 de la Constitución, pero en lo que hizo más hincapié fue en su inoportunidad, porque desarrollaba un artículo constitucional que había provocado la salida del Gobierno de Alcalá-Zamora, quien ahora, como Presidente de la República, tendría que sancionarlo; porque dicho artículo *“no contaba con los votos de la mayoría de la Cámara”*, ya que muchos diputados se habían abstenido; y porque atacaba *“los sentimientos religiosos de los católicos”*, impidiendo así *“su incorporación a la República”*. La postura abstencionista de Gil Robles no fue secundada por la minoría agraria, cuyos integrantes presentaron numerosos votos particulares y enmiendas a los artículos del dictamen.

Los diputados de la minoría vasconavarra impugnaron el proyecto fundamentalmente por su ámbito de aplicación nacional, basándose al igual que Gil Robles en la legislación internacional sobre los derechos de las minorías. Aguirre, Oreja Elósegui y Leizaola⁵⁷ manifestaron que la aplicación de la ley en toda la nación era antidemocrática ya que su contenido constituía un atentado contra *“la conciencia religiosa de los vascos”*, conculcando así el principio de reconocimiento y respeto a la cultura de las minorías sancionado por la Sociedad de Naciones y el Estatuto de Estella. Aunque quizá lo más interesante de la intervención de Aguirre fue su definición del Partido Nacionalista Vasco como un partido republicano. Aizpún⁵⁸, en cambio, no recurrió a argumentos de corte nacionalista y, sin cuestionar la constitucionalidad de la ley, defendió que el artículo 26 de la Constitución no

⁵⁷ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11101-11106; DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11359-11362; DS nº 304, 2/03/1933, pp. 11577-11580. La intervención de Aguirre fue sumamente conflictiva, ya que se presentó como representante del pueblo vasco, lo que motivó un enfrentamiento con el socialista De Francisco quien le interrumpió para puntualizar que representaba sólo a una parte de la sociedad vasca. Como Aguirre insistió en que representaba a la mayoría de los vascos y siguió insistiendo en presentarse como la voz del pueblo vasco durante toda su intervención, fue continuamente interrumpido por el diputado socialista para rectificarle.

⁵⁸ DS nº 304, 2/03/1933, pp. 11580-11582.

ordenaba que fuesen las Cortes Constituyentes quienes aprobasen la ley que regulaba las confesiones religiosas y el comportamiento sumiso de la Iglesia lo hacía innecesario.

El diputado de la Lliga catalana, Abadal⁵⁹, coincidió con Aizpún en no considerar el proyecto inconstitucional, pero sí innecesario e inoportuno. Innecesario porque la Constitución ya había regulado hasta en *“sus menores detalles”* todo lo referente a la Iglesia católica e inoportuno porque había provocado alarma e inquietud en amplios sectores de la población. La regulación de las Confesiones religiosas que exigía el artículo 26 podría haberse hecho por medio de *“leyes generales, y no de leyes especiales”* que resultaban ofensivas para la conciencia católica al colocarles *“en distinta situación de la que regulan las leyes generales”*. Carrasco Formiguera⁶⁰, en cambio, sí consideraba inconstitucional el proyecto por las mismas razones que los nacionalistas vascos. En su opinión, conculcaba el artículo 7 de la Constitución, donde se afirmaba que el Estado español acataría y aplicaría en su Derecho *“las normas universales de Derecho internacional, entre las cuales se encontraba el respeto a los derechos de las minorías religiosas”* e instó a las minorías católicas a basar en este punto sus alegatos sobre la inconstitucionalidad del texto. Si en opinión del periodista Arturo Mori⁶¹, la intervención de la *“voz del catolicismo levítico de Cataluña”* no despertó ningún interés en la Cámara; a juicio de Alfredo Verdoy⁶², en cambio, la apelación de Carrasco Formiguera a los derechos de las minorías en el Derecho Internacional consiguió *“abrir un mínimo resquicio en la cerrada muralla de la mayoría”*.

Pero las acusaciones de inconstitucionalidad no fueron patrimonio exclusivo de la derecha católica, desde el otro extremo del espectro parlamentario el diputado Botella Asensi⁶³, antiguo radical-socialista expulsado del partido en junio de 1932, calificó también el proyecto de anticonstitucional, pero por un motivo completamente opuesto a los esgrimidos por las minorías de la derecha: su excesivo conservadurismo; mientras que el jurista García

⁵⁹ DS nº 302, 28/02/1933, pp. 11492-11495.

⁶⁰ DS nº 302, 28/02/1933, pp. 11500-11504.

⁶¹ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes*. Vol. 11. *El cisma republicano. La totalidad de la ley de Congregaciones religiosas. La tragedia de Casas Viejas y sus emociones políticas*, Aguilar, Madrid, 1933, p. 449.

⁶² VERDOY, A. *“Una República sin religiosos...”*, p. 371.

⁶³ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11362-11370.

Valdecasas⁶⁴, de la agrupación Al Servicio de la República, lo consideraba inconstitucional, al igual que el agrario Royo Villanova, por sobrepasar el artículo 26 de la Constitución.

El ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz⁶⁵, defendió la constitucionalidad del proyecto, el cual se limitaba a cumplir el mandato “*imperativo*” establecido en el artículo 26 para las confesiones religiosas. Además, era “*no sólo conveniente, sino necesario*”, ya que “*había transcurrido más de un año*” desde la promulgación de la Constitución y no podía retrasarse más el “*llevar a la práctica uno de los artículos básicos*” de aquella. En cuanto a los reproches por no haberse instaurado antes el Tribunal de Garantías Constitucionales, afirmó que en breve estaría el proyecto en el Parlamento, pero que de todos modos, era potestad del Ejecutivo determinar que proyectos de ley se debatían en la Cámara. La Comisión parlamentaria, por boca del diputado socialista Sapiña, no sólo defendió la constitucionalidad de la ley sino también la suma benignidad con que se había interpretado el artículo 26 al trasladarlo al proyecto, en una intervención plagada de interrupciones por parte del sacerdote Gómez Rojí, con participación secundaria de otros parlamentarios de la derecha y la izquierda parlamentaria⁶⁶.

Los sacerdotes diputados de la minoría agraria fueron los únicos que se implicaron directamente en el debate del artículo 1, defendiendo la inconstitucionalidad del proyecto y presentando enmiendas al texto.

Molina Nieto, en su intervención durante el debate sobre la totalidad del proyecto, se sumó a la tesis de Gil Robles de que el motivo principal de llevar esta ley a las Cortes había sido utilizar la “*fobia anticlerical*” como aglutinante de las minorías republicanas ante el agravamiento de la situación político-social y el aumento del descontento popular, para conjurar así “*el fantasma de la crisis de Gobierno*”. En cuanto a su inconstitucionalidad, se

⁶⁴ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11355-11358.

⁶⁵ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11525-11534.

⁶⁶ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11097-11099. Gómez Rojí acusó a la Comisión de no representar “*la verdadera democracia*” sino “*la opresión del pueblo y el enchufe*”. Sapiña le respondió que estaba “*amargado porque le habían desenchufado de su canonjía*” y el sacerdote le replicó que le habían quitado el sueldo, pero que su canonjía la conservaba “*contra S.S. y contra el Sr. Albornoz*”. En este punto se sumaron a la polémica el socialista Álvarez Angulo en defensa de Sapiña y el vasconavarro Beunza en defensa de Gómez Rojí, con intervenciones aisladas de otros diputados. Gómez Rojí no dejó de interrumpir a Sapiña de forma esporádica durante toda su intervención.

debía a varias razones: representaba *“una traición al interés y al mandato del pueblo”*, que no había encomendado a las Cortes atropellar *“estos sagrados derechos y estos sublimes ideales tan profundamente grabados en el alma del pueblo”*; se fundaba *“en falsos prejuicios”*; y la Cámara no tenía *“atribuciones”* para debatir las leyes complementarias de la Constitución, ya que debería haberse disuelto tras la aprobación de aquella. Aprovechó también la ocasión para criticar al Ejecutivo por la política que había desarrollado y por haber llevado a las Cortes leyes que herían *“todos los sentimientos y todos los anhelos de la opinión más general en España”*⁶⁷.

El sacerdote toledano presentó una enmienda⁶⁸ al artículo 1 que nada tenía que ver con su contenido y que, en todo caso, tendría cabida en el Título II, ya que proponía autorizar al Gobierno a *“celebrar un Concordato o Convenio de relaciones con la Iglesia católica, a reserva de su ratificación por las Cortes”*. Fue suscrita por los sacerdotes agrarios Santiago Guallar y Lauro Fernández y por otros diputados de las minorías agraria y vasconavarra. Durante su intervención⁶⁹, Molina Nieto intentó convencer a la Cámara de las virtudes del concordato desde el punto de vista *“político, civil, republicano y aún laico”*, pero sobre todo *“desde un punto de vista general, nacional”*, el del *“amor a la República y el amor a la Patria”*; porque la patria, en opinión del sacerdote, estaba por encima del *“régimen”*, ya que éste, *“al ser un medio para conseguir la felicidad, la prosperidad de un pueblo”*, debía *“subordinarse a la tradición histórica, a las cualidades raciales, a las condiciones étnicas y aún geográficas”*. Afirmó, asimismo, que su intención era *“situar el problema”* en el terreno del *“derecho y la justicia”*, que estaban por encima del Estado.

Desde el punto de vista del Derecho, el concordato era un pacto entre dos potestades que no podía romperse por decisión de una de ellas; y, por otro lado, tanto la *“doctrina de la supremacía del Poder civil”* como *“la novísima concepción del Derecho internacional”* propugnaban *“la conveniencia y necesidad de estos Concordatos”*. En consecuencia, el Estado español debía negociar un concordato con la Iglesia para *“cumplir los compromisos anteriormente contraídos”* y para *“satisfacer a la opinión nacional”*. Y desde el punto de vista de la justicia, con la que el Estado debía ser absolutamente respetuoso, *“lo justo”* y *“lo lógico”* era que, si no se estaba dispuesto a respetar los compromisos contraídos por la Monarquía, se

⁶⁷ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11085-11091.

⁶⁸ DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 3.

⁶⁹ DS nº 306, 7/03/1933, pp. 11620-11624.

acudiese *“a una fórmula de armonía”*, pactando un nuevo concordato con la Santa Sede que rectificase aquellos puntos del anterior que el Estado republicano no admitía. Nada había en la Constitución que lo impidiera y con ello se conseguiría una *“paz tan necesaria como provechosa”*, ya que los católicos verían *“una disposición favorable del Estado, en tal sentido, como reparación de yerros y ofensas anteriores, como augurio de una paz que aquietará definitivamente los espíritus”*. En cambio la *“omisión”* constituiría *“abuso del Poder y tiranía”* y sería considerada por los católicos *“como un agravio más que pudiera ahondar las heridas recibidas”*. Además, en opinión de Molina Nieto, la República estaba en deuda con los católicos porque ellos, más que nadie, habían contribuido a su advenimiento con *“innumerables”* votos, creyendo *“que no se iba a herir su fe, su conciencia, su libertad religiosa, su sentimiento religioso”*.

Concluyó su mesurada intervención de forma conciliadora, argumentando que su enmienda contenía una *“petición moderada”* pero de enorme trascendencia porque permitiría rectificar *“desaciertos y desafueros”* que él no quería interpretar como fruto de *“un injusto propósito sectario”*, sino del *“impulso pasional político”* momentáneo propiciado por el *“trunfo inesperado”*, pero que ya *“no podrá tener justificación ante la Historia”*.

El socialista Moreno Mateo⁷⁰, en nombre de la Comisión, se mostró menos conciliador que el sacerdote. Calificó su enmienda de *“especie de diversión estratégica”* y se negó a aceptarla. Utilizando la premisa de Molina Nieto de que el Estado debía basarse en la justicia y el Derecho, argumentó que tales principios tenían *“su origen fundamental en la ley”* y la *“ley suprema”* de la República era la Constitución, donde se declaraba que el Estado no tenía religión oficial, no contenía *“ningún precepto del que pueda deducirse la obligación de establecer ese Concordato”* y con su entrada en vigor anulaba cualquier compromiso adquirido previamente por el Estado en relación con la Iglesia católica. Por lo demás, la composición de las Cortes demostraba que no era verdad que la sociedad española fuese mayoritariamente católica como Molina Nieto había afirmado y la enmienda no tenía ninguna relación ni cabida en el texto del artículo que se estaba debatiendo.

Molina Nieto⁷¹ hizo uso del turno de réplica para contestar a la Comisión que los *“principios para hacer ese Concordato”* no derivaban de la Constitución sino de *“una legalidad más alta”* que era el *“Derecho natural”* y que antes o después acabaría negociándose porque

⁷⁰ DS nº 306, 7/03/1933, pp. 11624-11625.

⁷¹ DS nº 306, 7/03/1933, p. 11625

así lo evidenciaba *“la historia de nuestro país y la de todos los pueblos”*; pero si lo hacían ellos, podrían *“calmar bastante la opinión católica española sin ir contra la Constitución y satisfacer las aspiraciones de los católicos”*. Rechazó asimismo la afirmación de Moreno Mateo de que la composición de la Cámara era reflejo fiel de la opinión pública, porque cuando ésta le dio sus votos pensaba que el Concordato sería respetado. La Comisión se mantuvo inamovible y la propuesta concordataria de Molina Nieto fue rechazada en votación ordinaria.

El nuncio Tedeschini elogió ante la Secretaría de Estado la enmienda de Molina Nieto y la defensa que hizo de ella, aunque, dada la composición de la Cámara, no tuviese ninguna posibilidad de prosperar. A su juicio, era muy conveniente que de vez en cuando se sacase a colación en el Parlamento la cuestión del concordato para que su reivindicación se mantuviese viva en la opinión pública⁷².

El sacerdote Santiago Guallar, con un talante menos moderado y conciliador que Molina Nieto, en su intervención contra la totalidad del proyecto⁷³ abundó en la consideración de la ley como un recurso político del Gobierno para mantenerse en el poder, utilizando el anticlericalismo para frenar la división de la coalición gubernamental; pero también *“para engañar al pueblo, para entretenerle y para que no se acuerde de su miseria”*, porque el Gobierno, a juicio de Guallar, era el principal explotador del pueblo y había dejado sin desarrollar los artículos sociales de la Constitución. Al igual que sus compañeros defendió la inconstitucionalidad e inoportunidad de la ley. Era inconstitucional porque el artículo 26 no exigía que la ley reguladora de las confesiones religiosas fuese elaborada por las Cortes Constituyentes; porque no interpretaba *“con benignidad”* dicho artículo que ya de por sí contenía *“una limitación”* del principio de *“igualdad personal y corporativa, sin diferencia de religiones”*; y porque violaba, entre otros, el artículo 1 de la Constitución, donde se manifiesta que *“España se organiza en un régimen de libertad y justicia”*, al establecer para la Iglesia católica *“un régimen odioso de injusticia, de servidumbre y de limitación de la libertad”*. Era inoportuna porque había problemas políticos, sociales y económicos más urgentes; porque aún no se había constituido el Tribunal de Garantías Constitucionales; y porque, puesto que muchos artículos de la Constitución habían *“quedado incumplidos y conculcados”*, no veía inconveniente en dejar *“incumplido uno más”*. Se trataba, en suma, de una *“ley que España no*

⁷² Carta de Tedeschini a Pacelli, 11/03/1933, ASV, NM 918, f. 934rv.

⁷³ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11091-11097.

quiere, ni pide, ni necesita”, una ley que vulneraba *“intereses muy legítimos”*, y constituía *“un nuevo ataque y una nueva y más profunda herida a los sentimientos religiosos”*.

Guallar presentó una enmienda⁷⁴ proponiendo la supresión del artículo 1 que fue suscrita por los sacerdotes Gómez Rojí y Molina Nieto y por otros diputados agrarios. El canónigo aragonés convirtió su intervención⁷⁵ en defensa de la enmienda en un nuevo alegato contra la totalidad del texto, refutando los argumentos que en su favor había esgrimido el ministro de Justicia y el principio mismo de la separación Iglesia-Estado sobre la base de la doctrina católica. Molesto quizá porque la Cámara había rechazado su petición de retrasar su intervención hasta la próxima sesión por lo avanzado de la hora, sometió a los diputados a un larguísimo discurso que excedió con creces el tiempo reglamentario y que no aportó nada nuevo al debate.

Criticó el poco tiempo que se había dedicado en su día a la discusión de los artículos 26 y 27, cuando en otros países, incluida la laica Francia, se había *“tardado meses y aun años en encontrar una solución”* al problema *“de las relaciones entre la Iglesia y el Estado”* y en implantar los *“principios de laicismo y de secularización”* que la República había establecido en el transcurso de un solo año, causando un grave daño al *“sentimiento católico español”*, a *“la vida religiosa del país”* y a *“la Iglesia”*. Por ello pedía que, al menos, se interpretasen *“con benevolencia”* los artículos 26 y 27 de la Constitución, *“porque un legislador no sólo no debe limitar las libertades que dan las leyes”* o *“la Constitución”* sino que debe *“extenderlas”*. Guallar entendía que por encima del *“Derecho Constitucional”* estaban otros derechos: *“un Derecho divino positivo, un Derecho humano positivo, un Derecho nacional”* -entendido este último como la obligación del Estado de *“conformarse”* a la nación y no al contrario- y *“un Derecho internacional”*. Y puesto que el Derecho constitucional español lesionaba esos otros derechos que estaban por encima de él, no podía *“imponer obligación alguna a los católicos”*.

Sobre el objetivo concreto de su enmienda, se limitó a decir que respondía a la convicción de que el texto rebasaba lo establecido en los artículos 26 y 27 de la Constitución. En el caso del artículo 26 porque en él no se ordenaba que la ley reguladora de las confesiones religiosas fuese elaborada por las Cortes Constituyentes; pero nada dijo del artículo 27. Además, pedía la supresión del artículo porque los preceptos constitucionales que en él se mencionaban como base de la ley eran *“contrarios a la opinión pública y al sentimiento*

⁷⁴ DS nº 301, 24/02/1933, Apéndice único.

⁷⁵ DS nº 305, 3/03/1933, pp. 11610-11615.

nacional” y debía ser la nación quien modelase *“al Estado a su imagen y semejanza”* y no al contrario.

La negativa de la Comisión a aceptar la enmienda de Guallar, afirmando su portavoz, el radical-socialista Gomáriz⁷⁶, que sus argumentos carecían de fundamento, dio lugar a un conflicto que de nuevo tuvo como protagonista al sacerdote Gómez Rojí. Éste interrumpió al orador calificándolo de *“grillo que no tiene seso”*, lo que motivó la intervención del presidente de la Comisión, el socialista Jiménez de Asúa, dando lugar a una disputa a tres bandas en la que no faltaron los insultos por uno y otro lado⁷⁷. Una vez zanjado el incidente, Gomáriz reprochó a Guallar, con razón, haber pronunciado un discurso que poco tenía que ver con el artículo del que se estaba tratando, convirtiendo su intervención en *“una prolongación”* del debate sobre la totalidad. Y afirmó que la raíz del rechazo de Guallar al proyecto no era que fuese inconstitucional, sino su oposición a que fuesen aplicados los artículos constitucionales en que se basaba y, si no era posible evitarlo, al menos retrasar su aplicación el mayor tiempo posible.

La votación de la enmienda de Guallar debió ser retrasada hasta la siguiente sesión por no haber en la Cámara suficiente número de diputados. El 7 de marzo fue rechazada en votación ordinaria⁷⁸.

El vasconavarro Pildain intervino también en el debate sobre la totalidad del proyecto, haciendo gala de un talante mucho más moderado y conciliador de lo que acostumbraba. Tanto es así que no sólo fue escuchado con respeto por la Cámara y cosechó aplausos de los diputados al finalizar, sino que su discurso fue alabado por varios representantes de la izquierda, entre ellos el socialista Teodomiro Menéndez, quien calificó al canónigo vasco de *“hombre de talento, al que hay que escuchar con respeto”*⁷⁹, y afirmó que su discurso había *“elevado el debate, por su sinceridad y su nobleza”*. Mientras que el cronista parlamentario de

⁷⁶ DS nº 305, 3/03/1933, pp. 11615-11616.

⁷⁷ Jiménez de Asúa calificó lo dicho por Gómez Rojí de *“grosería de un cura indecente”* e *“indigno de quien lleva esos hábitos”* y afirmó que la Comisión no estaba dispuesta a tolerar esa falta de respeto a uno de sus miembros. Gomáriz, por su parte, tildó el comportamiento del sacerdote de sumamente incorrecto y lo comparó con *“la educación”* de que había hecho gala Pildain durante su intervención en el debate sobre la totalidad del proyecto y la *“mesura”* de Guallar en la defensa de su enmienda. Finalmente Gómez Rojí retiró públicamente su insulto, pero Gomáriz no se avino a dar por zanjado el asunto, replicando que le contestaría *“con otras palabras, fuera de aquí, en cuanto S.S. quiera oirlas”*.

⁷⁸ DS nº 306, 7/03/1933, p. 11620.

⁷⁹ *El Sol*, Madrid, 11/02/1933, reproducido en, BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 591.

El Liberal, Arturo Mori⁸⁰, lo presentó como “el más sensato” de los tres sacerdotes que habían participado en el debate. Sin embargo, en sus dos intervenciones dedicó poco espacio a los temas que abordamos en este capítulo. La primera⁸¹ estuvo dedicada básicamente a convencer a los socialistas de que su objetivo prioritario debía ser la destrucción del capitalismo, no de la Iglesia; y que permitir que contra ésta se dictasen leyes de excepción representaba una legitimación “del empleo de leyes de excepción contra los adversarios políticos” que mañana se podría volver contra ellos. En su afán por demostrar que la Iglesia y los socialistas no tenían por qué ser enemigos, llegó a afirmar que él sentía “una simpatía especial hacia los socialistas”, a los que, salvando las distancias doctrinales, consideraba más católicos que aquellos que definiéndose como tales conculcaban la doctrina social de la Iglesia, porque “aun cuando apartados del dogma, sentís lo fundamental del principio máximo de nuestra moral, que es el amor al prójimo, y en especial al pobre obrero”.

En la segunda⁸² se centró más en el tema que nos ocupa, manifestando su oposición al proyecto por su conculcación de los “derechos internacionales del hombre”, en la línea recomendada por el primer informe de Anguera de Sojo y Carreras y mantenida también por Carrasco Formiguera y Aguirre, aunque a diferencia de este último no hizo ninguna referencia a los derechos religiosos de los vascos. Esos derechos del hombre estaban “en la conciencia jurídica de todo el mundo civilizado contemporáneo” y “todos los Estados” estaban obligados a respetarlos “en todos los ciudadanos de cualquier religión”. Y precisamente esos derechos, sancionados por el Instituto de Derecho Internacional y la Sociedad de Naciones, constituían “la condenación más expresa, más terminante, más autorizada de las leyes laicas francesas y de la futura ley anticlerical española”. Se trataba, pues, de un texto legal basado en un laicismo y en unas doctrinas regalistas ya trasnochadas.

Esta segunda intervención de Pildain fue más brillante aún que la primera. Atacó los fundamentos mismos de la ley basándose en el Derecho internacional moderno, apoyándose en textos y declaraciones de representantes destacados de la ciencia y políticos europeos de izquierdas, sin tocar para nada la doctrina católica en su refutación de la ley.

⁸⁰ “Pildain recogió a la Cámara. Se hizo oír. Su oratoria tenía algún dejo vazquezmellista que atraía. Y una voz muy potente, que enviaba, con puntería certera, las palabras”. MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes...* Vol. 11, pp. 323 y 449.

⁸¹ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11107-11110.

⁸² DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11535-11543.

Ningún otro sacerdote intervino en el debate del artículo 1 ni abordó el tema en el debate sobre la totalidad del proyecto. Sin embargo López-Dóriga se convirtió en involuntario protagonista de varios incidentes parlamentarios debido a su excomunión. Su contencioso con la Iglesia interfirió en el debate por primera vez, precisamente, con motivo de la intervención de Pildain. La jerarquía eclesiástica había querido evitar que el decreto de excomunión coincidiese con el debate de la Ley de Confesiones para no alimentar el anticlericalismo de la Cámara durante la tramitación de una ley crucial para la Iglesia. De hecho el documento había llegado a manos del vicario capitular de Granada el 8 de febrero, en plena discusión sobre la totalidad del proyecto, pero no se le había comunicado al interesado. Finalmente, en vista de que el debate se alargaba, a finales de mes fue publicado en el Boletín Oficial del Arzobispado de Granada y se comunicó la sanción al sacerdote por mediación del obispo de Madrid-Alcalá⁸³.

Cuando acabó Pildain su segunda intervención, el ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz, le felicitó *“por su gran elocuencia y por la extraordinaria cultura que una vez más ha demostrado en su discurso”*, para acto seguido *“amargarle un poco el triunfo”* sacando a colación la excomunión del deán granadino, *“uno de los espíritus más delicados y más nobles de esta Cámara”*, de la que había dado cuenta la prensa ese mismo día. A juicio del ministro *“en nombre de realidades como esa”*, que constituían una muestra de la intolerancia de la Iglesia, resultaba *“difícil”* invocar ante la Cámara *“Tratados internacionales”*⁸⁴. Pero Pildain⁸⁵ le replicó que la intolerancia doctrinal *“no puede menos que sentirla todo el que sincera y conscientemente profese una doctrina”*, como probaba el que los socialistas hubiesen expulsado del partido a aquellos que, en su opinión, no se ajustaban a su doctrina, en lo que no le faltaba razón.

Para el cronista parlamentario Arturo Mori no podía equipararse la excomunión de López-Dóriga con la expulsión de un militante de un partido político, porque el sacerdote había sido sancionado *“por «el delito» de votar leyes humanas y liberales, por amor a la libertad y a España”* y la excomunión significaba que la Iglesia *“lo imposibilita, lo anula como*

⁸³ Carta de Pacelli, a Tedeschini, 15/01/1933, y cartas del vicario capitular de Granada al nuncio, 8/02/1933 y 26/02/1933, en ASV, NM 916, ff. 491r, 489rv y 495rv, respectivamente.

⁸⁴ DS nº 303, 1/03/1933, p. 11543.

⁸⁵ DS nº 303, 1/03/1933, p. 11543.

sacerdote; lo expele, abomina de él, le afrenta”; mientras que la expulsión de un militante tomada en una asamblea era un mero acto político que no conllevaba “anulación”, ni “imposibilitación”, ni “afrenta”. Intentar equiparar ambos casos, pues, representaba, en opinión de Mori, una muestra de “maquiavelismo jesuítico”⁸⁶.

El segundo incidente tuvo lugar al día siguiente y estuvo motivado por la incorporación del sacerdote a su escaño por primera vez tras ser conocida la noticia de su excomunión, cuando estaba haciendo uso de la palabra el vasconavarro Leizaola. López-Dóriga fue recibido con una oleada de aplausos y manifestaciones de apoyo que obligó al diputado vasco a interrumpir su discurso. Alguno, como el socialista Jiménez y García de la Serrana, aprovecharon la ocasión para arremeter contra los diputados católicos gritando: “¡Viva el excomulgado! ¡Mil y una veces viva y mueran los farsantes!”⁸⁷. Leizaola, que, según el cronista parlamentario Arturo Mori⁸⁸, no se enteró muy bien de lo que estaba sucediendo. Creyó “que la ovación era para él y que tenía un cierto tono de chungá” y “protestó diciendo que hablaba muy en serio”. Además, durante su intervención hizo una mención al carácter libre y voluntario que tenía la incorporación a la Iglesia que fue interpretada por la Cámara como una alusión a la excomunión de López-Dóriga y dio pie al diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo para volver a sacar el tema a colación. Como miembro de la Comisión, en su intervención de réplica a los diputados que se habían manifestado en contra del artículo defendió la figura y actuación del ya ex deán de Granada, presentándolo como:

*“un sacerdote ejemplar que ha sido puesto fuera de la comunión católica por ser un ciudadano ejemplar que, sin hipocresía, con nobleza que todos debemos admirar, ha sabido defender varonilmente, ante todos los prejuicios, sus ideas democráticas y republicanas”*⁸⁹

El primer artículo del proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas fue aprobado sin ninguna modificación tras un breve debate y la presentación de sólo tres enmiendas. Las minorías republicanas coincidían en la constitucionalidad del proyecto y se

⁸⁶ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes...* Vol. 11, pp. 449-450

⁸⁷ DS nº 304, 2/03/1933, p. 11577.

⁸⁸ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes...* Vol. 11, p. 471.

⁸⁹ DS nº 305, 3/03/1933, p. 11593.

mantuvieron al margen del debate, a excepción de la irrelevante modificación propuesta por Acción Republicana, que no llegó a materializarse. La Comisión, por su parte, mantuvo una actitud de férrea negativa a admitir cualquier tipo de modificación del texto.

2.2 El debate en torno a la nueva situación jurídica de la Iglesia católica

En el preámbulo del proyecto de ley⁹⁰, presentado a las Cortes el 14 de octubre de 1932, Albornoz afirmaba que *“el principio de separación Iglesia-Estado, [...] vigente en la mayoría de los pueblos civilizados, se impone como el único régimen posible en una República democrática”*. La Constitución de la República española había sancionado ya *“el laicismo del Estado”* y la recuperación *“de competencias y jurisdicciones entregadas antes a una legislación de tipo confesional”*. Pero esto no significaba *“la total indiferencia y abandono por parte del Estado de toda manifestación social del espíritu religioso”*, por lo que en esta ley se fijaban los *“límites y puntos de interferencia en que la actividad religiosa y estatal se entrecruzan”* con la finalidad de garantizar *“la neutralidad religiosa”*.

La reglamentación a que se sometía a las confesiones religiosas en el Título II del proyecto se justificaba porque el artículo 26 de la Constitución las consideraba asociaciones de *“una índole especial”* y, por tanto, no sujetas al régimen general que se aplicaba al resto de las asociaciones, debiendo ser reguladas mediante *“normas distintas de las establecidas para las demás Asociaciones”*. El criterio seguido por el Gobierno para esta regulación había sido, según el ministro, el mantenido por *“todo estado de Derecho”*, que consistía en *“dejar la regulación interna y el derecho estatutario de las Asociaciones a la autonomía de las mismas”*, en tanto no interfirieran con la soberanía del Estado, lo que implicaba imponerles *“ciertas limitaciones de índole política y de seguridad pública”*. Estas limitaciones afectaban *“al nombramiento de las autoridades supremas [...], a la nacionalidad de los que pueden ejercer jurisdicción sobre los ciudadanos españoles”* y a la obligación de notificar al Gobierno *“las alteraciones de demarcación territorial en la organización de las iglesias”*.

Lo dicho por Albornoz en el preámbulo del proyecto en relación con este título coincidía en gran medida con lo manifestado por la Comisión Jurídica Asesora en el preámbulo del

⁹⁰ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

anteproyecto⁹¹. Sin embargo el ministro de Justicia introdujo cambios significativos en el articulado del título que iremos analizando al hilo del debate parlamentario. La Comisión de Justicia del Congreso respetó totalmente el texto elaborado por Albornoz.

El título constaba de seis artículos, pero sólo analizaremos cinco de ellos porque el sexto aborda la cuestión de la financiación de la Iglesia que se tratará en otro capítulo. El artículo 5 establecía que *“todas las confesiones religiosas”* tendrían *“los derechos y obligaciones”* establecidos en este título; el 6 contemplaba el reconocimiento por parte del Estado de la *“personalidad y competencia propias en su régimen interno”* a todos aquellos *“miembros y entidades”* que integraban la jerarquía de las confesiones religiosas; el 7 otorgaba plena libertad a éstas para el nombramiento de sus *“Ministros, administradores y titulares de cargos y funciones eclesiásticas”*, con dos limitaciones: debían ser españoles y el Estado se reservaba el derecho a no reconocer un nombramiento cuando recayese en una persona considerada potencialmente peligrosa *“para el orden y la seguridad”* del mismo; el 8 les reconocía el derecho a ordenar *“libremente su régimen interior”* y a aplicar *“sus normas propias a los elementos que las integran”*, siempre que dichas normas no fuesen incompatibles con la legislación del Estado ni fuesen en *“perjuicio de la soberanía”* de éste; y el 9 imponía a la Iglesia católica y al resto de las confesiones religiosas la obligación de comunicar previamente al Gobierno cualquier modificación de sus *“demarcaciones territoriales”*.

Carreras y Anguera de Sojo⁹² criticaron en su informe *“la igualdad de trato a todas las confesiones religiosas”* que establecía este título, por considerar que se trataba de *“dar realidad a la ficción de la variedad de cultos religiosos”* y de omitir el reconocimiento de la importancia social de la Iglesia católica. Al parecer, la subcomisión encargada de redactar el proyecto había dividido el Título II en dos capítulos: en el primero se trataba exclusivamente de la Iglesia católica y en el segundo del resto de las confesiones religiosas; pero esta división había sido rechazada en el pleno de la Comisión Jurídica Asesora. Sin embargo, a Carreras y Anguera de Sojo les parecía que la redacción de la subcomisión era *“más noble política e incluso jurídicamente”*. En consecuencia, redactaron una enmienda al conjunto del título siguiendo ese criterio y *“aceptando del Proyecto lo que merece conservarse”*. Esta enmienda

⁹¹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1026-1027.

⁹² “Esmenes i consideracions sobre el Projecte de Ley de Confesiones y Projecte de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1072.

se corresponde con el voto particular que presentó el diputado conservador Arranz, de la que hablaremos más adelante.

La discusión del Título II se desarrolló entre los días 15 y 23 de marzo de 1933. El debate sobre la totalidad fue breve, ya que sólo pidieron la palabra dos oradores, un diputado de la minoría vasconavarra y otro de la agraria, ambos para oponerse a él. La discusión del articulado, al que se presentaron una veintena de enmiendas, comenzó el mismo día 15.

El diputado vasconavarro Leizaola⁹³ inició el debate sobre la totalidad manifestando su oposición al conjunto del Título II por considerar que cercenaba *“la personalidad jurídica de la Iglesia católica”*; por la *“contradicción flagrante”* de estar basado en el principio de la soberanía del Estado, *“patrimonio exclusivo de los soberanos”*, en lugar de en *“el principio del bien común”* que era *“patrimonio peculiar, distintivo de las Repúblicas”*; porque *“injustificadamente”* abordaba la relación del Estado con la Iglesia católica *“en un plano de temerosidad”*, partiendo del *“supuesto”* de que *“sus actividades”* eran contrarias *“al bien común”*; y porque no se distinguía *“claramente entre la situación de la Iglesia católica”*, que tenía *“un derecho público”* que podía ser controlado por todos, y *“otras Confesiones”* que actuaban *“en la clandestinidad”*, como la masonería. Leizaola rechazaba la aplicación del principio de la soberanía del Estado porque consideraba que representaba la negación de la libertad y, en consecuencia, desvirtuaba los principios contenidos en el artículo 27 de la Constitución. Propugnaba como alternativa el concepto cristiano del *“bien común”*, a su entender más democrático y *“popular”*. Pero incluso basándose en el principio de la soberanía del Estado podría haberse reconocido *“la plena personalidad jurídica de la Iglesia católica”*, como habían hecho otros Estados sin ver *“en nada disminuida su soberanía”* por ello. En consecuencia, la minoría vasconavarra exigía que se reconociese a la Iglesia católica *“la plenitud de su capacidad política en todo su derecho”* que, por ser *“público [...] no puede ser señalado jamás como contrario a las prerrogativas de la sociedad civil”* ni *“al interés público”*.

El representante de la minoría agraria, Royo Villanova, como el mismo manifestó, realizó un discurso obstruccionista cuyo único objetivo era entretener a la Cámara hasta que llegase el dictamen sobre los sucesos de Casas Viejas con la esperanza, quizá, de que una crisis de Gobierno paralizase el debate de la ley. Dedicó el grueso de su intervención a impugnar la separación Iglesia-Estado con el argumento de que a la República no le convenía

⁹³ DS nº 311, 15/03/1933, pp. 11817-11821.

“desentenderse de la vida de la Iglesia”, dada “la trascendencia” que su “actuación” podía tener “en el orden jurídico, en el social y en la vida pública del Estado”. Lo que él propugnaba era lo que habían defendido siempre en España “los verdaderos liberales”: la conservación y utilización de las regalías en “defensa del interés público contra las invasiones de la Iglesia”, ya que permitían la “intervención del Estado en aquellas cosas que en la Iglesia tenían trascendencia pública e importancia temporal”⁹⁴. Es dudoso que todos los miembros de la minoría agraria, sobre todo por lo que respecta a los sacerdotes, estuviesen de acuerdo con esta tesis de Royo Villanova que daba por buena la injerencia del Estado en las cuestiones internas de la Iglesia.

Insistió también el diputado agrario en algunas cuestiones que ya había abordado durante el debate sobre la totalidad del proyecto, como que era preciso regular jurídicamente lo establecido en el artículo 26 de la Constitución evitando agraviar a la opinión pública; o la prioridad de la instauración del Tribunal de Garantías Constitucionales antes de la discusión de las leyes orgánicas que desarrollaban preceptos constitucionales, para poder rectificar las *“injusticias e ilegalidades”* que aquellas pudieran contener. E irritó sobremanera a la Cámara con sus elogios de la Constitución de 1876 y sus afirmaciones de que no podía compararse la libertad y la democracia de la Restauración con *“una República fascista como ésta”* y que el Estatuto de Cataluña estaba *“más muerto que vivo”*.

La minoría conservadora no intervino en el debate sobre la totalidad del título, pero su representante en la Comisión, Arranz, presentó un voto particular⁹⁵ que proponía la modificación de la estructura del Título II en su conjunto para dividirlo en dos capítulos: uno, con tres artículos, donde se hacía referencia exclusivamente a la Iglesia católica; y otro, con un solo artículo, reconociendo a las demás confesiones religiosas *“idénticos derechos y obligaciones”* que a aquella, siempre que, *“por su constitución y el número de sus miembros”*, ofreciesen *“garantías de subsistencia”*. El artículo 5 permanecía inalterado y común para todas las confesiones religiosas; el 6 sólo modificaba su redacción para hacer mención exclusiva a la Iglesia católica; el 7 mantenía la exigencia de ser español para ser titular de un cargo eclesiástico, pero introducía mayores garantías para evitar la extralimitación del

⁹⁴ La conservación de las regalías y su utilización en beneficio del Estado es una de las tesis defendidas por el canonista Torrubiano Ripoll en su proyecto de separación Iglesia-Estado, del que hablaremos más adelante.

⁹⁵ DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único.

Gobierno en el veto a los nombramientos eclesiásticos⁹⁶; al artículo 8 del dictamen, donde se concedía a las confesiones religiosas libertad para organizar su régimen interno y aplicar sus normas a sus integrantes, con la limitación de ser compatibles con las leyes y no ir en perjuicio de la soberanía del Estado, desaparecía; y del artículo 9 se conservaba sin modificación el primer párrafo, que era el que trataba de las demarcaciones territoriales de la Iglesia católica, y suprimía el segundo, relativo a las demarcaciones territoriales del resto de las Confesiones religiosas. Incluía otro artículo que, al igual que en el dictamen, estaba dedicado al sostenimiento económico de las Confesiones religiosas y que no trataremos en este capítulo. Arranz no llegó a defender su voto particular y se dio por retirado⁹⁷, para defenderlo posteriormente durante el debate de cada uno de los artículos a los que se refería.

2.2.1 La equiparación de todas las confesiones religiosas ante la Ley

En el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, a diferencia del proyecto del Gobierno se incluía como condición para ser considerada confesión religiosa que *“su constitución y número de miembros ofrezcan garantías de subsistencia”*. El ministro de Justicia suprimió esta condición y respetó el resto del texto, limitándose a estipular que *“todas las confesiones religiosas”* tendrían *“los derechos y obligaciones”* establecidos en el título; redacción que fue respetada por la Comisión parlamentaria⁹⁸.

Este artículo, al que nadie había aludido, ni para bien ni para mal, durante los debates sobre la totalidad, no suscitó un debate importante y sólo la minoría agraria presentó enmiendas al texto. La primera de ellas estaba encabezada por Lamamié de Clairac y recibió el apoyo de tres de los cuatro sacerdotes de la minoría agraria: Santiago Guallar, Ricardo Gómez Rojí y Ramón Molina Nieto. La enmienda⁹⁹ proponía la supresión del artículo. Lamamié de

⁹⁶ Mientras el dictamen autorizaba el veto en virtud de la mera sospecha de peligrosidad para el Estado -*“persona que pueda ser peligrosa”*-, en el voto particular de Arranz era precisa la constatación de que se trataba de una *“persona peligrosa”* y se añadía que *“la decisión competirá al Ministro de Justicia”*, pero *“el expediente se instruirá con audiencia del interesado y la resolución será motivada”*.

⁹⁷ DS nº 311, 15/03/1933, p. 11823.

⁹⁸ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1031.

⁹⁹ DS nº 307, 8/03/1933, Apéndice 2.

Clairac afirmó en su intervención¹⁰⁰ que la presentación de esta enmienda no respondía a un afán obstruccionista, pero al mismo tiempo anunció que se opondrían a todo aquello que supusiera la afirmación en esta ley de los principios contenidos en aquellos artículos constitucionales que la minoría agraria había rechazado. Esto suponía en la práctica la oposición al proyecto en su conjunto, ya que derivaba de los artículos 3 y 26 a los que dicha minoría se habían opuesto en su día. El mismo Lamamié lo puso en evidencia al afirmar que el espíritu de esta ley sancionaba la regulación “*unilateral*” de las relaciones Iglesia-Estado, algo a lo que la minoría agraria se oponía frontalmente por ser la Iglesia “*una sociedad perfecta*” con “*perfecto derecho*” a ser respetada por el Estado “*en todo lo que constituye su órbita*”. En consecuencia, rechazaban cualquier “*regulación de los derechos y obligaciones de las diversas Confesiones religiosas*” y anunció que adoptarían una actitud “*de desobediencia a una ley que atropella nuestros derechos*”.

Como era de esperar, la enmienda fue rechazada por la Cámara. Sólo contó con los votos de 17 diputados, pertenecientes a las minorías agraria y vasconavarra, entre ellos los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí y Lauro Fernández, a los que se unió el republicano independiente García Gallego. Entre los 213 diputados que votaron en contra de la enmienda se encontraba el excomulgado Luis López-Dóriga; mientras que el radical Basilio Álvarez se abstuvo, a pesar de que su minoría votó en contra¹⁰¹.

Inmediatamente después de esta votación el debate de la ley de Confesiones se suspendió para dar paso al informe sobre los sucesos de Casas Viejas. Se reanuda dos días después, el 17 de marzo, con la presentación de una nueva enmienda de los agrarios, esta vez encabezada por Royo Villanova, quien ya había anunciado en su intervención sobre la totalidad del Título II que tenía intención de presentar enmiendas a todos y cada uno de sus artículos. Ésta, suscrita por el sacerdote Ramón Molina Nieto, proponía que el artículo 5 dijese que “*El estado reconoce a la Iglesia católica en España los derechos de que goza en todos los pueblos civilizados*”¹⁰². La enmienda tenía su fundamento en la argumentación contenida en el informe de Anguera de Sojo y Luis Carreras, pero al estar expresada de forma tan vaga y sin ponerla en relación con los derechos que se reconocían a las minorías en el Derecho internacional, carecía de sentido.

¹⁰⁰ DS nº 311, 15/03/1933, pp. 11823-11824.

¹⁰¹ DS nº 311, 15/03/1933, pp. 11825-11826.

¹⁰² DS nº 311, 15/03/1933, Apéndice 1.

El diputado agrario inició su intervención¹⁰³ asegurando que la única intención de la minoría agraria era *“formular algunas enmiendas en que presentamos principios doctrinales”*, para pasar acto seguido a justificar la presentación de esta por el supuesto apercibimiento del alcalde del pueblo de Vicálvaro a un cura por haber celebrado un entierro con cruz alzada. A continuación hizo diversos reproches al Gobierno por cuestiones que nada tenían que ver con la ley objeto de debate -no enterarse de lo que ocurría en el país, los sucesos de Casas Viejas, no asumir la responsabilidad de sus actos...- y, finalmente, volvió a hacer una breve referencia a la enmienda, en la cual se pedía *“en nombre de la libertad y del derecho de gentes, que la Iglesia católica en España tenga la misma libertad y el mismo derecho que en los demás pueblos civilizados”*. Después, como ya había hecho durante el debate sobre la totalidad, pasó a hacer un elogio de la libertad del régimen político de la Restauración, reclamando *“libertad para la Iglesia católica”* y acusando al Gobierno de temer a la libertad y de haber instaurado una República *“fascista de los pies a la cabeza”*.

En este punto volvió a cruzarse en el debate la excomunión de López-Dóriga, utilizada como arma arrojadiza contra los elogios de Royo Villanova a la libertad de que se gozaba en tiempos pasados. Un diputado socialista interrumpió al orador, diciendo: *“Y la libertad de López-Dóriga ¿Dónde está?”*, lo que motivó la réplica del agrario Madariaga para acusar a los socialistas de no ser los más indicados para hablar de libertad y la de Royo Villanova en defensa del derecho de la Iglesia a sancionar con penas canónicas a sus fieles y, por tanto, al sacerdote granadino:

“he de manifestar que al Sr. López-Dóriga creo que no se le ha impuesto ninguna vejación. Otra cosa sería si se le hubiera impuesto una pena civil, y yo protestaría si, fundándose en una sanción religiosa, se le impusiera una pena civil [...] ¿por qué os entrometéis en la vida de la Iglesia? La posición liberal es esa ¿Qué la Iglesia condena a uno de sus miembros, a uno de sus fieles a una pena espiritual? Bien. ¡Ah!, pero si le hubiera sometido a un castigo, si le hubiera encerrado en un convento y le hubiera impuesto una pena corporal, yo mismo habría protestado”

Tras este inciso el orador terminó su intervención reclamando para la Iglesia la misma libertad de que gozaba cualquier otra asociación, porque las leyes no podían ir *“contra la*

¹⁰³ DS nº 313, 17/03/1933, pp. 11900-11904.

realidad” y porque sin *“esa libertad, que no veo reconocida en la ley”* no se podía hablar de *“democracia”*.

Sometida a votación, la enmienda fue derrotada por 126 votos en contra frente a 23 a favor, procedentes estos últimos de los diputados de las minorías agraria y vasconavarra. En cuanto a los sacerdotes, los agrarios Santiago Guallar y Ramón Molina Nieto y el independiente García Gallego votaron a favor de la aceptación de la enmienda; López-Dóriga votó en contra junto a las minorías republicanas y Basilio Álvarez, de nuevo, se abstuvo, al igual que hicieron en este caso la mayoría de los diputados radicales¹⁰⁴.

El sacerdote Molina Nieto encabezaba la última de las enmiendas presentada a este artículo por la minoría agraria, en la que se proponía que el Estado reconociese a la Iglesia todos los derechos que *“la Constitución y las leyes”* garantizaban *“a todas las Corporaciones lícitas”* y en especial *“el derecho de regirse con plena independencia y de ejercer libremente su Culto y, por tanto, los derechos de asociación, manifestación, propiedad y enseñanza”*¹⁰⁵, la mayoría de los cuales se hallaban regulados en otros títulos de la ley.

La enmienda fue defendida por el propio Molina, quien anunció al inicio de su intervención¹⁰⁶ que basaría su argumentación en una conversación mantenida con un miembro de la Comisión, el socialista Sapiña, quien, al recriminarle el sacerdote *“en tono cordial y amistoso”* la *“intolerancia”* del dictamen, había respondido *“que cuando pasara algún tiempo y la Iglesia estuviera «sometida», todo eso habría de desaparecer”*. Molina, convencido de que no se trataba de una opinión personal del diputado socialista, sino de todos los partidos gubernamentales, deducía que se exageraban las *“exigencias con relación a la Iglesia para lograr que se someta al Derecho Común y no constituya un obstáculo para el cumplimiento de las leyes y disposiciones civiles”*. Pero, a su juicio, tal criterio estaba basado en la *“profunda equivocación”* de presuponer a la Iglesia *“un espíritu de rebelión”* y *“de indisciplina”*, cuando *“el espíritu de la religión católica”* era *“de acatamiento y subordinación a las potestades civiles”*. Además el sometimiento de la Iglesia al poder civil constituía un error fundamental basado en el *“principio de la soberanía popular”* como *“origen de toda autoridad”*, porque esa soberanía en realidad procedía de *“otra autoridad más alta”* que la entregaba al pueblo y éste a su vez al poder civil. Sin esa autoridad superior la soberanía

¹⁰⁴ DS nº 313, 17/03/1933, pp. 11904-11905.

¹⁰⁵ DS nº 311, 15/03/1933, Apéndice 2.

¹⁰⁶ DS nº 313, 17/03/1933, pp. 11905-11906 y 11909.

popular no tenía autoridad y, en consecuencia, era *“una ficción”*. Y aprovechó los recientes sucesos de Casas Viejas, aunque sin nombrarlo abiertamente, para defender las virtudes de la enseñanza religiosa, a cuya supresión achacó el espíritu de indisciplina e insubordinación que a su juicio se estaba adueñando de la sociedad, porque ya no se inculcaba en las escuelas la teoría católica *“de la subordinación, de la verdadera disciplina”*.

Entrando ya de lleno en el contenido de su enmienda, defendió que la Iglesia, no ya *“como institución divina, sobrenatural, sino como institución, como sociedad humana”*, tenía *“fines y medios distintos y superiores a los del Estado”* que trascendían *“la esfera del orden privado”* y penetraban *“la vida pública y social”*. Del *“principio religioso”* emanaba *“el principio moral indispensable en toda política”* e influía *“en la disciplina social y en la evolución y avance de los pueblos hacia el progreso”*. En consecuencia, reclamaba para la Iglesia la consideración de *“corporación de Derecho público”* y el derecho a contar con los mismos medios que *“otras Sociedades”*, a *“administrar sus bienes”*, a *“enseñar”* y a *“regirse a sí misma”*. No se estaba reclamando con ello ningún privilegio, sino únicamente *“cobijarse bajo el amparo del derecho y de la libertad”*.

El mismo Sapiña¹⁰⁷, a quien Molina había mencionado al inicio de su intervención, fue el encargado de manifestarle que la Comisión no aceptaba su enmienda porque no cabía *“propiamente en este artículo”*, ya que trataba de algunos derechos incluidos en artículos ya aprobados o aún pendiente de debatir. En cuanto a la teoría del fundamento divino de la soberanía popular, Sapiña le replicó que entraba en contradicción con el *“concepto de democracia de la Iglesia primitiva”*, poniendo en evidencia lo mucho que se había *“desviado”* la Iglesia *“de aquellas prácticas democráticas”*. Y con una innecesaria acritud, teniendo en cuenta la moderación con que se había manifestado el canónigo toledano, le acusó de que, tras la reclamación para la Iglesia de un trato igual al resto de las sociedades humanas, lo que en realidad pretendía era *“obtener para la Iglesia una situación especial, de verdadero privilegio”*, quizá no tanto en beneficio de la propia Iglesia como *“de SS. SS. mismos que son quienes la dirigen y sobre ella se ponen”*.

Sometida a votación nominal, la enmienda fue desechada por 144 votos frente a 20. Contó con el apoyo de las minorías agraria y vasconavarra, pero el resto de la Cámara, incluidos los radicales, se opusieron a ella. Sólo tres sacerdotes participaron en la votación: los

¹⁰⁷ DS nº 313, 17/03/1933, pp. 11908-11909.

agrarios Ramón Molina Nieto y Santiago Guallar, y el vasconavarro Pildain. Los tres republicanos: Basilio Álvarez, García Gallego y López-Dóriga se abstuvieron¹⁰⁸.

Antes de que se procediese a la votación definitiva del artículo, el sacerdote Santiago Guallar¹⁰⁹ pidió la palabra para hacer una impugnación que en realidad correspondía al debate sobre la totalidad del proyecto, del Título II e incluso sobre el artículo 3 de la Constitución ya aprobado. Fue una larga disertación de carácter fundamentalmente religioso, basada en los principios de la doctrina católica, que dejó fríos a los diputados de la mayoría.

Afirmó que el *“problema de las relaciones de la Iglesia y del Estado”* había surgido con el cristianismo, ya que fue Cristo quien *“estableció la distinción natural, esencial entre el Poder religioso y el Poder civil”*, que hasta entonces habían estado *“concentrados en una sola mano”*. Una vez establecida esta distinción, sólo había *“dos sistemas”* de relación entre la Iglesia y el Estado: *“el católico, que admitida la distinción, la independencia y la soberanía de ambos Poderes”*, y establecía la *“unión”* entre ellos; y *“el sistema de separación”*, que significaba *“la ignorancia, el desconocimiento del uno respecto del otro”*. Pero esto último era en realidad *“completamente imposible”* porque la religión *“legisla y actúa constantemente en el mismo terreno y sobre los mismos súbditos”* que el Estado, siendo por tanto *“inevitables”* las relaciones entre ambos poderes, que pueden ser *“de amor y concordia”* o *“de prevención, de desconfianza y de odio”*. Negar la unión de la Iglesia y el Estado, a juicio de Guallar, representaba una vuelta *“al paganismo”*, al sometimiento del hombre a la soberanía del Estado en cuerpo y alma, destruyendo *“el orden establecido por Dios y por la Naturaleza entre las dos sociedades, subordinando el fin superior a los fines secundarios”*.

Este proyecto de ley en general y el Título II en particular estaban basados en los principios del *“laicismo moderno”*, proclamando *“la soberanía del Estado en todos los órdenes”*, invadiendo terrenos que sólo corresponden al *“Poder espiritual”* y renovando el *“despotismo pagano”*. La Iglesia, *“por su misión y origen divinos”* y por ser una institución *“inmortal”*, internacional y *“más antigua que el Estado”*, estaba *“por encima”* de éste. Puesto que el Estado no ha creado la Iglesia, sino que se trata de *“una sociedad perfectamente jurídica, con fin propio y con medios propios”*, independiente del Estado *“por derecho divino”* y *“por derecho natural”*, el poder civil *“ni la puede regular ni puede limitar sus libertades”* y derechos. En consecuencia, los católicos no podían admitir que la Iglesia fuese considerada

¹⁰⁸ DS nº 313, 17/03/1933, pp. 11909-11910.

¹⁰⁹ DS nº 313, 17/03/1933, pp. 11911-11914.

como “una Asociación más” sometida “a la soberanía del Estado, cuyos derechos él determina, cuyos estatutos él aprueba, cuya vida él vigila” y, “en tesis y en principio”, se oponían “completamente” al proyecto. Un proyecto que, además, ni siquiera permitía a la Iglesia acogerse a los beneficios del Derecho común, sino que la sometía “a leyes de excepción”:

“se nos quitan las ventajas adquiridas por una larga prescripción y por servicios seculares [...] se ponen cadenas para oprimirnos: el Poder civil nos sigue en todos los detalles de nuestra vida religiosa, nos vigila con desconfianza, nos tiene en tutela perpetua y nos somete a una legislación restrictiva de nuestra libertad y de nuestros derechos; y por eso nosotros protestamos”

Sólo mediante una negociación con la Santa Sede podía el Estado limitar legítimamente los derechos de la Iglesia y únicamente lo imprescindible “para asegurar las libertades legítimas y para asegurar la tranquilidad pública”. Pero si no se iba a hacer así, Guallar instó a la Cámara a que, al menos, no se mirase a la Iglesia con desconfianza, sino “con benevolencia por los servicios que ha prestado” y podía prestar en el futuro, y se le permitiese moverse “con la misma libertad que las demás Asociaciones”.

Inmediatamente después de la intervención del canónigo aragonés tuvo lugar la votación del artículo 5, que fue aprobado sin modificaciones¹¹⁰ por 133 votos a favor frente a 19 en contra. Sólo tres sacerdotes participaron en la votación y lo hicieron en contra del texto del artículo: el vasconavarro Pildain, el agrario Santiago Guallar y el republicano independiente García Gallego. Basilio Álvarez y López-Dóriga se abstuvieron¹¹¹.

¹¹⁰ El artículo aprobado decía lo siguiente: “Todas las confesiones religiosas tendrán los derechos y obligaciones que se establecen en este Título”. DS n° 349, 2!06!1933, Apéndice 1.

¹¹¹ DS n° 313, 17/03/1933, pp. 11914-11916.

2.2.2 El reconocimiento jurídico de la jerarquía eclesiástica

El artículo 6 del dictamen contenía el reconocimiento por parte del Estado de la *“personalidad y competencia”* de las jerarquías de las confesiones religiosas *“en su régimen interno”*¹¹². También en este caso el ministro había modificado el texto del anteproyecto, dónde se decía que dicho reconocimiento no requería una inscripción previa y sólo se hablaba de las *“entidades que jerárquicamente integran las Confesiones religiosas”*. En el proyecto se omitía toda mención a la inscripción, el reconocimiento se ampliaba a *“todos los miembros y entidades”* y se especifica que dicho reconocimiento se haría *“de acuerdo con la presente ley”*¹¹³.

Fueron presentadas cuatro enmiendas y un voto particular al texto: tres de las enmiendas procedían de las minorías católicas y la cuarta de un diputado de la extrema izquierda de la Cámara; mientras que el voto particular procedía de los conservadores.

Este último fue el primero que se presentó en la Cámara. Era la parte relativa al artículo 6 del voto particular que había presentado Arranz al conjunto del Título II y que ya mencionamos anteriormente. Proponía que el contenido del artículo fuese aplicable exclusivamente a la Iglesia católica, en lugar de a todas las confesiones religiosas¹¹⁴. Arranz explicó en su intervención¹¹⁵ que su voto particular esta motivado porque, en su opinión, los legisladores habían partido de la falsa premisa de que en España existía una *“variedad de cultos”*, cuando en realidad la sociedad española se dividía entre católicos y *“escépticos”* o *“incrédulos”*, con una exigua minoría de ciudadanos que profesaban otras religiones. A su entender, lo que se pretendía dando el mismo trato a todas las confesiones religiosas era *“desconocer o, por lo menos, no reconocer la importancia y el volumen extraordinario de la religión católica”*. Puesto que en la mente de todos estaba la religión católica cuando se referían genéricamente a las confesiones religiosas, Arranz era de la opinión de que aquella debía aparecer mencionada *“clara y categóricamente”* en el texto. Esto no representaba

¹¹² DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

¹¹³ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1031.

¹¹⁴ DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único. *“El Estado reconoce a los miembros y entidades que jerárquicamente integran la Iglesia católica de España...”*

¹¹⁵ DS nº 313, 17/03/1933, pp. 11916-11917.

otorgarle ningún privilegio, puesto que se otorgaba el mismo reconocimiento y derechos a las demás confesiones religiosas en un artículo adicional.

Pese a la benignidad de la propuesta de Arranz, que en nada afectaba al espíritu del artículo, limitándose a reconocer la importancia social de la Iglesia a través de su mención explícita en el texto, la Comisión se negó a aceptarla. Su portavoz, Pita Romero, de la Federación Republicana Gallega, argumentó que el artículo, tal como estaba redactado no suponía ningún perjuicio para la Iglesia católica, pero manifestó que estarían dispuestos a cambiar de opinión en caso de que Arranz les demostrase que no era así. Como no era esa la razón por la que el diputado conservador había presentado su voto particular, ante la negativa de la Comisión a aceptarlo, optó por retirarlo¹¹⁶.

Tras la retirada del voto particular de Arranz el debate fue suspendido y no se reanuda hasta el día 21 de marzo, con la presentación de dos enmiendas de los vasconavarros encabezadas por Aizpún. Una de ellas tenía ciertas similitudes con el voto particular del diputado conservador, pero proponía modificaciones de más calado: el reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta y su completa independencia a la hora de organizarse internamente¹¹⁷, sustrayéndola así a las limitaciones que se contemplaban en los artículos siguientes. La enmienda fue suscrita también por diputados agrarios, entre ellos los sacerdotes Ramón Molina Nieto y Ricardo Gómez Rojí.

Aizpún¹¹⁸ defendió su enmienda con argumentos muy similares a los que había utilizado Arranz, sin aludir a las modificaciones más trascendentes que en ella proponía. Así, calificó de “*desbarajuste*” reconocer derechos a todas las confesiones religiosas sin exigirles “*absolutamente ninguna condición*”, de forma que cualquier confesión poco seria, sin visos de continuidad o sin ningún arraigo social podría entrar en competencia con otra que cumpliera todos esos requisitos, dificultando la práctica de su culto. En consecuencia, lo que ellos proponían era que en primer lugar se regulase “*la Confesión religiosa que tiene un indiscutible arraigo histórico y social en el país*” y después aquellas otras confesiones que contasen con

¹¹⁶ DS nº 313, 17/03/1933, p. 11917.

¹¹⁷ DS nº 307, 8/03/1933, Apéndice 3. “*El Estado español reconoce a los miembros y entidades que jerárquicamente integran la Iglesia católica en España como sociedad perfecta e independiente, personalidad y competencia propias en su régimen interno, y dejan la regulación de éste y su derecho estatutario a la autonomía de aquella*”

¹¹⁸ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11920-11922.

suficientes adeptos y estuviesen *“constituidas de modo legal que garantice una subsistencia”*, aunque nada decía su enmienda sobre este último punto.

La otra enmienda encabezada por Aizpún y que defendió conjuntamente con la que acabamos de mencionar no tenía realmente cabida en este título sino en el Título I, relativo a la libertad de conciencia y cultos, cuyos artículos ya habían sido debatidos y aprobados. En ella se proponía que el Estado sancionase a quienes obstaculizasen de algún modo las prácticas religiosas de los católicos¹¹⁹. Al igual que la anterior contó con el apoyo de diputados agrarios y vasconavarros, entre ellos los sacerdotes Pildain y Molina Nieto.

La sanción a los funcionarios que impidiesen el ejercicio del culto a los fieles de cualquier confesión religiosa estaba ya recogida en el artículo 229 del Código penal, pero Aizpún quería que fuese reproducida en este artículo, porque así se evitaría que una modificación de dicho Código hiciese desaparecer los delitos contra la libertad de cultos. El por qué en su enmienda aparecía la Iglesia católica como única beneficiaria de esta protección estatal de la libertad de cultos lo abordó sólo de pasada y sería ese mismo *“arraigo”* del catolicismo en la sociedad española al que ya había aludido como justificación de la enmienda anterior.

La Comisión no se mostró dispuesta a aceptar ninguna de las dos enmiendas de Aizpún, alegando que el Estado debía otorgar a la Iglesia católica el mismo trato que al resto de las confesiones religiosas y que no entraba en sus atribuciones recurrir a criterios de *“extensión de súbditos”* para establecer diferencias entre ellas o establecer cuales podían ser consideradas confesiones religiosas o no¹²⁰.

Ante la negativa de la Comisión, Aizpún insistió en sus argumentos, pero finalmente retiró la primera enmienda. No así la segunda, que fue sometida a votación y desechada por la Cámara por 88 votos en contra y sólo 7 a favor. Todas las minorías parlamentarias se opusieron a ella, a excepción de agrarios, vasconavarros y conservadores. Sólo tomaron parte en la votación dos sacerdotes: el vasconavarro Pildain y el agrario Gómez Rojí. Como no había

¹¹⁹ DS nº 313, 17/03/1933, Apéndice 2. *“El Estado sancionará conforme a las leyes los delitos que cometieren los funcionarios contra la libertad de los fieles de profesar y practicar la Religión católica o de observar sus fiestas o de asistir a sus Cultos, así como los hechos punibles ejecutados por quienes impidieren éstos o los perturbaren o interrumpieren o escarnecieren las ceremonias religiosas”*.

¹²⁰ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11922-11923.

suficiente número de diputados en la sala, la consulta hubo de repetirse, siendo nuevamente derrotada, esta vez en votación ordinaria, por 99 votos frente a 5¹²¹.

La única enmienda presentada por los agrarios al artículo 6, encabezada por Royo Villanova y suscrita por el sacerdote Molina Nieto, fue retirada sin siquiera defenderla. No es de extrañar puesto que se trataba de una enmienda un tanto absurda que proponía la elaboración de una ley, *“por la Comisión de Justicia reforzada por Diputados africanistas y americanistas”*, donde se establecerían *“los preceptos esenciales”* para la *“aplicación y reglamentación”* de la Ley de Confesiones y Congregaciones *“en las plazas de soberanía”*, los protectorados, *“las colonias de África”* y *“los países de influencia española”*¹²².

La última enmienda¹²³ que se presentó a este artículo procedía, en cambio, de un diputado de la extrema izquierda parlamentaria, Botella Asensi, con el apoyo de diputados de la Alianza de Izquierdas. Proponía la supresión del artículo 6 por considerar que la concesión a la Iglesia de *“una especie de jurisdicción”* en lo referente a *“su régimen interno”* era inconstitucional, ya que el artículo 95 de la Constitución establecía que no podía existir ninguna *“jurisdicción independiente de la Administración de Justicia”*; o, si a lo que se refería era únicamente *“al régimen interno de la Iglesia en lo que sea compatible con las leyes”*, resultaba totalmente innecesario porque el reconocimiento del régimen interno de la Iglesia estaba mejor definido en el artículo 8 de este título¹²⁴.

La Comisión, por boca del socialista Sapiña, le dio la razón en cuanto a que el artículo era innecesario puesto que no suponía la concesión de ninguna *“jurisdicción especial”* a la Iglesia católica. Sin embargo, se negó a suprimirlo, por razones exclusivamente políticas: algunas minorías republicanas -léase los radicales- habían manifestado su intención de apoyar *“íntegramente el proyecto del Gobierno”*, en el cual aparece este artículo, frente al dictamen de la Comisión parlamentaria¹²⁵.

¹²¹ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11923-11925 y 11928.

¹²² La enmienda en DS nº 313, 17/03/1933, Apéndice 1; y la retirada en DS nº 314, 21/03/1933, p. 11924.

¹²³ DS nº 313, 17/03/1933, Apéndice 3.

¹²⁴ DS nº 314, 21/03/1933, p. 11925.

¹²⁵ DS nº 314, 21/03/1933, p. 11924.

Como Botella Asensi siguió insistiendo en reclamar la supresión del artículo, negándose a aceptar las razones políticas esgrimidas por la Comisión para conservarlo, terció en el debate el ministro de Justicia quien no hizo más que complicar las cosas al poner en evidencia que su criterio era completamente diferente al de la Comisión. Albornoz defendió que el artículo 6 era necesario y completamente diferente del 8, ya que contenía *“el reconocimiento por parte del Estado del hecho externo a él de la jerarquía”* de las confesiones religiosas *“a los efectos que luego se regulan en el artículo 8º”*. Pero los argumentos del ministro de Justicia no sólo no convencieron a Botella Asensi, sino que se consideró con mayores razones para seguir defendiendo su enmienda, ya que, a su modo de ver, establecida la separación Iglesia-Estado, bastaba con reconocer a las confesiones religiosas *“su ordenación y su régimen interno”*; reconocer sus *“jerarquías”* representaba un *“acatamiento oficial”* que era inconstitucional. Y acusó a los socialistas y a la izquierda republicana de tener como objetivo *“ir pulverizando poco a poco el art. 26 de la Constitución”*¹²⁶.

Sometida a votación nominal, la enmienda de Botella fue rechazada por 104 votos frente a 24. Curiosamente, contó con el apoyo de los radicales, los principales defensores de mantener el proyecto del Gobierno frente al texto elaborado por la Comisión parlamentaria y argumento principal de ésta para rechazar la enmienda de Botella. En contra de ella votaron el resto de las minorías de la Cámara, incluidos los vasconavarros. Los agrarios, en cambio, optaron por la abstención. Ninguno de los sacerdotes diputados participó en la votación¹²⁷.

Tras una breve intervención del diputado Horn¹²⁸ para sentar la postura de la minoría vasconavarra ante este artículo, favorable a las enmiendas presentadas por Aizpún y al voto particular del conservador Arranz, por considerarlos de criterio más *“liberal”* y *“amplio”* que el texto del dictamen, se produjo la votación definitiva del artículo.

En votación nominal el artículo 6 fue aprobado tal y como estaba en el dictamen¹²⁹ por 106 votos frente a 41. En contra se manifestaron radicales, agrarios y vasconavarros; a favor los socialistas, las minorías republicanas de izquierdas, galleguistas y catalanistas;

¹²⁶ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11925-11927.

¹²⁷ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11927-11928.

¹²⁸ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11928-11929.

¹²⁹ *“El Estado reconoce a todos los miembros y entidades que jerárquicamente integran las confesiones religiosas personalidad y competencias propias en su régimen interno, de acuerdo con la presente ley”*. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

conservadores y progresistas se abstuvieron. En cuanto a los sacerdotes, López-Dóriga y Basilio Álvarez continuaron atrincherados en la abstención, mientras que García Gallego votó en contra junto a los agrarios Molina Nieto, Santiago Guallar y Gómez Rojí, y el vasconavarro Pildain¹³⁰.

2.2.3 Las limitaciones a la libertad de elección de los cargos jerárquicos

El artículo 7 abordaba una cuestión delicada: la imposición de dos limitaciones a la libertad de las confesiones religiosas para elegir sus cargos jerárquicos. En el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora aparecía un párrafo, suprimido en el proyecto, donde se estipulaba la obligación de las confesiones religiosas de comunicar al Gobierno, con antelación al nombramiento, el nombre de la persona designada para ocupar una *“sede episcopal”*, en el caso de la Iglesia católica, o *“de las jerarquías superiores en las demás Confesiones religiosas”*. La obligatoriedad de que *“los ministros, administradores y titulares de cargos y funciones eclesiásticas”* fuesen españoles aparecía en ambos textos. Pero el último párrafo del artículo, donde se establecía la medida más controvertida: el derecho de veto en caso de considerar potencialmente peligroso para la seguridad del Estado un nombramiento, había sido modificado por el ministro de Justicia. En el anteproyecto se decía que el Gobierno se reservaba *“la facultad”* de declarar *“persona no grata [sic]”* a un obispo católico o jerarca superior de otras confesiones religiosas, *“cuando contra el mismo existan objeciones de carácter político relacionadas con la seguridad del Estado”*; mientras que en el proyecto este derecho a veto se extendía a todo tipo de nombramientos, cuando la persona *“pueda ser peligrosa para el orden o la seguridad del Estado”*¹³¹.

Fueron presentadas al artículo tres enmiendas, dos de los agrarios y una de la extrema izquierda de la Cámara; y un voto particular de los conservadores. Este último correspondía al desglose por artículos del voto particular presentado por el diputado Arranz al conjunto del Título II y fue el primero en ser defendido en la Cámara. Proponía la introducción de dos modificaciones en el texto del dictamen: en primer lugar, la sustitución del término

¹³⁰ DS nº 314, 21/03/1933, p. 11929-11930.

¹³¹ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1031-1032.

“confesiones religiosas” por “Iglesia católica”; y, en segundo lugar y más importante, introducía mecanismos que recortaban las posibilidades de arbitrariedad a la hora de aplicar el derecho del Estado a no reconocer los nombramientos eclesiásticos por motivos de seguridad: se sustituía el término *“persona que pueda ser peligrosa”* por *“persona peligrosa”* y se especificaba a quien correspondía establecer tal peligrosidad: sería el ministro de Justicia a través de un *“expediente”* que *“se instruirá con audiencia del interesado y la resolución será motivada”*¹³².

Arranz¹³³ dedicó su breve intervención a defender esta última parte de su voto particular, ya que había renunciado a que se nombrase abiertamente a la Iglesia católica, dado que en el artículo anterior la Comisión ya había dejado claro que no estaba dispuesta a admitirlo. Manifestó que la minoría conservadora estaba de acuerdo con que se exigiese que los cargos jerárquicos fuesen españoles y el Estado se reservase el derecho de no reconocer los nombramientos que recayesen en personas consideradas peligrosas para el régimen. Pero, dado que se trataba esta última de una acusación grave, consideraba que el acusado debía tener derecho a conocer los motivos de ella y poder exculparse.

La Comisión¹³⁴, sin embargo, se negó a aceptar las modificaciones propuestas por los conservadores. Especificar que era el ministro de Justicia la persona competente para establecer la peligrosidad o no de un nombramiento eclesiástico resultaba innecesario porque, a su entender, era obvio; e imponer que fuese preciso abrir un expediente motivado entrañaba, a su juicio, una limitación de la soberanía del Estado. Pero además, el voto particular de Arranz introducía una modificación fundamental en relación con la peligrosidad que la Comisión esgrimió como principal razón para no aceptarlo: el requerimiento de una peligrosidad probada y no de meros indicios para que el Estado pudiese ejercer el derecho de no reconocimiento. Puesto que a veces la supuesta peligrosidad no se podía probar, consideraban que con el mero indicio debía ser suficiente para que el Estado pudiese no reconocer un nombramiento. Ante la negativa de la Comisión a aceptar su voto, Arranz, siguiendo la política que ya había anunciado, no solicitó que se sometiese a votación, sino que optó por retirarlo¹³⁵.

¹³² DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único.

¹³³ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11930-11931.

¹³⁴ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11931-11932

¹³⁵ DS nº 314, 21/03/1933, p. 11932.

De las dos enmiendas de la minoría agraria, una fue presentada por el sacerdote Santiago Guallar, y avalada por la firma de otros dos sacerdotes, Ramón Molina y Ricardo Gómez Rojí, además de otros diputados de la minoría. En ella se proponía la supresión del segundo párrafo del artículo, el relativo al derecho de veto del Estado por motivos de peligrosidad¹³⁶.

Guallar¹³⁷, siguiendo la argumentación del informe de Anguera y Luis Carreras, manifestó que en este artículo, como en todos los del proyecto, se había seguido el procedimiento de reconocer unos derechos para después imponerles una serie de *“limitaciones que en realidad hacen nulas esas facultades y esos derechos”*. Reconocía que la Iglesia había concedido con frecuencia a los Estados el derecho a *“excluir”* a determinadas personas del nombramiento para un cargo eclesiástico *“por motivos políticos, en cuanto pudiera ser un peligro para la paz social o para la integridad del Estado”*, pero siempre antes de que el nombramiento fuese firme y en un contexto concordatario; pero nunca cuando tal derecho se lo arrogaba el Estado de forma unilateral y sobre nombramientos ya realizados. Esto último, que era lo que planteaba el párrafo segundo del artículo, constituía, desde el punto de vista del Derecho canónico, *“una intromisión y una injerencia del Estado en un dominio exclusivamente eclesiástico”* y, en consecuencia, *“un abuso de poder”*.

Lo mismo podía decirse si se abordaba la cuestión basándose en el texto constitucional y en un contexto de separación Iglesia-Estado. El derecho que se arrogaba el Estado a no reconocer un nombramiento eclesiástico en razón de una supuesta peligrosidad entraba en contradicción, según el canónigo aragonés, con el precepto constitucional que establecía *“que la profesión o confesión religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad política o civil”*, del que se deducía que el *“ser o no ministro de una religión no le debe afectar para nada al Estado”*, debiendo ser considerado como el resto de los ciudadanos; y también con el artículo 41, donde se decía que *“no se podía molestar ni perseguir a ningún funcionario público por sus opiniones políticas, sociales o religiosas”*, ya que es como si el Estado, en virtud de ese derecho de no reconocimiento, declarase *“cesantes”* a funcionarios de la Iglesia, *“porque les hará imposible el ejercicio de su ministerio cuando profesen ciertas ideas políticas que considere peligrosas”*. Por otro lado, en un contexto de separación Iglesia-Estado, lo lógico era que éste dejase a aquella, como a cualquier asociación, *“absoluta libertad”* para el

¹³⁶ DS nº 307, 8/03/1933, Apéndice 4.

¹³⁷ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11932-11935 y 11935-11936.

nombramiento de sus ministros, ya que para el Estado no son más que meros ciudadanos y, en consecuencia, deben estar sometidos únicamente al *“Derecho común”* y a la sanción *“de los Tribunales”* en caso de *“cometer algún delito político, social o civil”*. Por último, las causas que permitían al Estado ejercer su derecho a no reconocer un nombramiento estaban enunciadas de un modo tan vago que podían dar lugar a *“múltiples interpretaciones”* y se dejaba exclusivamente en manos del Gobierno *“declarar y determinar cuándo se cumplen o no se cumplen esas condiciones”*. Esto representaba en la práctica *“poner en manos del Estado la vida, el derecho, las facultades y la libertad”* que la ley reconocía a la Iglesia y, en consecuencia, su carencia real de *“facultad y libertad para nombrar los titulares o administradores de sus cargos”*. Se trataba, en suma, de establecer una separación en la que la Iglesia quedaba bajo el *“dominio”* y la *“servidumbre”* del Estado, quien le concedía menos derechos que a cualquier otra asociación. Y esto, la minoría agraria no lo admitía y reclamaban que, al menos, fuese tratada igual que el resto de las asociaciones.

El socialista Moreno Mateo¹³⁸, como portavoz de la Comisión, argumentó que el hecho de que Guallar se hubiese referido a la Iglesia católica y no a las confesiones religiosas en general era ya argumento suficiente para no aceptar su enmienda, lo cual resultaba incongruente porque, aunque en su intervención se había centrado en la Iglesia católica, la enmienda planteaba la supresión del segundo párrafo sin más, no sólo para la Iglesia católica. Tampoco parece muy pertinente invalidar los razonamientos del sacerdote alegando que se habían basado en un contexto concordatario inexistente, cuando la mayor parte de ellos estaban basados en el texto constitucional y en las atribuciones que a su entender correspondían al Estado en un sistema de separación entre el poder civil y el religioso, por más que alguna de sus interpretaciones fuesen cuestionables. Por lo demás, Moreno Mateo afirmó que el reconocimiento del derecho de veto del Estado en los concordatos no era fruto de una concesión de la Iglesia, sino del reconocimiento de que se trataba de una atribución derivada de la soberanía del Estado. Y en este segundo párrafo del artículo lo único que se hacía era cuidar la soberanía del Estado, porque no podía negarse que en alguna ocasión éste podía verse obligado a *“poner una limitación, un veto, a los que pueden ejercer dentro de la Iglesia autoridad jurisdiccional”*, ya que en ella existían *“altas jerarquías”*, como el cardenal Segura, con las que *“no se encuentra precisamente muy segura la soberanía del Estado”*.

¹³⁸ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11935-11936

Sometida a votación nominal, la enmienda de Guallar fue derrotada por 111 votos frente a 20. Agrarios y vasconavarros de nuevo se quedaron solos frente al resto de las minorías de la Cámara; sólo los conservadores optaron por la abstención. Esta misma actitud adoptaron los sacerdotes Basilio Álvarez y Luis López-Dóriga; mientras que el resto de los sacerdotes, incluido García Gallego, votaron a favor de la enmienda¹³⁹.

La segunda enmienda de los agrarios fue presentada y defendida por el diputado Ortiz de Solórzano. Contó con el apoyo de tres sacerdotes de la minoría: Ramón Molina, Ricardo Gómez Rojí y Santiago Guallar. Además de plantear, como la anterior, la supresión del párrafo segundo del artículo, incluía una modificación del primer párrafo en el sentido de reconocer exclusivamente a la Iglesia católica la libertad para el nombramiento de sus cargos jerárquicos y suprimir el requisito de que fuesen españoles, quedando aquella obligada únicamente a notificar el nombre y la nacionalidad de los designados¹⁴⁰.

En su intervención, Ortiz de Solórzano¹⁴¹ justificó la sustitución del término confesiones religiosas por el de Iglesia católica porque, a su modo de ver, *“sólo a la Iglesia católica debe reconocérsele el derecho de nombrar libremente sus funcionarios”*, ya que ninguna otra cumplía los requisitos de tener un *“un fin permanente”*, la *“organización social adecuada, correspondiente a ese fin”* y *“un número suficiente de adheridos”*. En cuanto a las limitaciones relativas a la nacionalidad española y al derecho del Estado a no reconocer un nombramiento, las rechazaba, desde el punto de vista de la legislación civil, porque entraban en contradicción con el artículo 6 del dictamen, donde se reconocía la autonomía de las confesiones religiosas en su régimen interno, ya que tal autonomía no existía sin la plena libertad para el nombramiento de sus ministros y funcionarios; libertad reconocida además a las Iglesias por todos los Estados en los que existía separación de poderes. También entraban en contradicción tales limitaciones con el artículo 7 de la Constitución, donde se decía que el Estado español acataría *“las normas universales del Derecho internacional”*, las cuales reconocían la libertad de las confesiones religiosas para el nombramiento de sus ministros y funcionarios. Además era una libertad que el Estado español reconocía a todas las

¹³⁹ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11936-11937

¹⁴⁰ DS nº 307, 8/03/1933, Apéndice 5. *“La Iglesia católica nombrará libremente a todos los ministros, administradores y titulares de cargos y funciones eclesiásticas en España, notificando al Gobierno los nombres y nacionalidad de los que ejerzan jurisdicción sobre ciudadanos españoles”*.

¹⁴¹ DS nº 314, 21/03/1933, pp. 11937-11939; y DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11959-11962. El hecho de que la defensa de la enmienda abarcase dos sesiones se debió a que el día 21 el debate fue suspendido para discutir sobre cuestiones de incompatibilidades, siendo reanudado al día siguiente

asociaciones. Pero también resultaban inaceptables tales limitaciones desde un punto de vista católico. La exigencia de que los nombramientos recayesen sobre españoles atentaba contra la “*catolicidad*” de la Iglesia, porque los católicos no se consideraban extranjeros en “*ninguna de las Iglesias católicas del mundo*”; y contra “*la libertad de conciencia de los católicos*”, porque la legislación eclesiástica no hacía distinciones “*entre nacionales y extranjeros*” ni en cuestiones de doctrina ni “*en lo relativo a la potestad o jurisdicción*”. Y la atribución al Estado del derecho a no reconocer un nombramiento porque el Derecho canónico establecía que “*los nombramientos de las jerarquías tienen que estar realizados única y exclusivamente por la Iglesia*” y sólo admitía limitaciones derivadas de un pacto concordatario, nunca por decisión unilateral del Estado. Por todo ello, consideraba inadmisibles que un Estado laico interfiriese en forma alguna en los nombramientos eclesiásticos, pudiendo aspirar como mucho a que la Iglesia accediese a notificárselos.

La Comisión, considerando que no existían diferencias sustanciales entre la enmienda de Ortiz de Solórzano y las anteriormente presentadas, que ya habían rebatido, le dedicó escasa atención. Se limitaron a justificar las limitaciones con el argumento de la defensa de la soberanía del Estado; y el reconocimiento de igual libertad a todas las confesiones con el razonamiento de que no podían establecer diferencias entre ellas porque la situación presente podía variar y una confesión ahora inexistente podía convertirse en relevante en un futuro¹⁴².

Sometida a votación nominal, la enmienda de Ortiz de Solórzano fue desechada por 100 votos frente a 8. Estos últimos, como venía siendo habitual, procedentes de los pocos agrarios y vasconavarros presentes en la sala, entre ellos los sacerdotes Guallar y Pildain. También como de costumbre, se opusieron a la propuesta agraria todas las minorías de la Cámara, a excepción de conservadores y progresistas que optaron por la abstención. Lo mismo hicieron los sacerdotes Basilio Álvarez, López-Dóriga y García Gallego¹⁴³.

La última enmienda presentada a este artículo procedió del diputado de la Alianza de Izquierdas Juan Botella Asensi. Curiosamente, en ella proponía lo mismo que los agrarios: la supresión del segundo párrafo del artículo¹⁴⁴; y los argumentos que utilizó en su defensa¹⁴⁵ fueron también similares. Sin embargo, no habían votado a favor de la enmienda del

¹⁴² DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11960-11961.

¹⁴³ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11962-11963.

¹⁴⁴ DS nº 313, 17/03/1933, Apéndice 3.

¹⁴⁵ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11963-11966.

sacerdote en su momento. A juicio de este diputado, no se podía utilizar la excusa de la *“peligrosidad para el Estado”* para *“desconocer el derecho que la Iglesia tiene en su régimen interno a nombrar libremente a todos sus ministros”*: un derecho que, sin embargo se reconocía a otras organizaciones -partidos políticos, sindicatos- que tenían *“un influjo espiritual tan hondo como la Iglesia”*. Esa *“situación de derecho inferior”* en que se dejaba a la Iglesia en relación con otras organizaciones no resolvía nada, porque para sancionar a quien se pusiese fuera de la ley bastaba la legislación existente; y, en cambio, confería a la ley un carácter sectario impropio de la República que tendría *“consecuencias deplorables”* porque daría a los católicos *“una razón poderosa”* que hacer valer en sus actos públicos contra el régimen.

El socialista Moreno Mateo¹⁴⁶, portavoz de la Comisión, además de negarse a aceptar la enmienda, no dejó pasar la oportunidad de señalar de forma irónica la coincidencia de criterios entre la Alianza de Izquierdas y el canónigo Guallar. Un hecho, indudablemente, insólito.

Sin embargo, cuando la enmienda fue sometida a votación¹⁴⁷ los diputados de la Alianza de Izquierdas, incluido Botella Asensi, se abstuvieron, y fue apoyada únicamente por agrarios, vasconavarros, la Lliga y los federales. El resto de las minorías de la Cámara se opusieron a ella, a excepción de conservadores y progresistas que se abstuvieron, lo mismo que muchos diputados radicales. En cuanto a los sacerdotes, todos los integrados en las minorías agraria y vasconavara y el republicano independiente García Gallego votaron a favor de la enmienda; mientras que el radical Basilio Álvarez y el radical-socialista López-Dóriga volvieron a abstenerse.

Terminada la votación el diputado agrario Lamamié de Clairac¹⁴⁸ pidió la palabra para aclarar los motivos que habían llevado a su minoría a votar a favor de la enmienda de Botella Asensi. Se distanció de los argumentos esgrimidos por el diputado de izquierdas para demandar la supresión del derecho del Estado a no reconocer los nombramientos eclesiásticos, alegando que la raíz de su oposición estaba en que consideraban a la Iglesia una *“Sociedad suprema y perfecta”*, aunque de forma coyuntural se viesan obligados a esgrimir razonamientos de corte liberal. En un periodo de *“opresión”* como el actual, en el que se trataba *“de restringir”* a la Iglesia libertades que se concedían a otras asociaciones, no les

¹⁴⁶ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11964 y 11966.

¹⁴⁷ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11966- 11967.

¹⁴⁸ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 1196-11972.

quedaba más remedio que coincidir con Botella Asensi en la defensa de *“una tesis liberal con respecto a un trato de igualdad para las diversas Asociaciones”*. Abundó en argumentos ya esgrimidos por otros diputados agrarios y por el propio Botella Asensi para impugnar el derecho de veto del Estado, y concluyó su intervención acusando a quienes lo defendían de basarse en premisas *“regalistas”*, impropias de quienes se decían *“partidarios de la separación absoluta de la Iglesia y el Estado”*.

El artículo 7 fue finalmente aprobado sin que se introdujera ningún cambio en el texto¹⁴⁹, por 138 votos a favor y 20 en contra. Las minorías gubernamentales, los radicales, los galleguistas y la Esquerra apoyaron el texto; mientras que agrarios, vasconavarros y Lliga lo rechazaron; y conservadores, progresistas y la Alianza de Izquierdas se abstuvieron. Los sacerdotes agrarios en pleno, el vasconavarro Pildain y el republicano García Gallego participaron en la votación y se manifestaron en contra. Basilio Álvarez y López-Dóriga, como venía siendo habitual, se abstuvieron¹⁵⁰.

2.2.4 El régimen interno de las confesiones religiosas

El artículo 8 trataba de la independencia de las confesiones religiosas en el ordenamiento de su régimen interno y en la aplicación de su propio Derecho a sus miembros. El anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora reconocía la *“plena independencia”* de las confesiones religiosas en su régimen interno y sólo ponían como límite a la aplicación de su Derecho el *“perjuicio de la soberanía del Estado”*. En el proyecto del Gobierno, sin embargo, la plena independencia se transformaba en libertad para el ordenamiento de su régimen interno y el derecho de las confesiones a establecer *“normas propias”* aplicables sólo *“a los elementos*

¹⁴⁹ El texto aprobado decía así: *“Las confesiones religiosas nombrarán libremente a todos los Ministros, administradores y titulares de cargos y funciones eclesiásticas, que habrán de ser españoles.- No obstante lo dispuesto en el párrafo anterior, el Estado se reserva el derecho de no reconocer en su función a los nombrados en virtud de lo dispuesto anteriormente cuando el nombramiento recaiga en persona que pueda ser peligrosa para el orden o la seguridad del Estado”*. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

¹⁵⁰ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11973-11974

que las integran” y *“sin otra trascendencia jurídica que la compatible con las leyes”*, además de la limitación impuesta por la soberanía del Estado que ya aparecía en el anteproyecto¹⁵¹.

El debate de este artículo fue breve, ya que sólo se presentó a él una enmienda de la minoría agraria encabezada por el sacerdote Ricardo Gómez Rojí. Otros dos sacerdotes la suscribieron, el también agrario Molina Nieto y el republicano independiente García Gallego.

La enmienda¹⁵² de Gómez Rojí, como él mismo afirmó en su intervención¹⁵³ ante la Cámara, contenía tres modificaciones del texto. En primer lugar, sustituía el término *“confesiones religiosas”* por el de *“Iglesia católica”*, en la línea de otras enmiendas presentadas por las minorías católicas a diferentes artículos del título y del voto particular presentado por el conservador Arranz, que en el caso concreto de este artículo había sido retirado sin que su autor se molestase en defenderlo. Las razones por las que Gómez Rojí proponía esta modificación habían sido ya esgrimidas con anterioridad: puesto que en realidad cuando en el texto se decía *confesiones religiosas*, en la mente de todos estaba la Iglesia católica, lo lógico era que el artículo así lo expresara o, al menos, *“se la nombrara, porque en España es la que hoy presenta caracteres y realidades para la aplicación de sus normas y sus principios en el régimen interno”*. Este empeño en no hacer una mención especial de la Iglesia católica, situándola en el mismo plano que al resto de las confesiones religiosas, era considerado como una ofensa por los católicos, porque no se tenía en cuenta su *“desarrollo histórico”* ni *“que como hecho social es innegable”*, algo que reconocían sus propios enemigos y las demás confesiones religiosas, *“que nunca se habían atrevido a parangonarse con ella”*. Por estos motivos, Gómez Rojí reclamaba que, si no se aceptaba que el artículo mencionase exclusivamente a la Iglesia católica, al menos se dijera *“entre ellas o principalmente la Iglesia católica”*.

La segunda modificación contenida en la enmienda de Gómez Rojí consistía en la supresión de la frase *“sin otra trascendencia jurídica que la compatible con las leyes”* porque, en opinión del sacerdote, su vaguedad se prestaba *“a la arbitrariedad”* del Estado o los funcionarios públicos y a que las confesiones religiosas no supieran *“cómo ni en que forma ha*

¹⁵¹ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1032.

¹⁵² DS nº 309, 10/03/1933, Apéndice 2. *“La Iglesia católica ordenará libremente su régimen interior y podrá aplicar sus normas y su derecho propio a los elementos que la integran, sin perjuicio de la soberanía del Estado dentro de su órbita.”*

¹⁵³ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11974-11978.

de aplicar las normas propias y el derecho propio"; los ofendidos no tendrían *"un punto firme y claro que alegar en su defensa"*, ni lo tendría el Estado *"para sancionar"*.

Y, por último, cuando se menciona que la aplicación de libertad de las confesiones religiosas para su ordenamiento interno y la aplicación de sus normas se haría *"sin perjuicio de la soberanía del Estado"*, Gómez Rojí proponía que se añadiese a continuación *"dentro de su órbita"*. Argumentaba el canónigo burgalés que al no poner el artículo *"ninguna restricción"* a la soberanía, podría dar lugar a que *"cualquier representante del Estado"* desconocedor de los límites de esa soberanía se extralimitase, inmiscuyéndose en el ordenamiento interno de una confesión religiosa. Por lo que se refiere a aquellos puntos en que *"la aplicación de las normas jurídicas"* de la Iglesia católica rozase con la soberanía del Estado, aquella había demostrado siempre su disposición a dialogar y a ceder, no sólo en un *"régimen de concordia, sino aún en el de hostilidad por parte del Estado"*.

El radical-socialista Gomáriz¹⁵⁴ fue el miembro de la Comisión encargado de comunicar a Gómez Rojí que aquella se negaba a admitir ninguno de los tres puntos de su enmienda, y lo hizo con un tono un tanto agresivo. Por lo que respecta a la mención exclusiva de la Iglesia católica en el artículo esgrimió el argumento habitual de que supondría *"un privilegio negativo con respecto a las demás confesiones"* que iba en contra del criterio de la ley, que era tratar por igual a todas ellas; y hacer una mención especial de la Iglesia católica lo consideraban innecesario. En cuanto a la *"órbita"* de la soberanía del Estado, resultaba un concepto complejo, como demostraba el hecho de que para Gómez Rojí la *"órbita del Estado"* fuese claramente *"la negación de la Constitución regulando la materia religiosa, la negación de esta ley"*, mientras que para ellos era precisamente *"esta ley"*, que era a la que habrían de atenerse las autoridades.

La enmienda del canónigo burgalés fue derrotada por 130 votos frente a 15, con la misma relación de fuerzas que en las votaciones anteriores: todas las minorías republicanas en contra, a excepción de progresistas y conservadores que se abstuvieron; agrarios y vasconavarros a favor. Y lo mismo puede decirse de los sacerdotes: el vasconavarro Pildain, los agrarios Guallar y Gómez Rojí y el republicano independiente García Gallego la apoyaron; López-Dóriga y Basilio Álvarez continuaron en su postura abstencionista¹⁵⁵.

¹⁵⁴ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11976-11977.

¹⁵⁵ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11978-11979.

Inmediatamente después el artículo 8 quedó aprobado mediante votación ordinaria¹⁵⁶, de forma que no aparece en el diario de sesiones quienes y qué votaron, aunque la votación de la enmienda de Gómez Rojí nos permite hacernos una idea muy aproximada.

El debate del artículo 9, el último del Título II que vamos a analizar en este capítulo, fue aún más breve. En él se abordaba la cuestión de las demarcaciones territoriales de las confesiones religiosas y en este caso si se hace mención especial de la Iglesia católica. En el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora el artículo constaba de un solo párrafo referido exclusivamente a la Iglesia católica, la cual debía poner en conocimiento cualquier alteración de sus "*demarcaciones territoriales*" antes de hacerlas efectivas; y lo mismo se estipulaba para "*toda desafectación de templos*". Esta referencia a la desafectación de los templos carecía de sentido, ya que el tratamiento dado a los bienes eclesiásticos en el proyecto, como veremos más adelante, era completamente diferente al que se contemplaba en el anteproyecto, por lo que fue, lógicamente, suprimida. El resto del artículo de la Comisión Jurídica Asesora fue conservado en el proyecto, pero se añadió un segundo párrafo que establecía para el resto de las confesiones religiosas la misma obligación de comunicar al Gobierno las demarcaciones territoriales que hubiesen establecido o estableciesen en un futuro, así como sus modificaciones¹⁵⁷.

El voto particular de los conservadores¹⁵⁸ y las dos enmiendas, una de los agrarios¹⁵⁹ y otra de la Alianza de Izquierdas¹⁶⁰, fueron retirados sin defenderlos y ningún diputado mostró

¹⁵⁶ DS nº 315, 22/03/1933, pp. 11979. El texto definitivo era el siguiente: "*Las confesiones religiosas ordenarán libremente su régimen interior y aplicarán sus normas propias a los elementos que las integran sin otra trascendencia jurídica que la compatible con las leyes y sin perjuicio de la soberanía del Estado*". DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

¹⁵⁷ DS nº 268, 17/12/1932, Apéndice 6; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1032.

¹⁵⁸ DS nº 289, 2/02/1933, Apéndice único. Era la parte relativa al artículo 9 del voto particular presentado por el diputado conservador Arranz al conjunto del Título II. Planteaba la supresión del párrafo segundo, permaneciendo sin modificaciones el primero.

¹⁵⁹ DS nº 311, 15/03/1933, Apéndice 2. Estaba encabezada por el sacerdote Molina Nieto y suscrita por otros dos sacerdotes agrarios: Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí; además de otros diputados agrarios y vasconavarros. Proponía la supresión del artículo.

¹⁶⁰ DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 1. Estaba encabezada por Botella Asensi y proponía lo contrario que Arranz: la supresión del párrafo primero, referente a la Iglesia católica, para limitarse a establecer que todas las confesiones religiosas estaban "*obligadas a comunicar al Gobierno las demarcaciones que traten de establecer o hayan establecido en España, así como las alteraciones de las mismas*".

interés en tomar la palabra. Así pues, de forma inmediata se procedió a la aprobación del artículo¹⁶¹ que tuvo lugar en votación ordinaria. Los diputados de las minorías agraria y vasconavarra pidieron que constase su voto en contra, entre ellos los sacerdotes Gómez Rojí, Pildain, Molina Nieto y Guallar¹⁶².

Con esto se dio por finalizado el debate sobre el Título II, relativo a la situación jurídica de las confesiones religiosas en el régimen republicano, a excepción del artículo 10, que abordaba la cuestión del sostenimiento de las confesiones religiosas y, como ya dijimos, será tratado en el capítulo relativo al presupuesto de culto y clero.

Al igual que había ocurrido con el Título Preliminar, todas las minorías republicanas pusieron de manifiesto su identificación con el texto, a excepción de la Alianza de Izquierdas y los conservadores. Estos últimos, sin embargo, no cuestionaban el tipo de relación entre las confesiones religiosas y el Estado que se establecía en el texto, sino que su disensión se limitaba al hecho de que no se individualizase a la Iglesia católica del resto de las confesiones religiosas, reflejando en el texto la realidad de una sociedad dividida entre católicos y acatólicos, en vez de una falsa sociedad pluriconfesional, y el arraigo e influencia del catolicismo. De forma que el voto particular de Arranz se limitó a reclamar una mención individualizada de la Iglesia y a introducir mecanismos que minimizasen los riesgos de una injerencia arbitraria del Estado en el régimen interno de las confesiones religiosas con la excusa de la peligrosidad. La Alianza de Izquierdas, una opción marginal en la Cámara, pero muy activa, planteó también objeciones al texto que en algún caso, curiosamente, coincidió con las de la minoría agraria.

Agrarios y vasconavarros, sobre todo los primeros, fueron quienes llevaron el peso de la oposición al Título II. La derecha católica, a diferencia de los conservadores, no sólo reclamó una mención especial de la Iglesia en base a su importancia social y cultural, que también lo hizo, sino que impugnó el derecho del Estado a determinar de forma unilateral el tipo de relaciones que mantendría con la Iglesia, demandando de nuevo la apertura de negociaciones

¹⁶¹ El artículo decía así: *“Toda alteración de las demarcaciones territoriales de la Iglesia católica habrá de ponerse en conocimiento del Gobierno antes de su efectividad.- Las demás confesiones estarán obligadas a comunicar al Gobierno las demarcaciones que traten de establecer o hayan establecido en España, así como las alteraciones de las mismas, con sujeción a lo preceptuado en el párrafo anterior”*. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

¹⁶² DS nº 316, 23/03/1933, p. 11994.

concordatarias. Los agrarios, además, argumentaron también que el texto conculcaba aquellos artículos constitucionales que establecían la igualdad de los ciudadanos ante la ley y la no discriminación por motivos religiosos; y que algunos de sus preceptos otorgaban al Estado unas prerrogativas en relación con el régimen interno de la Iglesia que no sólo resultaban inadmisibles desde el punto de vista del Derecho canónico, sino también incompatibles con el principio de separación Iglesia-Estado sancionado en la Constitución. Un principio que, por otro lado, impugnaron algunos diputados agrarios en sus intervenciones. Mientras que los vasconavarros, por su parte hicieron afirmaciones que representaban la negación de la soberanía del Estado. Por último, ambos llamaron la atención sobre la situación de indefensión en que quedaban quienes, como ellos, consideraban la ley inconstitucional, al no haber entrado aún en funcionamiento el Tribunal de Garantías Constitucionales; y pidieron, en última instancia, una interpretación benigna del artículo 26.

La Comisión parlamentaria, por su parte, haciendo gala a veces de una dureza innecesaria, se negó a aceptar ningún tipo de modificación del texto, basándose en la defensa puntillosa de la soberanía del Estado y el principio de igualdad de todas las confesiones religiosas.

Pese a las críticas de la derecha católica y republicana, la Ley de Confesiones fue mucho más benévola que las leyes de separación de Francia y Portugal en lo que respecta a la consideración jurídica de las confesiones religiosas. En ninguna de ellas se hacía un reconocimiento explícito de una confesión determinada en virtud de su peso social, por más que en el caso portugués la influencia social de la Iglesia católica fuese equiparable al de España. Es común también a las tres leyes el desconocimiento de la Santa Sede, pero en el caso español el Estado reconocía a las jerarquías nacionales de las confesiones religiosas, mientras que las leyes de separación portuguesa y francesa las desconocían, transfiriendo la organización y sostenimiento del culto a asociaciones seculares. En la ley portuguesa, mucho más radical en este sentido que la francesa se prohibía incluso explícitamente la participación de los sacerdotes en las asociaciones culturales y se daba entrada en ellas a los ciudadanos no católicos; sólo se permitía la celebración del culto en los templos cedidos por el Estado a los sacerdotes que fuesen ciudadanos portugueses y hubiesen estudiado en el país; y se establecía

la censura previa de los documentos emanados de la jerarquía católica o la Santa Sede. La injerencia del Estado español en el régimen interno de las confesiones religiosas, y por ende en el de la Iglesia católica, que la ley sancionaba, era por tanto mucho menor que en aquellas y no suponía un desmantelamiento de sus estructuras organizativas. Quizás no fuese ajeno a ello el hecho de que las leyes portuguesa y francesa habían sido aprobadas más de 20 años antes que la española y la experiencia de su puesta en práctica había demostrado la inviabilidad de una medida tan radical como el desconocimiento de la jerarquía eclesiástica, en el caso francés porque la negativa de la Santa Sede obligó al Gobierno a transigir y reconocer legalmente las diócesis y en el portugués porque las asociaciones culturales no llegaron nunca a funcionar adecuadamente.

Quedaba pendiente aún la cuestión más polémica de la ley en la parte relativa a las confesiones religiosas, y que afectaba de forma exclusiva a la Iglesia católica: la intervención del Estado en los bienes de la Iglesia, que ocupaba la totalidad del Título III.

2.3 De propietaria a inquilina: la nacionalización de los bienes eclesiásticos.

Desde los primeros meses de vigencia del régimen republicano, la jerarquía eclesiástica tuvo en mente la posibilidad de que los nuevos gobernantes tomasen algún tipo de medida en relación con los bienes de la Iglesia. Pero fue precisamente ese temor el que determinó la primera actuación del Gobierno provisional sobre dichos bienes. El 17 de agosto de 1931 la policía encontró al vicario general de Vitoria, Justo Echeguren, en posesión de unos documentos que contenían instrucciones del cardenal Segura a los obispos para poner a salvo los bienes muebles e inmuebles de la Iglesia, en previsión de una hipotética expropiación futura. Entre dichos documentos estaba el dictamen de un letrado recomendando la venta ficticia de los inmuebles de la Iglesia y la inversión de los valores que aquella tuviese en fondos extranjeros, ya que no veía posible salvar nada de lo que estuviese a su nombre. Tres días después, el Gobierno publicó un decreto¹⁶³ prohibiendo a la Iglesia la “venta, enajenación y

¹⁶³ *Gazeta de Madrid* nº 233, 21/08/1931, reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española en la Segunda República*. Universidad Complutense, Madrid, 1993 (tesis doctoral inédita), p. 396.

gravamen de los bienes muebles, inmuebles y derechos reales". En el preámbulo se justificaba la medida por los *"testimonios irrecusables"* que habían llegado a conocimiento del Gobierno sobre *"la situación que pretendía crearse, singularmente en la esfera económica"*, por parte de *"algunos jefes supremos de esta Iglesia"*, cuyas *"incitaciones y consejos"* podrían inducir *"a obediencia indebida a quienes hasta ahora se han mostrado respetuosos con la nueva legalidad"*.

Este decreto y la petición a los registradores de la propiedad de una relación de los inmuebles propiedad de la Iglesia por parte del ministro de Justicia en el mes de julio del 31, hicieron saltar las alarmas en el seno de la jerarquía eclesiástica¹⁶⁴. En noviembre de 1931, los arzobispos de Sevilla y Tarragona, en su visita al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, para quejarse de diferentes disposiciones del poder civil que consideraban atentatorias a los derechos de la Iglesia, pidieron la derogación del decreto que prohibía la enajenación de sus bienes, a fin de poder hacer frente *"a necesidades perentorias de la Iglesia"*¹⁶⁵.

Sin embargo, ninguna otra medida parece haberse tomado en relación con los bienes de la Iglesia no incluidos en el patrimonio artístico hasta la elaboración del proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas.

El Título III *"Del régimen de bienes de las Confesiones religiosas"* constaba de once artículos -del 11 al 20-, aunque dos de ellos, el 18 y el 19, trataban exclusivamente del patrimonio artístico eclesiástico. El artículo 11 establecía que todos los edificios u objetos destinados *"al servicio del culto católico o de sus ministros"* pasarían a ser *"propiedad pública nacional"*, quedando *"bajo la salvaguardia del Estado"*; el 12 cedía a la Iglesia *"para su conservación, administración y utilización"* los bienes destinados al culto, pero autorizaba al Estado a disponer de ellos *"para un fin distinto al culto"* por motivos *"de necesidad pública"* y mediante una ley especial; el 13 declaraba tales bienes *"inalienables e imprescriptibles"* en tanto no se aprobase la ley especial mencionada en el artículo anterior; los artículos 14 y 15 estipulaban que antes de dictar dicha ley especial debía formarse un *"expediente, en el que se*

¹⁶⁴ Carta de Pla y Deniel a Tedeschini, 17/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 626.

¹⁶⁵ Relación del Cardenal Illundain sobre la audiencia de los cardenales arzobispos de Tarragona y Sevilla con el presidente del Gobierno de la República, 20/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 617.

oirá a los representantes de la Iglesia católica” y autorizaba al Estado a compensar de algún modo a aquella por los bienes de cuyo uso hubiese sido privada como consecuencia de la mencionada ley; los artículos 16 y 17 declaraban “*propiedad privada*” de la Iglesia los bienes no comprendidos en el artículo 11 y autorizaban que le fuesen cedidos, mediante ley especial, los comprendidos en dicho artículo que no se considerase “*necesario conservar en el Patrimonio público nacional*”; y el artículo 20 reconocía a todas las confesiones religiosas el derecho a adquirir y poseer bienes de todo tipo que serían considerados de propiedad privada, pero sólo en la cantidad necesaria para el servicio religioso, viéndose obligadas a enajenar los que excedieran a este fin.

La Comisión de Justicia del Congreso¹⁶⁶ mantuvo la esencia del título, introduciendo algunas modificaciones, no siempre para peor. El artículo 11, alma del título, permaneció inalterado, pero el 12 y el 15 se rectificaron en perjuicio de la Iglesia al introducirse en el primero la tributación de los edificios destinados al servicio de los ministros del culto, exentos en el proyecto; y en el segundo la posibilidad de no compensarla de ningún modo por aquellos bienes dedicados al culto que el Estado decidiese destinar a otros fines. En cambio en el artículo 17 la Comisión alteró el texto en beneficio de la Iglesia, puesto que la eximió de la obligación de conservar y sostener los bienes pertenecientes al tesoro artístico nacional, que quedó a cargo del Estado.

El debate parlamentario del Título III comenzó el 23 de marzo de 1933, aunque diversos diputados se habían referido ya a la cuestión durante el debate a la totalidad. En él, el ministro de Justicia¹⁶⁷ sentó la postura del Gobierno, ampliando lo ya dicho en el preámbulo del proyecto. Reconoció que se trataba de una cuestión “*espinosa*” que hubiese sido más “*político*” y más “*hábil*” obviar, pero esto, a su juicio, “*no hubiese sido honrado*”. La doctrina que habían seguido a la hora de optar por la solución contenida en el proyecto de declarar los bienes de la Iglesia “*propiedad pública nacional*” era la comúnmente aceptada en el Derecho administrativo y civil modernos y “*la doctrina legal española*”: puesto que en España la religión católica era “*un culto oficial*”, era “*un servicio público*” y “*los bienes afectos a un servicio público son bienes públicos*”. En consecuencia, los bienes dedicados al culto “*no son patrimonio privado de la Iglesia*”, sino que estaban en sus manos “*meramente en la afectación a ese*

¹⁶⁶ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

¹⁶⁷ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11526-11529 y 11531.

mismo servicio” y sólo el Estado podía disponer de ellos. Desde el *“antiguo régimen”*, el Estado español había considerado *“los bienes eclesiásticos como un patrimonio nacional”*. La República, por tanto, lo único que hacía en esta ley era *“reivindicar los derechos, las prerrogativas, las potestades que ha tenido siempre el Estado en España”*. En consecuencia, no cabía hablar de *“confiscación”* ni de *“despojo”*. Por lo que respecta a los bienes no destinados al culto, eran considerados propiedad privada de la Iglesia, imponiendo una serie de limitaciones a su capacidad adquisitiva que no podían calificarse de *“abuso por parte del Estado”* porque éste siempre había limitado *“el derecho a adquirir de la Iglesia”*, tanto por motivos económicos como jurídicos y políticos. El espíritu que había guiado al Gobierno, en suma, era el de conceder *“libertad a la Iglesia para adquirir todo aquello que sea indispensable para el cumplimiento de su misión y para la realización de sus fines”* y el reconocimiento de su derecho a la propiedad privada de bienes *“para su desenvolvimiento”*, pero no *“para el abuso adquisitivo en materia económica”* que pudiese convertir a la iglesia católica en *“una grande y temible potencia política, un Estado dentro del Estado”*.

La Comisión de Justicia, por su parte, utilizó también el principio del servicio público para negar las acusaciones de inconstitucionalidad del Título III esgrimidas por las minorías católicas y oponerse a sus enmiendas. El diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo¹⁶⁸, como portavoz de la Comisión, amplió las explicaciones dadas por el ministro Albornoz, sobre dicho principio, partiendo de la base de que, dado que el artículo 26 de la Constitución ordenaba elaborar *“una ley especial para las Confesiones religiosas”*, era lógico que en ella se regulase su *“régimen patrimonial”*. Para llevar a cabo tal regulación se habían basado en el mismo principio que la ley de separación francesa de 1905: cuando se *“presta el servicio de un culto de modo oficial”* éste se convierte en un *“servicio público”* al que quedan afectados *“todos los bienes que están directamente adscritos al servicio y al cumplimiento de los fines religiosos”*. Una vez separada la Iglesia del Estado el servicio público desaparece, por lo que era obligado desafectar los bienes destinados a él, que se convertían en *“bienes de la Nación”*. No podía considerárseles bienes privados de la Iglesia porque eran producto del *“esfuerzo nacional”* de aquellos tiempos en que *“la civilización española estaba influida”* por el catolicismo. La desafección podía realizarse de tres formas: afectando esos bienes *“a otro servicio público diferente”*, dejándolos *“conectados a un interés público”*, o desafectándolos completamente y decretando *“su comercialidad”* y *“su libertad jurídica”*. En atención al *“gran*

¹⁶⁸ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11052-11053; DS nº 302, 28/02/1933, pp. 11495-11497; y DS nº 316, 23/03/1933, pp. 11999-12001. Otros miembros de la Comisión abordaron también la cuestión en los debates sobre la totalidad, pero fue Fernández Clérigo quien lo hizo con más amplitud y profundidad.

número de practicantes católicos” y a que una desafección total de los bienes dejaría a la Iglesia *“absolutamente sin medios en estos instantes para la celebración del culto”*, situándola *“en situación de inferioridad respecto a las demás confesiones religiosas”*, se habían inclinado por la segunda opción, dejando los bienes adscritos al culto católico y *“en uso y disfrute de la Iglesia”*. Atendiendo también a su difícil situación económica tras la supresión del presupuesto de culto y clero, se la eximía del pago de arrendamiento y de contribución por el uso de esos bienes, pero no de los que se considerasen de su exclusiva propiedad. Los bienes de las demás confesiones religiosas, puesto que nunca habían tenido el carácter de religión oficial, eran considerados propiedad privada y sometidos al pago *“de la contribución correspondiente”*. La *“libertad”* que siempre había tenido el Estado *“para establecer más o menos prohibiciones, más o menos limitaciones”* al patrimonio eclesiástico hacía jurídicamente viable la adopción unilateral de estas medidas. Se trataba, en suma, a juicio de la Comisión, de un texto armónico, tolerante, *“justificado”*, *“ecuánime”* y *“de concordia”*; mucho más templado y respetuoso con la Iglesia que cualquier otra ley de separación de las vigentes en el mundo hasta entonces¹⁶⁹.

Ni los radicales ni las minorías gubernamentales, a excepción de los radical-socialistas, abordaron la cuestión de la nacionalización de los bienes de la Iglesia durante los debates sobre la totalidad del proyecto y del Título III. El diputado radical-socialista Valera¹⁷⁰, dedicó una parte importante de su larga intervención al tema, fundamentalmente para defender las limitaciones a la adquisición de bienes por parte de las confesiones religiosas que contenía el artículo 20, por lo que hablaremos de ello en su momento. Por lo que respecta al conjunto del título, la intervención del Estado en los bienes de la Iglesia, a juicio de los radical-socialistas, además de estar plenamente justificada, no constituía ninguna novedad en España, donde *“siempre se creyeron los reyes con facultad para disponer de los bienes eclesiásticos, ya por*

¹⁶⁹ Esta afirmación podría ser válida únicamente en cuanto a que la ley de separación portuguesa y francesa, al desconocer a las jerarquías de las Iglesias, tras la nacionalización de los bienes no los cedían a aquellas, como en el caso español, sino a asociaciones culturales integradas por seculares. Pero las condiciones de cesión de la ley francesa eran muy similares a las establecidas en la Ley de Confesiones y sólo la portuguesa contenía disposiciones que hacían más precario el usufructo. Por otro lado, la ley española contenía algunos artículos que no aparecían en las leyes de separación de Francia y Portugal y que agravaban en conjunto el tratamiento que se daba al patrimonio eclesiástico. Al final del epígrafe haremos una comparación de las tres leyes en lo que respecta a los bienes de la Iglesia.

¹⁷⁰ DS nº 294, 14/02/1933, pp. 11140-11144.

*razón de utilidad general, ya en forma de castigo contra el clero rebelde*¹⁷¹. La misma Iglesia, que ahora clamaba contra la nacionalización de sus bienes, argumentando que se desconocían sus derechos, había practicado antes que nadie *“la expropiación forzosa sin indemnización”* al apropiarse de *“los bienes de los herejes, de los judíos y de los paganos”*. Además, en su opinión, era lógico que no tuviesen el mismo tratamiento jurídico los bienes de los particulares que los de las confesiones religiosas, porque para los primeros *“la propiedad es en sí misma un fin”*, mientras que para las segundas es *“un medio, y en muchos casos no absolutamente necesario”*, porque para *“los fines del espíritu, el poderío material, el dominio material, tiene muy escasa importancia”*. Puesto que la ley garantizaba *“la finalidad a que se refiere esta propiedad, o sea el mantenimiento del esplendor del Culto y el sostenimiento del Clero”*, podría considerarse injusta *“en nombre del aspecto material y temporal de las instituciones eclesiásticas”*, pero no en nombre *“del alma”* o de la *“conciencia”*, ya que desde este último punto de vista *“la propiedad en el mundo importa muy poco, lo que interesa son las virtudes del espíritu”*.

Para los diputados de la extrema izquierda parlamentaria, como Botella Asensi¹⁷², el Título III no sólo no constituía una expoliación de la Iglesia, sino que le otorgaba unos privilegios que conculcaban el precepto constitucional que prohibía *“proteger ni ayudar a las Confesiones religiosas”*. Tales privilegios derivaban del hecho de que, al declarar sus bienes *“patrimonio público nacional”*, seguiría *“disfrutando de todos los templos para el culto”* sin pagar alquiler ni contribución. A su modo de ver, los bienes de la Iglesia no incluidos en el tesoro artístico deberían haber quedado como propiedad de la Iglesia con todas las cargas anejas a la propiedad privada.

Las minorías católicas pusieron también de manifiesto su desacuerdo con el Título III, pero por razones opuestas a las expuestas por Botella Asensi. Los vasconavarros apenas aludieron a la cuestión durante el debate sobre la totalidad del proyecto, limitándose Oreja Elósegui¹⁷³ a calificar la nacionalización de los bienes de la Iglesia de *“gesto de rapiña”*; y Aguirre¹⁷⁴ a defender que *“la mayor parte”* de los bienes de aquella eran de su propiedad.

¹⁷¹ Un argumento que ponía en evidencia la pervivencia de la tradición política regalista en el seno del republicanismo, lo cual contribuyó seguramente a dificultar la interiorización de una concepción más nítida de la separación Iglesia-Estado.

¹⁷² DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11365-11366.

¹⁷³ DS nº 299, 22/02/1933, p. 11362.

¹⁷⁴ DS nº 293, 10/02/1933, p. 11104.

Nada dijo, en cambio, el canónigo Pildain durante su intervención en contra de la totalidad del proyecto.

Durante el debate sobre la totalidad del Título III fue Oreja Elósegui el encargado de sentar la posición de su minoría. A diferencia de la Comisión, los vasconavarros no consideraban que contuviese una solución templada y favorable a la Iglesia, sino “*un despojo*” ilegítimo de su “*derecho de propiedad*” similar al cometido con la Compañía de Jesús. Admitían que el culto era un servicio público, pero no un servicio del Estado, como afirmaban la Comisión y el Gobierno, sino un “*servicio a la generalidad, al interés público*”, al que el Estado no había aportado nada, porque el presupuesto de culto y clero no era una subvención, sino una indemnización por sólo una parte de los bienes de los que se había privado a la Iglesia a raíz de la desamortización: los necesarios para su función religiosa; no por los dedicados a las funciones política y administrativa que había venido ejerciendo hasta la instauración del Estado liberal. Por tanto, al desaparecer el servicio público no estaba justificado que el Estado - porque aunque el texto hable de nación quien realmente se los apropiaba era el Estado- se quedase “*con los bienes de la sociedad a que pertenecían los fieles que los aportaron*”. Como alternativas aceptables para los católicos, Oreja Elósegui proponía: el reconocimiento del dominio de la Iglesia sobre “*todos los templos que hayan sido construidos total o parcialmente con fondos del Erario nacional*”, solución adoptada por la Constitución uruguaya de 1917; o la “*liquidación*” de los bienes eclesiásticos para determinar cuales pertenecían a la Iglesia y cuales a la nación, como había propuesto el jurista Demófilo de Buen¹⁷⁵ en su voto particular al anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora¹⁷⁶, dejando los pertenecientes a la nación en usufructo de la Iglesia para el servicio religioso.

¹⁷⁵ Demófilo de Buen Lozano (1890-1946), jurista afiliado a Acción Republicana y a la masonería. Catedrático de Derecho civil en la Universidad de Sevilla. Nombrado miembro permanente del Consejo de Estado en 1931 y vocal de la Comisión Jurídica Asesora en 1932. Ese mismo año fue nombrado delegado presidente del patronato incautador de los bienes de la disuelta Compañía de Jesús. En 1933 fue nombrado presidente de la Sala V del Tribunal Supremo. Miembro de la Academia Nacional de Jurisprudencia y legislación. MARTÍNEZ CHÁVEZ, E. E. y CONDE NARANJO, E. “Buen y Lozano, Demófilo de”, en *Diccionario de catedráticos españoles de derecho (1847-1943)* [en línea], Universidad Carlos III de Madrid. Instituto Figuerola de Historia y Ciencias Sociales, 2011 (<http://www.uc3m.es/diccionariodecatedraticos>).

¹⁷⁶ El voto particular de Demófilo de Buen, al que aludirán frecuentemente las minorías católicas durante el debate de este título, planteaba lo siguiente: “*se procederá a la liquidación de los bienes que han constituido hasta ahora el patrimonio de la Iglesia y de sus entidades e institutos, para determinar los pertenecientes a la Nación y los pertenecientes a la Iglesia*”. La liquidación debería realizarse con arreglo a las siguientes bases: “*1ª A la liquidación deberá proceder [sic] en cada caso, un inventario fiel y exacto. 2ª Tanto el inventario como la liquidación se irán practicando separadamente respecto de cada inmueble, con sus accesorios, procediéndose de acuerdo con las autoridades civiles y las eclesiásticas. 3ª*

Pero fue la minoría agraria la que se mostró más activa en la oposición al Título III. Cid, que ejerció como portavoz de la minoría durante el debate sobre la totalidad del proyecto¹⁷⁷, defendió la inconstitucionalidad del título por sobrepasar lo establecido en el artículo 26, donde nada se decía de los bienes de la Iglesia, sólo de las congregaciones religiosas; y porque se procedía a una “*confiscación*” expresamente prohibida en el artículo 44. Tampoco se podía alegar para justificar la nacionalización de sus bienes que la Iglesia los hubiese obtenido gracias “*al amparo y protección del Poder público*”, ya que “*la gran mayoría*” eran “*la expresión del sentimiento religioso y de las ofrendas de los fieles*”. Reproduciendo algunos puntos del análisis jurídico realizado por Anguera de Sojo y Luis Carreras, Cid calificaba lo establecido en el título de “*atropello*” porque se despojaba a la Iglesia de un derecho “*fundamental*” e “*indispensable*” para “*el desarrollo de sus fines*”, como era el “*derecho de propiedad*”; porque el derecho de uso que se le reconocía quedaba “*en precario*”, al poderle ser “*arrebatao por una ley y sin más derecho que el de que se le oiga en un expediente*”; por “*la enorme extensión de esa confiscación*”; por la discriminación de la Iglesia en relación con las demás confesiones religiosas; y “*por el sarcasmo*” que representaba que, tras el expolio, se dijese que se le podrían ceder los bienes carentes de valor. Al igual que los vasconavarros, proponían como solución aceptable la contenida en el voto particular de Demófilo de Buen: la realización de “*un inventario*” para determinar que bienes eran “*producto del acervo común y de las aportaciones de todos los españoles*” y cuales eran de la Iglesia.

Si no se llegare a un acuerdo, resolverá, en cada caso, por decreto, el Consejo de Ministros, previa audiencia del Consejo de Estado. 4ª Dictado el decreto a que se refiere el número anterior, podrán los interesados acudir a la Jurisdicción ordinaria. 5ª No habiendo títulos de donde resulte lo contrario, se presumirán los bienes de pertenencia de la Nación. La usurpación no podrá ser alegada por la Iglesia como fundamento de reivindicación contra el Estado”. Una vez realizada la liquidación, los bienes que “se declaren pertenecientes a la Nación española, quedarán afectados al servicio religioso” y “se cederán [...] en uso gratuito a la Iglesia [...] siendo de cuenta de los usuarios los gastos de conservación y administración”, requiriéndose una ley para proceder al “cambio de destino” de estos bienes; los que se declarasen pertenecientes a la Iglesia, “los que adquieran en lo sucesivo y los que sean propiedad de las restantes Confesiones religiosas, tendrán la situación jurídica que resulte de sus títulos de adquisición [...] estarán sometidos a las leyes tributarias y a las relativas a la defensa del Tesoro Artístico e Histórico Nacional. [...] Se reconoce a la Iglesia [...] y a las demás Confesiones religiosas, la facultad de adquirir y poseer bienes muebles de todas clases. También podrán adquirir [...] bienes inmuebles y Derechos reales, pero sólo podrán conservar los de esta naturaleza que sean necesarios para el servicio religioso. Los demás serán enajenados, invirtiendo su producto en títulos de la Deuda emitidos por el Estado español”, al igual que “los bienes muebles que produzcan interés, renta o participación en beneficios de Empresas industriales o mercantiles”. BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. Arxiu..., T. III, apéndice 11, pp. 1041-1042.

¹⁷⁷ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11048-11050 y 11055-11056.

Su compañero Cándido Casanueva¹⁷⁸, durante el debate sobre la totalidad del Título III, hizo un discurso agresivo, de confrontación, en el que comenzó advirtiendo que la postura de la minoría agraria era de *“irreductible hostilidad”* hacia esta ley que consideraban injusta. En consecuencia, no se sentían *“obligados”* por ella e intentarían *“desnaturalizarla”*, *“infringirla”* y *“derogarla cuando podamos”*. Este título constituía para ellos *“la culminación”* de una ofensiva contra la Iglesia que se inició con la desamortización, continuó con la supresión de la consignación estatal para culto y clero, y se completaba ahora arrebatándole lo que había obtenido *“con arreglo a las leyes vigentes en España”* y *“con derecho absoluto para ello, reconocido por el Estado”*. Se pretendía dejar a la Iglesia *“absolutamente reducida a la nada en lo material”*, pero no sería ésta la más perjudicada por la ley, sino las izquierdas, porque perderían las próximas elecciones. Y concluyó su intervención con una advertencia:

“Estáis haciendo una ley sectaria [...] que no va a tener el asentimiento de la mayoría del país, [...] tejiendo una tela que nosotros destejaremos después. (Rumores) Os encarezco que procuréis hacer una ley que responda al criterio de la mayoría del país; porque de otra manera, por el rumbo que vamos, no podemos desembocar más que en la guerra civil”

Dos sacerdotes de la minoría agraria aludieron también al Título III durante su intervención en el debate sobre la totalidad del proyecto. Ramón Molina Nieto¹⁷⁹ abundó en argumentos ya utilizados por Cid para oponerse a él, como la vulneración del artículo 44 de la Constitución que prohibía las confiscaciones o que la mayoría de los bienes de la Iglesia procedían de los fieles. Pero también defendió *“el derecho a poseer”* de la Iglesia *“por su condición jurídica de sociedad perfecta”* y negó el derecho del Estado a entrometerse *“en la vida material y económica de la Iglesia”* una vez establecida la separación Iglesia-Estado. Lo establecido en el Título III, en suma, constituía un abuso y una injusticia. La diferencia fundamental entre Cid y el sacerdote toledano estribaba en que mientras el primero aceptaba que se llevase a cabo una liquidación, inventariando los bienes actualmente en posesión de la Iglesia, para determinar cuales eran de su legítima propiedad y cuales debían nacionalizarse, el segundo no admitía ningún tipo de intervención en los bienes eclesiásticos.

¹⁷⁸ DS nº 316, 23/03/1933, pp. 11995-11999.

¹⁷⁹ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11087-11088.

El canónigo de Zaragoza, Santiago Guallar¹⁸⁰, aludió también brevemente a la cuestión. Al igual Cid, defendió la inconstitucionalidad de la nacionalización de los bienes de la Iglesia por conculcar el artículo 44 y sobrepasar el 26; rechazó que pudiese estar justificada por la necesidad de liquidar un pasado caracterizado por la protección del Estado a la religión católica, como había defendido el ministro de Justicia en el preámbulo del proyecto; y señaló la discriminación que suponía que cuando se abordaban cuestiones relativas a la incautación de bienes *“sólo se hable de la Iglesia y no se hable de las otras Confesiones”*. Se trataba, en suma, de legalizar el *“despojo”* de la Iglesia católica, porque las limitaciones que se imponían al derecho que se le reconocía *“de adquirir y poseer”* anulaban ese derecho en la práctica. Su intervención, como puede verse, se ajustaba completamente al contenido del estudio jurídico de Anguera de Sojo y Carreras.

El canónigo Gómez Rojí¹⁸¹ abordó más detenidamente la cuestión durante su intervención en el debate sobre la totalidad del Título III. Su extensa disertación de corte jurídico estuvo plagada de interrupciones e increpaciones por parte de los diputados de la izquierda más extrema de la Cámara, quienes acusaron a los diputados de las minorías católicas de estar más interesados en el dinero que en los principios. Examinando el asunto desde el punto de vista del Derecho civil, Gómez Rojí llegó a la conclusión de que nunca en la historia se había confundido *“el derecho de la Nación, con el derecho de propiedad de los ciudadanos”*, los cuales siempre ejercieron un *“dominio perfecto”* sobre sus bienes, pudiendo *“disponer libremente de ellos en la generalidad de los casos”*. En consecuencia, la nacionalización de los bienes de la Iglesia no podía sustentarse en *“el derecho eminente del Estado”*, ya que éste no le otorgaba la potestad de *“arrebatar al individuo lo que es propiamente suyo”*. Se había justificado también la nacionalización con el argumento de que muchas de las propiedades de la Iglesia procedían de donaciones, por lo que no eran realmente suyas, sino de los fieles. Pero Gómez Rojí negó también validez a esa tesis por dos motivos: por un lado, porque muchos de los bienes de la Iglesia tenían otro origen, como el trabajo o el *“patrimonio”* privado de los fundadores o sus familias, y estos no podían serle arrebatados a la Iglesia *“en nombre de ningún derecho”*; y por otro, porque las donaciones hechas a la Iglesia fueron *“absolutas, sin ninguna limitación”* y por libre voluntad de los propietarios de los bienes.

¹⁸⁰ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11095-11096.

¹⁸¹ DS nº 316, 23/03/1933, pp. 12002-12006.

En conclusión, había un conjunto de bienes sobre los que la propiedad de la Iglesia no ofrecía dudas y que el Estado no podía incautar en base al Derecho. Puesto que no existía *“una razón de derecho”*, la nacionalización de los bienes de la Iglesia tenía que tener su origen, a juicio de Gómez Rojí, en *“una razón de fuerza”*: en la convicción del Gobierno de que *“lo puede hacer todo”*, porque *“no tiene de los deberes y los derechos del Estado aquel concepto justo que debiera tener”*. Al apropiarse sin motivo de los bienes de la Iglesia, el Estado infundiría en los ciudadanos el temor a que *“con ellos se haga lo mismo”*, provocando la ruptura de *“la unión social que debe existir en la vida de una nación”*.

Al igual que había hecho Cid, propuso como alternativa la solución contenida en el voto particular de Demófilo de Buen al anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora: analizar el origen de cada uno de los bienes de la Iglesia, reconociendo a ésta el *“absoluto y exclusivo dominio”* sobre los que *“adquirió con plena independencia del Estado”* y sometiendo a la decisión del Parlamento aquellos cuyo origen ofrecía dudas. A una solución como ésta, a juicio del canónigo burgalés, la Iglesia no se opondría. Y finalizó su intervención haciendo un llamamiento al Gobierno y a la mayoría *“para que veáis la manera de retirar este Título III que entraña una gran injusticia”*, advirtiéndoles de *“la responsabilidad gravísima”* que contraían ante su *“conciencia”* y *“ante la Historia”* si no lo hacían.

2.3.1 La nacionalización de los bienes eclesiásticos

El mismo día 23 comenzó el debate del articulado con el artículo 11, base de todo el título. En la redacción de la Comisión Jurídica Asesora sólo se establecía que los edificios y objetos destinados al culto católico, incluidos los pertenecientes al tesoro artístico, *“se considerarán afectos al servicio religioso, sin que puedan enajenarse ni dedicarse a otros fines”*¹⁸², pero no se cuestionaba el derecho de propiedad de la Iglesia sobre ellos. Sin embargo en el proyecto del Gobierno¹⁸³, que no sufrió modificaciones a su paso por la Comisión, todos los bienes y objetos destinados *“al servicio del culto católico o de sus ministros”* se

¹⁸² Anteproyecto de ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de la Comisión Jurídica Asesora, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1032.

¹⁸³ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3. El dictamen de la Comisión en DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

consideraban *“propiedad pública nacional”* y quedaban *“bajo la salvaguardia del Estado como personificación jurídica de la Nación”*.

Luis Carreras y Anguera de Sojo¹⁸⁴ consideraban este artículo inaceptable por *“el principio de nacionalización”* de los bienes eclesiásticos que contenía y también porque *“la idea de que el Estado sea personificación de la Nación no pasa de ser una teoría, y, como tal, ajena a los textos legales”*. Criticaban asimismo la exhaustiva enumeración de los bienes objeto de nacionalización que, en su opinión, llevaba al absurdo de que quedasen incluidos en ellos hasta *“los plumeros y las esteras”*. Por último, el texto no dejaba claro si la nacionalización implicaba *“solamente la atribución de las facultades dominicales”* o el Estado, como representante de la nación, *“se subroga íntegramente en la condición de propietaria”*. Si se trataba de lo segundo y se atribuía a la Iglesia *“el cumplimiento de obligaciones que exceden el área de la posesión y caen dentro del dominio”* se *“destruiría”*, en su opinión, *“todo el sistema que el Proyecto pretende introducir”*.

Se presentaron varias enmiendas y votos particulares al texto, la mayoría de las minorías republicanas, aunque ninguno llegó a prosperar. El primer voto particular procedía de un diputado de la desaparecida agrupación Al Servicio de la República, Rico Avelló. Proponía que se añadiese un párrafo excluyendo de la nacionalización los *“objetos de escasa importancia y desprovistos de valor histórico y artístico que se utilicen para el culto”*¹⁸⁵. Aunque no modificaba el espíritu del texto y sólo pretendía facilitar la aplicación de lo dispuesto en el artículo eliminando de la catalogación los objetos carentes de valor, como el propio Rico Avelló manifestó en su defensa, la Comisión no lo aceptó, alegando que era preciso inventariar los bienes para establecer su valor, y su autor optó por retirarlo¹⁸⁶.

El conservador Arranz presentó un voto particular¹⁸⁷ que coincidía con el de Rico Avelló en reclamar que quedasen fuera de lo estipulado en el artículo los bienes muebles de escaso valor. Pero contenía también la propuesta de una modificación de mayor calado que sí afectaba al espíritu del artículo: la consideración de los bienes afectos al culto como propiedad

¹⁸⁴ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1074.

¹⁸⁵ DS nº 287, 1/02/1933, Apéndice 4.

¹⁸⁶ DS nº 316, 23/03/1933, pp. 12010-12011.

¹⁸⁷ DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único.

privada de la Iglesia, sobre los cuales el Estado sólo podía legislar en virtud de su condición de bienes incluidos dentro del patrimonio nacional. Los votos particulares que Arranz había formulado al resto de los artículos del Título III tenían el mismo objetivo de garantizar el derecho de propiedad de la Iglesia sobre tales bienes y dificultar la posibilidad de que pudiesen ser expropiados por el Estado.

Para Arranz la nacionalización de los bienes eclesiásticos, constituía la materia “*más importante*” y “*más delicada de este proyecto*”. No compartían el principio mantenido por el Gobierno y la Comisión de considerar el culto católico como un servicio público, puesto que la consignación estatal no constituía el pago de un servicio, sino “*una indemnización por los bienes que fueron expropiados a la Iglesia*” como consecuencia de la desamortización. Pero incluso aceptando que el culto fuese un servicio público, tal consideración “*no podía afectar a la naturaleza*” ni “*a la propiedad*” de los bienes dedicados a él, por lo que la Iglesia católica seguía siendo su legítima propietaria y no podían ser traspasados al Estado. La legislación vigente y el Código Civil avalaban esta tesis. Además, la Constitución, al considerar a la Iglesia como una asociación, reconocía su “*personalidad jurídica para poseer*”, por lo que incorporar sus bienes “*al patrimonio público nacional*” constituía una conculcación de los preceptos constitucionales¹⁸⁸.

No queda claro si la expuesta por Arranz era la postura oficial de la minoría conservadora porque, aunque él la presentó así, el portavoz de la Comisión, Gomáriz¹⁸⁹, aseguró que el líder de los conservadores, Miguel Maura, había manifestado su conformidad con el proyecto del Gobierno y éste era uno de los artículos que no habían sido modificados por la Comisión parlamentaria. La Comisión no se mostró dispuesta a aceptar el voto particular, alegando que Arranz había basado su argumentación en el Derecho privado, cuando lo que se estaba tratando entraba en el ámbito del Derecho público; y que según la doctrina del servicio público los bienes que actualmente poseía la Iglesia, en realidad, nunca habían sido suyos, sino de la nación, por lo que lo único que se hacía en este artículo era “*reconocerles ese origen jurídico*”. Ante el rechazo de la Comisión, Arranz retiró su voto particular, como había anunciado durante su intervención.

La misma suerte corrió el voto particular del radical-socialista Gomáriz para que se añadiese un párrafo especificando que quedaba “*a salvo el derecho de los particulares y*

¹⁸⁸ DS nº 316, 23/03/1933, pp. 12011-12014 y 12015.

¹⁸⁹ DS nº 316, 23/03/1933, pp. 12014-12015.

*entidades no comprendidas en esta ley para reivindicar los bienes de su propiedad*¹⁹⁰. Su objetivo era proteger los derechos de los ayuntamientos que hubiesen cedido a la Iglesia edificios que eran de su propiedad. Como otro diputado había presentado una enmienda en el mismo sentido Gomáriz decidió retirarlo¹⁹¹. El mismo sentido de salvaguardar los derechos de propiedad de *“los Municipios, Diputaciones o Regiones autónomas”*¹⁹² tenía el voto particular del diputado de la Esquerra Loperena, retirado por no encontrarse su autor en la sala para defenderlo¹⁹³. También fue retirada, sin siquiera defenderla, una enmienda de los socialistas que introducía algunas modificaciones en la redacción del texto sin afectar a su espíritu¹⁹⁴.

Las minorías católicas se limitaron a presentar un voto particular y una enmienda. El voto particular¹⁹⁵, presentado conjuntamente por los representantes de las minorías agraria y vasconavarra en la Comisión, José María Cid y Joaquín Beunza, reproducía, por un lado, el de Demófilo de Buen al anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora y, por otro, los de Rico Avelló, Arranz, Gomáriz y Loperena. De Demófilo de Buen tomaban la propuesta de realizar un inventario *“fiel y exacto”* de los bienes eclesiásticos para determinar, caso por caso, cuales debían ser considerados propiedad de la Iglesia y cuales de la nación. En caso de desacuerdo en alguno de los bienes, resolvería el Consejo de Ministros mediante decreto, *“previa audiencia del Consejo de Estado”*, pudiendo la Iglesia recurrir ante los tribunales si no estaba conforme con la decisión. Coincidió con lo propuesto por Rico Avelló y Arranz en lo que respecta a excluir del inventario *“los muebles y objetos de escaso valor material, desprovistos de interés histórico artístico”* dedicados al culto; y con Gomáriz y Loperena en dejar *“a salvo el derecho de los terceros para reivindicar los bienes de su propiedad”*.

Cid¹⁹⁶, que fue quien se encargó de defenderlo, insistió, como ya había hecho durante el debate sobre la totalidad, en que lo estipulado en el artículo 11 entrañaba *“una verdadera agravación”* del artículo 26, el cual no contenía ninguna disposición sobre los bienes de la

¹⁹⁰ DS nº 300, 23/02/1933, Apéndice 2.

¹⁹¹ DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12037 y 12041. La enmienda era del diputado Botella Asensi y finalmente no se presentó al artículo 11 sino al 12.

¹⁹² DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 2.

¹⁹³ DS nº 317, 24/03/1933, p. 12037.

¹⁹⁴ DS nº 295, 15/02/1933, Apéndice 5; y DS nº 317, 24/03/1933, p. 12043.

¹⁹⁵ DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2.

¹⁹⁶ DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12037-12040 y 12041-12042.

Iglesia; y una conculcación del artículo 44 de la Constitución y los artículos 38 y 476 del Código civil, al contemplar *“una apropiación indebida”* y una nacionalización *“de los bienes propiedad de la Iglesia”*. La *“doctrina de la desafección”*, en opinión de las minorías católicas no servía para justificar tal medida, porque había muchos bienes cuyo origen demostraba sin duda alguna que pertenecían a la Iglesia. Una *“liquidación”* realizada por medio de un concordato o *“modus vivendi”*, hubiese sido lo más satisfactorio para los católicos, pero si no podía ser así, demandaban que al menos se realizase un inventario para determinar a quien correspondían los bienes, y que se reconociese a la Iglesia, en caso de discrepancia, el derecho a recurrir la decisión del Gobierno en los tribunales *“como cualquier persona jurídica”*. Las minorías católicas eran conscientes de que partían *“de una posición doctrinal fundamentalmente distinta”* a la del Gobierno y la Comisión, pero consideraban que estos debían transigir un poco en las formas, aunque mantuviesen el espíritu del artículo, garantizando que se incorporarían al patrimonio nacional sólo los bienes *“que en realidad procediera”*. Este era el objetivo de su voto particular: dar *“una satisfacción a los católicos españoles”* sin desviarse de *“la orientación del proyecto”*. De este modo no podría hablarse de *“espíritu sectario ni deseo de persecución, puesto que quedarían amparadas las resoluciones que se adoptasen respecto de los bienes de la Iglesia”* por los tribunales, se *“acallaría toda protesta”* y se impediría *“que pudieran hacerse por nadie alegaciones de expoliación y despojos indebidos”*.

La intervención razonada, moderada y conciliadora de Cid no hizo mella en la Comisión. Por boca del radical-socialista Gomáriz¹⁹⁷ negó que se hubiese sobrepasado lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución, porque la ley especial para regular las confesiones religiosas que aquel demandaba no sólo debía regular las personas que las integraban, sino también los bienes. Tampoco se podía calificar el artículo 11 de sectario o persecutorio de la conciencia católica, muy por el contrario, diseñaba para la Iglesia una situación de *“privilegio”* que para sí deseaban las demás confesiones religiosas, ya que tras declarar nacionales sus bienes, se le cedían *“sin pagar una sola peseta de contribución”*. En cuanto al contenido concreto del voto particular, aceptar la realización de un inventario en las condiciones que en él se proponían, equivaldría a eternizar el proceso sin llegar nunca *“a cristalizar en un precepto positivo”* y, además, iba en contra del sistema en que se basaba el proyecto.

Sometido a votación ordinaria, el voto particular de agrarios y vasconavarros fue derrotado. De los 16 diputados de esas minorías que pidieron que constase su voto a favor,

¹⁹⁷ DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12040-12041.

cuatro eran sacerdotes: el vasconavarro Pildain, los agrarios Gómez Rojí y Molina Nieto, y el republicano independiente García Gallego¹⁹⁸.

La minoría agraria presentó también una enmienda¹⁹⁹, encabezada por Martínez de Velasco y suscrita por el sacerdote Ramón Molina Nieto, proponiendo la supresión del artículo 11. En su intervención, Martínez de Velasco afirmó que no respondía a una voluntad obstruccionista, sino a la convicción de que se trataba de un artículo *“totalmente inconstitucional”* por los mismos motivos que ya había expuesto Cid durante la defensa de su voto particular. Tras dedicar buena parte de su discurso a impugnar la parte del artículo 26 referente a las órdenes religiosas, concluyó su intervención retando a la Comisión a que desvirtuase sus argumentos citando *“que artículo de la Constitución limita la facultad de adquirir de la Iglesia”*. Pero ésta, de nuevo por boca de Gomáriz, se limitó a insistir en la teoría de la desafección como base del proyecto y en los beneficios que la aplicación de aquella reportaba a la Iglesia. Sometida a votación nominal, la enmienda de los agrarios fue derrotada por 133 votos frente a 17; estos últimos procedentes de los diputados de las minorías agraria y vasconavarra. Sólo cuatro sacerdotes participaron en la votación: el vasconavarro Pildain, los agrarios Molina Nieto y Gómez Rojí, y el republicano independiente García Gallego²⁰⁰.

También intervinieron el diputado vasconavarro Horn²⁰¹, para impugnar el artículo con argumentos similares a los ya esgrimidos por otros oradores; y el jurista García Valdecasas²⁰² para defender el derecho de propiedad de la Iglesia sobre los bienes dedicados al culto y acusar al Gobierno de estar preparando el camino para desafectarlos de su función en un futuro.

Inmediatamente después se produjo la votación del artículo, que fue aprobado por 122 votos frente a los 18 de agrarios y vasconavarros. De nuevo sólo participaron en la votación los

¹⁹⁸ DS nº 317, 24/03/1933, p. 12043.

¹⁹⁹ DS nº 316, 23/03/1933, Apéndice 1.

²⁰⁰ DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12043-12047.

²⁰¹ DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12047-12048.

²⁰² DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12048-12050.

sacerdotes Pildain, Molina Nieto, Gómez Rojí y García Gallego, todos ellos en contra del artículo²⁰³.

2.3.2 La concesión del usufructo a la Iglesia: con condiciones y sin garantías

El artículo 12 del proyecto²⁰⁴ estipulaba que los bienes nacionalizados por el artículo 11 seguirían dedicados al culto católico y *“en poder de la Iglesia católica para su conservación, administración y utilización”*, pero no podría disponer de ellos. *“Sólo el Estado, por motivos justificados de necesidad pública y mediante una ley especial”*, podría destinar esos bienes a un fin diferente del culto. En el anteproyecto²⁰⁵ de la Comisión Jurídica Asesora, en cambio, se contemplaba la posibilidad de que la Iglesia, previa solicitud al Gobierno, pudiese *“cambiar el destino de cualquier clase de bienes”*, e incluso enajenarlos si aquel daba su autorización. El dictamen²⁰⁶ de la Comisión respetó el texto del proyecto, pero añadió un tercer párrafo en el que se establecía que los inmuebles destinados *“al servicio de los ministros del culto católico estarán sometidos a las tributaciones inherentes al uso de los mismos”*.

Luis Carreras y Anguera de Sojo calificaron de *“catastrófica”* la forma en que había sido redactado el primer párrafo del artículo, repitiendo tres veces innecesariamente y de diferentes formas *“que los bienes poseídos por la Iglesia se hallan afectos a su misión específica”*. Y por lo que respecta *“al fondo”*, extender *“el precepto de la inamovilidad [...] a todas las cosas enumeradas en el art. 11”* podía llevar, si se hacía *“una interpretación restrictiva”* del texto, a que la Iglesia no pudiese siquiera *“disponer de unos bancos desvencijados ni de unos candeleros rotos”*. En cuanto al segundo párrafo, dejaba *“en*

²⁰³ DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12051-12052. El artículo aprobado decía: *“Pertenece a la propiedad pública nacional los templos de toda clase y sus edificios anexos, los palacios episcopales y casas rectorales, con sus huertas anexas o no, Seminarios, Monasterios y demás edificaciones destinadas al servicio del culto católico o sus ministros. La misma condición tendrán los muebles, ornamentos, imágenes, cuadros, vasos, joyas, telas y demás objetos de esta clase instalados en aquéllos y destinados expresa y permanentemente al culto católico, a su esplendor o a las necesidades relacionadas directamente con él.- Las cosas, y los derechos relativos a ellas, referidas en el párrafo anterior, quedan bajo la salvaguardia del Estado como personificación jurídica de la Nación a que pertenecen y sometidas a las reglas de los artículos siguientes”*. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

²⁰⁴ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

²⁰⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1032-1033.

²⁰⁶ DS nº 268, 1/12/1933, Apéndice 6.

precario” el usufructo de los bienes dedicados al culto, porque, “*como la necesidad pública tiene un radio de acción extensísimo*”, siempre se podría justificar “*el expolio de la Iglesia*”²⁰⁷.

Las minorías gubernamentales no pusieron ningún reparo al texto, pero si lo hicieron las de la oposición, empezando por los radicales, que habían advertido estar dispuestos a apoyar el proyecto del Gobierno, pero no las modificaciones introducidas por la Comisión. En consecuencia, sus representantes en ella -Salazar Alonso, Villanueva y Elola- presentaron un voto particular²⁰⁸ pidiendo la supresión del párrafo tercero, es decir, la vuelta al texto del proyecto. Salazar Alonso argumentó que el Estado no podía “*imponer tributos sobre sus propios bienes*” y se enzarzó en un debate con el ministro de Justicia, emplazándole a que manifestase en la Cámara si el Gobierno se identificaba o no con el texto del dictamen y porqué no había incluido la cuestión de la tributación en el proyecto. El ministro se limitó a decir que el Gobierno dejaba el asunto “*al criterio de la Cámara*”, lo que no satisfizo al diputado radical²⁰⁹.

Los conservadores, por boca de Arranz, manifestaron también su preferencia por el texto del proyecto en su conjunto, pese a su discrepancia “*fundamental*” con algunos artículos, que pondrían de manifiesto por medio de votos particulares que retirarían si no eran aceptados. En consecuencia, en este caso votarían junto a los radicales para que el párrafo tercero añadido por la Comisión fuese retirado²¹⁰.

Para la Comisión, en cambio, era cosa “*lógica y de absoluta justicia*” que se sometiesen a tributación los bienes utilizados por los ministros de la religión católica, puesto que no tenían, a diferencia de los edificios destinados al culto, un “*interés público*” sino “*privado*”. No hacerlo equivaldría a prestar “*por el Estado, un auxilio económico a la Iglesia*”, vulnerando el artículo 26 de la Constitución²¹¹.

²⁰⁷ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1074-1075.

²⁰⁸ DS nº 292, 9/02/1933, Apéndice 2.

²⁰⁹ DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12053-12055.

²¹⁰ DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12057-12058.

²¹¹ DS nº 317, 24/03/1933, pp. 12055-12056 y 12057.

Sometido a votación nominal, el voto particular de los radicales fue derrotado por 106 votos frente a 54. Recibió el apoyo de los radicales, agrarios, conservadores y vasconavarros; se opusieron a él las minorías de la coalición gubernamental y los progresistas. En cuanto a los sacerdotes, votaron a favor el vasconavarro Pildain, el agrario Gómez Rojí, el republicano independiente García Gallego y, abandonando la postura abstencionista que venía manteniendo, el radical Basilio Álvarez²¹².

La extrema izquierda de la Cámara también manifestó su disconformidad con el texto. El comunista Antonio Balbontín consumió un turno contra la totalidad del artículo en el que presentó a la Iglesia como una aliada del capitalismo contra el proletariado y acusó al Gobierno de *“proteger”* sus *“intereses ilegítimos”* porque, al declarar públicos sus bienes, la permitía disfrutar de *“todos los beneficios de la propiedad”* sin tener que hacer frente a sus *“cargas”*. Lo adecuado hubiese sido expropiar los bienes de la Iglesia, dejándole sólo lo necesario para el mantenimiento del culto, por tres razones: porque utilizaba *“su poder económico para explotar y oprimir a la masa trabajadora”*; porque no tenía *“derecho a poseer esos bienes producidos por el trabajo del pueblo”*; y *“porque el Evangelio prohíbe expresamente a los clérigos acumular riquezas”*²¹³.

La Alianza de Izquierdas, por su parte, presentó dos enmiendas encabezadas por Botella Asensi. La primera de ellas respondía al deseo, manifestado ya en una enmienda de la Esquerra y un voto particular de los radical-socialistas al artículo 11, de proteger de la nacionalización los inmuebles propiedad de los ayuntamientos cedidos a la Iglesia, proponiendo que revirtiesen a manos de sus legítimos propietarios. Pero incluía también una propuesta de modificación del párrafo tercero del artículo 12 en el sentido de que la tributación de la Iglesia por los edificios no dedicados directamente al culto no fuese *“inferior, en ningún caso, al coste de sostenimiento y un 4 por cien de su valor”*²¹⁴. En su intervención sólo defendió la primera parte de su enmienda, alegando que muchos edificios de los ayuntamientos se habían cedido para el culto en unas condiciones que les impedían *“reivindicarlos por su propia voluntad”*, requiriéndose para ello *“una disposición de carácter general”*. El socialista Piñuela, en nombre de la Comisión, admitió que algunos de sus miembros se habían mostrado partidarios de aceptar la enmienda de Botella Asensi, pero

²¹² DS nº 317, 24/03/1933, pp.12057-12058.

²¹³ DS nº 318, 28/03/1933, pp.12087-12089.

²¹⁴ DS nº 316, 23/03/1933, Apéndice 2.

finalmente había primado la tesis de que una vez separada la Iglesia y el Estado los ayuntamientos ya no estaban obligados a destinar los templos de su propiedad al culto católico. En consecuencia rechazaron la enmienda y su autor decidió retirarla, no porque la explicación de la Comisión le hubiese convencido, sino con la intención de lograr el mismo fin por otros medios²¹⁵.

La segunda enmienda de Botella Asensi proponía una modificación del párrafo tercero para que los edificios dedicados al culto también estuviesen obligados al *“pago de la tributación o renta correspondiente”*²¹⁶. En su opinión, no se podía ceder gratuitamente a la Iglesia el uso de ningún bien porque se conculcaría el artículo 26 que prohibía al Estado auxiliar a las confesiones religiosas y el *“principio de igualdad ante el derecho de todos los ciudadanos y todas las instituciones”*. La Comisión, de nuevo por boca de Piñuela, se negó a aceptar la enmienda porque entendía que la Iglesia no podía ser considerada *“como un simple inquilino”* en lo relativo al uso de los templos. Esta vez Botella Asensi insistió en que su enmienda fuese sometida a votación, en la que salió derrotada por 124 votos frente a 6. Sólo tres sacerdotes participaron en la votación y lo hicieron en contra de la enmienda, al igual que sus respectivas minorías: el vasconavarro Pildain y los agrarios Guallar y Gómez Roji²¹⁷.

En cuanto a las minorías católicas, el vasconavarro Aizpún consumió un turno contra la totalidad del artículo en el que, en realidad, se dedicó a impugnar la teoría de la desafección de los bienes de la Iglesia, utilizando los mismos argumentos ya esgrimidos por otros miembros de su minoría en los debates sobre la totalidad del proyecto y el título²¹⁸. Pero por lo que respecta a iniciativas concretas sólo presentaron un voto particular conjunto proponiendo una serie de supresiones, adiciones y modificaciones que transformaban considerablemente el artículo²¹⁹. Se suprimían los dos últimos párrafos, es decir, la posibilidad del Estado de disponer de los bienes nacionalizados para fin diferente del culto mediante una ley especial y el pago de tributos por los inmuebles no dedicados directamente al culto; se modificaba el primero en el

²¹⁵ DS nº 318, 28/03/1933, pp. 12081-12083.

²¹⁶ DS nº 316, 23/03/1933, Apéndice 2.

²¹⁷ DS nº 318, 28/03/1933, pp. 12084-12087.

²¹⁸ DS nº 318, 28/03/1933, pp. 12089-12092.

²¹⁹ DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2: *“Los bienes que en virtud de lo dispuesto en el artículo anterior se declaren pertenecientes a la Nación, seguirán destinados al mismo fin religioso del Culto católico, a cuyo efecto continuarán en poder de la Iglesia católica para su conservación, administración y utilización, según su naturaleza y destino.- La conservación de los que figuren catalogados como artísticos o históricos será a cargo del Estado”*.

sentido de suprimir la prohibición a la Iglesia de disponer de los bienes cedidos y se eliminaban los “derechos” de lo establecido en el artículo; y se añadía la obligación del Estado de hacerse cargo de la conservación de los bienes “artísticos o históricos” cedidos a la Iglesia.

El diputado agrario Cid fue el encargado de defender el voto particular. Justificó la supresión del tercer párrafo porque constituía “una agravación manifiesta de lo establecido en la Constitución”, en la cual nada se decía de aplicar “preceptos tributarios a las Confesiones”, si bien reconocía que tampoco lo prohibía; y, al igual que el radical Salazar Alonso, argumentó que dicho párrafo iba “en contra de las doctrinas y de las orientaciones del proyecto” del Gobierno y, en todo caso, la tributación correspondería al Estado, puesto que se trataba de bienes nacionalizados. En cuanto al párrafo segundo, lo habían eliminado porque, a su juicio, de nada servía reconocer a la Iglesia el derecho de uso de los bienes destinados al culto si se dejaba la puerta abierta “para que en cualquier momento, con un concepto tan amplio cual es el de motivos justificados de necesidad pública, se le pueda despojar de ellos”, sin siquiera exigir “quorum” para la aprobación de la ley. La supresión del final del párrafo primero respondía a que, a su modo de ver, existía “una contradicción entre establecer que no podrá disponer” de esos bienes y, al mismo tiempo, “que los empleará en el uso a que estén adscritos”, dado que el mencionado empleo era “un acto de disposición”. Lo que ellos proponían, y se hallaba reflejado en los votos particulares presentados a otros artículos del título, era que, si en un futuro la Iglesia no necesitaba alguno de esos bienes para el culto, lo comunicase al Estado para que éste “adopte la resolución que estime oportuna en relación con dichos bienes”. Lo referente a la conservación de los edificios históricos y artísticos a cargo del Estado, reconoció que correspondía a otro artículo, pero lo incluyeron en este porque les parecía una ubicación más adecuada. Nada mencionó del motivo por el que habían suprimido en su voto particular el término “derechos”. La Comisión, remitiéndose a argumentos ya esgrimidos en su respuesta a Salazar Alonso, se negó a aceptar el voto particular de agrarios y vasconavarros, que fue derrotado en votación ordinaria²²⁰.

Sometido a votación, el artículo 12 fue aprobado sin modificaciones²²¹ por 94 votos frente a 37. Votaron a favor las minorías gubernamentales y en contra agrarios, vasconavarros,

²²⁰ DS nº 318, 28/03/1933, pp. 12079-12081.

²²¹ Decía así: “Las cosas y derechos a que se refiere el artículo anterior seguirán destinados al mismo fin religioso del culto católico, a cuyo efecto continuarán en poder de la Iglesia católica para su conservación, administración y utilización, según su naturaleza y destino. La Iglesia no podrá disponer de ellos y se limitará a emplearlos para el fin a que están adscritos.- Sólo el Estado, por motivos justificados de necesidad pública y mediante una ley especial, podrá disponer de aquellos bienes para otro fin que el señalado en el párrafo anterior.- Los edificios anexos a los templos, palacios episcopales y casas

conservadores, progresistas y radicales. Cuatro sacerdotes aparecen en la lista de votantes en contra del artículo: los agrarios Guallar y Gómez Rojí, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente Jerónimo García Gallego. El radical Basilio Álvarez y el radical-socialista López-Dóriga, como venía siendo habitual, no participaron en la votación²²².

Antes de pasar a debatir el siguiente artículo, se sometieron a la consideración de la Cámara tres enmiendas, dos de los agrarios y una de los vasconavarros, para insertar artículos adicionales entre el 12 y el 13. Las de los agrarios estaban encabezada por Cándido Casanueva y suscritas por el sacerdote Molina Nieto²²³. Una de ellas fue retirada sin defenderla, probablemente porque se refería a las órdenes religiosas y, por tanto, no tenía cabida en este título. La otra estaba encaminada a posibilitar que quienes hubiesen realizado donaciones a la Iglesia o las congregaciones religiosas y tuviesen documento probatorio pudiesen reclamar esos bienes *“o su importe”*. Casanueva argumentó en defensa de su enmienda que según la ley *“en toda donación el donante tiene el derecho de reivindicarla en cuanto se falte al fin para que se hizo”*. Pero la Comisión alegó que la finalidad a que se destinaban los bienes nacionalizados no cambiaría mientras no se aprobase una ley especial, por lo que entendían que era allí donde debía plantearse la cuestión de las donaciones. Casanueva insistió en que su enmienda fuese sometida a votación nominal, siendo derrotada por 91 votos frente a 13. Entre quienes apoyaron la enmienda se encontraban los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Pildain y García Gallego²²⁴.

La enmienda de los vasconavarros estaba encabezada por Horn y suscrita por los sacerdotes Molina Nieto y García Gallego. Proponía la adición de un artículo 12bis donde se excluían de lo dispuesto en el artículo 11 los monasterios propiedad de los particulares o de las congregaciones religiosas²²⁵. Dos motivos le habían impulsado a presentar esta enmienda: que todo lo perteneciente a las órdenes religiosas correspondía al Título VI y no al III; y que la

rectorales, con sus huertas anexas o no, Seminarios y demás edificaciones destinadas al servicio de los ministros del culto católico estarán sometidos a las tributaciones inherentes al uso de los mismos”. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

²²² DS nº 318, 28/03/1933, pp. 12092-12093.

²²³ DS nº 317, 24/03/1933, Apéndice 1.

²²⁴ DS nº 318, 28/03/1933, pp. 12093-12096.

²²⁵ DS nº 317, 24/03/1933, Apéndice 2

nacionalización de los monasterios de las órdenes religiosas no estaba permitida en el artículo 26 de la Constitución. No opinaba lo mismo la Comisión, quien, por mediación del socialista Sapiña, manifestó que su tesis era que los bienes de las congregaciones religiosas destinados al culto debían ser objeto del mismo trato que el resto de los bienes eclesiásticos, mientras que los privados serían regulados en el artículo 28 del dictamen. Pese a ello Horn insistió en que se procediese a la votación nominal de su enmienda, que sólo fue apoyada por 17 diputados frente a los 92 que votaron en contra. La apoyaron agrarios, vasconavarros, progresistas y conservadores, así como los sacerdotes Pildain, Guallar, Gómez Rojí y García Gallego. Ningún otro sacerdote participó en la votación²²⁶.

Al día siguiente se procedió al debate del artículo 13, que no había sufrido ninguna alteración a su paso por la Comisión. En él se declaraban *“inalienables e imprescriptibles”* los bienes eclesiásticos nacionalizados, *“sin que pueda crearse sobre ellos más derechos que los compatibles con su destino y condición”*, en tanto no se dictase *“la ley especial prevista”* en el artículo anterior²²⁷.

En opinión de Carreras y Anguera el *“excesivo simplismo”* con que había sido *“concebido”* este artículo podría suscitar *“numerosas dudas y graves conflictos”* a la hora de su aplicación. En él se rompía *“la paridad entre cosas y derechos, que siempre se mencionan conjuntamente en los artículos anteriores y en otros posteriores”*. Si esta *“omisión”* de los derechos era *“deliberada”*, significaría que aquellos *“pueden ser objeto de enajenación y de prescripción antes de dictarse la ley especial prevista”*. Pero además, tampoco quedaba claro a que ley se refería el artículo, *“porque la única ley prevista en los artículos anteriores es la que necesita el Estado”* para destinar los bienes de la Iglesia *“a fines distintos de los del culto”*, es decir, a una finalidad *“divergente respecto del propósito aquí perseguido”*²²⁸.

Se presentaron al texto tres votos particulares y dos enmiendas, pero no dieron lugar a grandes controversias. Uno de los votos particulares procedía del diputado conservador Arranz y contenía varias modificaciones del dictamen: hacer inalienables e imprescriptibles también

²²⁶ DS nº 318, 28/03/1933, pp. 12096-12098.

²²⁷ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; y DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

²²⁸ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1075.

los derechos, suprimir la referencia a la ley especial y añadir al final del párrafo *“sin perjuicio de los derechos constituidos o adquiridos hasta la fecha de la presentación de este proyecto de ley”*²²⁹. Esta última adición tenía por objeto asegurar que se respetarían los derechos constituidos con anterioridad a la nacionalización de los bienes, como las hipotecas; la omisión de la referencia a la ley especial la justificó porque en los artículos anteriores se hablaba de dos tipos de leyes y no quedaba claro a cual de ellas se refería el texto de este artículo; y el incluir el término derechos además de cosas, porque de ambos se había hablado en los artículos anteriores. Ante la negativa de la Comisión a aceptar sus propuestas de modificación del texto, Arranz optó por retirar su voto sin someterlo a votación²³⁰.

Tras la retirada de un voto particular del diputado de la Esquerza Loperena, por no hallarse en la sala su autor para defenderlo²³¹, se procedió a debatir un voto particular²³² de los representantes de las minorías agraria y vasconavarra en la Comisión, Cid y Beunza. El primero fue de nuevo el encargado de defenderlo y manifestó que con la eliminación de toda referencia a la ley especial querían evitar que el carácter inalienable e imprescriptible de los bienes eclesiásticos nacionalizados estuviese condicionado por *“la publicación de ley ninguna”*. Tras negarse la Comisión a aceptarla, solicitaron votación nominal, en la que fue derrotada por 95 votos frente a 11. Agrarios y vasconavarros sólo contaron con el apoyo de conservadores y progresistas. Los sacerdotes Molina Nieto, Guallar y Gómez Rojí se manifestaron a favor del voto particular de su minoría²³³.

Sólo quedaban por debatir las dos enmiendas de las minorías católicas. La primera estaba encabezada por el agrario Casanueva y suscrita por dos sacerdotes de esa minoría: Guallar y Gómez Rojí. Proponía que se añadiese un segundo párrafo al artículo excluyendo de lo dispuesto en el primero, es decir que no se considerasen inalienables ni imprescriptibles, *“las cosas y derechos que no estén adscritos al servicio exclusivo del Culto y las que pertenezcan a personas individuales o jurídicas, siempre que lo justifiquen con documentos*

²²⁹ DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único.

²³⁰ DS nº 319, 29/03/1933, pp. 12119-12120.

²³¹ El voto particular proponía una adición al artículo especificando que sobre las cosas a las que se hacía referencia en los artículos anteriores no podría constituirse *“derecho alguno ni gravamen, a favor de la Iglesia, de sus usuarios, ni de terceros, salvo lo que se disponga por ley”*. DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 2. La retirada del voto particular en DS nº 319, 29/03/1933, p. 12121.

²³² DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2.

²³³ DS nº 319, 29/03/1933, pp. 12121-12122.

*auténticos*²³⁴. La defendió su compañero de minoría Royo Villanova, que dedicó su larga intervención a impugnar la teoría jurídica de la desafección de bienes que servía de base al Título III con una clara intención obstruccionista. Sobre la enmienda se limitó a decir que venía determinada por la existencia de bienes *“procedentes de donaciones”* que los donantes tenían derecho a reivindicar porque los habían cedido *“para una finalidad que puede alterarse”*. El radical-socialista Gomáriz, en nombre de la Comisión, además de insistir en lo que ya habían manifestado en numerosas ocasiones sobre la teoría de la desafección, acusó a Royo Villanova de no haber leído siquiera la enmienda que estaba defendiendo. Sometida a votación ordinaria, la enmienda fue desechada²³⁵.

La segunda y última enmienda de agrarios y vasconavarros estaba encabezada por Leizaola y suscrita por los sacerdotes Molina Nieto y Guallar. Respetando en lo esencial el texto del dictamen, añadía la especificación de que *“las cosas a que se refieren los artículos anteriores serán las que han estado afectas al servicio público de Culto oficial católico”*²³⁶. Al igual que Royo Villanova, Leizaola dedicó su dilatada intervención obstruccionista a impugnar la teoría de la desafección y a acusar a los impulsores de la ley de tener ya previsto traspasar los bienes desafeccionados al Estado para que éste pudiera disponer libremente de ellos. Por lo que se refiere a la enmienda, manifestó que al distinguir *“entre las cosas afectas al Culto católico”*, que eran las vinculadas al culto *“prestado voluntariamente”* sin obtener prestaciones a cambio, *“y las afectas especialmente al servicio público oficial del Culto católico”* tenían como objetivo *“salvar una parte del domino”* de *“personas morales como la Iglesia”*, pero también de los ayuntamientos. La Comisión, por boca del diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo, se negó a aceptar la enmienda y acusó a Leizaola de querer *“enredar la cuestión en un inventario interminable”* de forma que la ley no llegase a tener eficacia en la práctica. Sometida a votación nominal, la enmienda fue derrotada por 127 votos frente a 17. Progresistas, conservadores y Lliga se sumaron a los agrarios y vasconavarros a favor de la enmienda y con ellos votaron también los sacerdotes García Gallego, Guallar y Molina Nieto²³⁷.

²³⁴ DS nº 318, 28/03/1933, Apéndice 1.

²³⁵ DS nº 319, 29/03/1933, pp. 12123-12126.

²³⁶ DS nº 319, 29/03/1933, p. 12126.

²³⁷ DS nº 319, 29/03/1933, pp. 12127-12131. El texto del artículo 13 definitivamente aprobado, decía: *“Las cosas a que se refieren los artículos anteriores serán, mientras no se dicte la ley especial prevista, inalienables e imprescriptibles, sin que puedan crearse sobre ellas más derechos que los compatibles con su destino y condición”*. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

El artículo 14 tampoco había sufrido ningún cambio a su paso por la Comisión ni dio lugar a grandes controversias. En él se planteaba que *“antes de dictarse la ley especial”* autorizando al Estado a disponer de los bienes destinados al culto para otros fines *“deberá formarse expediente, en el que se oirá a los representantes de la Iglesia católica, sobre la procedencia de colocar las cosas adscritas al culto en disponibilidad de la Administración”*²³⁸.

Los defectos que Luis Carreras y Anguera vieron en este artículo fueron los siguientes: en primer lugar, al igual que ocurría en el artículo anterior, *“sólo se mencionan las cosas, con omisión de los derechos”*; en segundo, no se especificaba *“qué organismo administrativo ha de ser el que instruya el expediente”*; en tercero, no se contemplaba *“garantía alguna para el caso de que, contra lo previsto en el Proyecto, no sean oídos los representantes de la Iglesia”*; y, por último, en él no se regulaban *“las condiciones que acrediten la procedencia de colocar en disponibilidad de la Administración los bienes poseídos por la Iglesia”*, convirtiéndose así en *“discrecionales”*, lo que facilitaría *“abusos y conflictos”*²³⁹.

Las minorías republicanas presentaron dos votos particulares al texto, de los cuales sólo uno fue defendido, el del conservador Arranz. El que había presentado el diputado de la Esquerra Loperena, proponiendo que se eliminase del artículo la referencia a la ley especial, fue retirado por no hallarse en la sala su autor para defenderlo²⁴⁰.

El voto particular del conservador Arranz proponía refundir en uno sólo los artículos 14 y 15, modificando también su contenido. En lo que se refiere al artículo 14, subsanaba alguno de los defectos apuntados por Carreras y Anguera, al especificar que sería *“el Ministerio de Justicia”* el encargado de instruir el expediente, no sobre la procedencia, sino *“sobre la necesidad”* de poner los bienes dedicados al culto *“en disponibilidad de la Administración”*; y especificaba que sería el *Ordinario diocesano del territorio en que aquellos [bienes] se hallen”* el miembro de la jerarquía que debía ser oído a la hora de instruir dicho expediente. En un segundo párrafo, que afectaba al artículo 15, se estipulaba que no sería la ley especial, como decía el dictamen, sino el expediente, el que determinaría *“si la cosa ha de ser sustituida por*

²³⁸ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; y DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

²³⁹ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1075-1076.

²⁴⁰ DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 2; y DS nº 320, 30/03/1933, p. 12165.

*otra equivalente o compensada su utilización en otra forma adecuada*²⁴¹. Era esto último lo que entraba más en contradicción con el dictamen, en el que se contemplaba la posibilidad de que la Iglesia no fuese compensada de ningún modo por los bienes desafectados del culto, que era lo que Arranz quería evitar con su voto particular. El diputado conservador defendió que apropiarse de los bienes de la Iglesia sin *“indemnización ni sustitución”* equivalía a una *“expropiación”*, algo que la Constitución sólo autorizaba *“en casos rarísimos y mediante una ley especial [...] aprobada por la mayoría absoluta de la Cámara”*. Tras defenderlo, Arranz retiró su voto sin esperar la decisión de la Comisión, probablemente porque el presidente de la Cámara ya le había advertido que su tramitación era difícil, dado que su aceptación significaría prejuzgar el contenido del artículo 15 que aún no se había debatido²⁴².

Las minorías católicas presentaron sólo un voto particular y una enmienda al texto. El voto particular, elaborado conjuntamente por los representantes agrario y vasconavarro en la Comisión, fue retirado sin defenderlo. En él se obviaba toda referencia a la ley especial y establecía únicamente que cuando la Iglesia desistiese de utilizar para el culto alguno de los bienes adscritos a él lo pondría *“en conocimiento del Gobierno con seis meses de anticipación”*²⁴³.

La enmienda, encabezada por el vasconavarro Aizpún y suscrita por los sacerdotes Guallar y Molina Nieto, sí fue defendida. Su contenido modificaba completamente el texto del artículo al establecer que el Estado sólo podría *“disponer de los bienes adscritos al culto”* cuando la práctica de éste fuese *“imposible en la práctica, se declarase ilícito por el mismo estado o resultase una notoria desproporción entre los bienes afectos”* a él y el número de fieles. En cualquiera de los casos la desafección se realizaría por medio de la ley especial señalada en el artículo 12. Aizpún afirmó que su enmienda estaba basada en la misma teoría que el proyecto, aunque no la compartiese: la consideración de los bienes de la Iglesia como bienes de servicio público. Para *“desafectar totalmente”* los bienes así considerados, según el diputado vasconavarro, *“los juristas más avanzados”* juzgaban necesaria una de las tres condiciones que él incluía en su enmienda. Por tanto, si ésta no era aceptada tendrían todo el derecho a decir una vez más que la ley era *“absolutamente sectaria”*. El radical-socialista Gomáriz, como portavoz de la Comisión, replicó a Aizpún que *“la propia esencia de la*

²⁴¹ DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único.

²⁴² DS nº 320, 30/03/1933, pp. 12164-12166.

²⁴³ DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2; y DS nº 320, 30/03/1933, p. 12166.

soberanía del Estado” autorizaba a éste a desafectar por medio de una ley especial los bienes del patrimonio público nacional, como representante de la nación que era, y se negó a aceptar la enmienda. Lo mismo hizo la Cámara por 125 votos frente a 16. Entre los votantes a favor de la enmienda aparecen los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto y Pildain²⁴⁴.

Sin más intervenciones y enmiendas se aprobó el artículo 14 en votación ordinaria y sin haber sufrido la más mínima modificación durante su tramitación parlamentaria²⁴⁵.

El artículo 15, a diferencia de los anteriores, sí había sido modificado por la Comisión en perjuicio de la Iglesia. Mientras que en el texto del proyecto se estipulaba que la Iglesia sería siempre compensada por la desafección de los bienes dedicados al culto, sustituyéndolos *“por otro equivalente”* o de algún otro modo; en el dictamen se introducía la posibilidad de que no fuese compensada de ningún modo²⁴⁶.

A Carreras y Anguera²⁴⁷ les parecía un artículo *“peligrosamente ambiguo [...] por la forma potestativa en que está redactado”*. Mientras que asegurar algún tipo de compensación por los bienes desafectados, como aparecía en el proyecto, lo veían como un modo de *“salvar de alguna manera los derechos que competen a la Iglesia en lo que le resta de la propiedad”*; no indemnizarla de ningún modo significaría convertir la nacionalización en confiscación, lo cual resultaría *“abiertamente injusto”*. Además, el texto, tanto del proyecto como del dictamen, adquiriría un tono despectivo al decir que se podría compensar a la Iglesia *“de algún modo”*. Esa compensación, a juicio de los autores del documento, no podía *“hacerse de algún modo, sino del modo adecuado”*.

Las minorías republicanas presentaron dos votos particulares y una enmienda. El sector más izquierdista de la Cámara abogó por la supresión del artículo. Así lo solicitaba el voto

²⁴⁴ DS nº 319, 29/03/1933, Apéndice 1 (erróneamente aparece Horn como primer firmante); y DS nº 320, 30/03/1933, p. 12166.

²⁴⁵ Decía así: *“Antes de dictarse la ley especial a que hace referencia el art. 12, deberá formarse expediente, en el que se oirá a los representantes de la Iglesia católica, sobre la procedencia de colocar las cosas adscritas al culto en disponibilidad de la Administración”*. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

²⁴⁶ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; y DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

²⁴⁷ *“Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”*, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1076.

particular del diputado de la Esquerra Loperena y la enmienda de Botella Asensi, de la Alianza de Izquierdas. El primero fue retirado, pero no la segunda, que fue aceptada por la Comisión, quedando por tanto el artículo suprimido²⁴⁸. Los radicales, en cambio, lo que querían era la vuelta a la redacción del proyecto y presentaron un voto particular en este sentido, pero lo retiraron sin molestarse en defenderlo²⁴⁹.

Agrarios y vasconavarros, contrarios a la supresión del artículo por considerar que su propósito era dejar vía libre al Estado para apropiarse de los bienes adscritos al culto sin ningún tipo de compensación a la Iglesia, presentaron una enmienda en el mismo sentido que el voto particular de los radicales: la vuelta a la redacción del proyecto, suprimiendo la última parte del artículo donde se establecía la posibilidad de que la Iglesia no fuese compensada por la desafección. La enmienda estaba encabezada por el diputado agrario Casanueva y suscrita por los sacerdotes Guallar y Gómez Rojí. Fue defendida por Royo Villanova, argumentando que este artículo era la única garantía que tenían los católicos de que la nacionalización no se convertiría en confiscación. Su supresión, a juicio del diputado agrario, no podía tener otro propósito que el *“de vejar y atropellar los sentimientos religiosos”*. En el mismo sentido se manifestó también el diputado vasconavarro Aizpún. Los argumentos de las minorías católicas cayeron en saco roto y la enmienda fue desechada en votación nominal por 102 votos contra 1, el del vasconavarro Horn²⁵⁰.

Fracasado este intento, ambas minorías presentaron otra enmienda para que se añadiese un artículo entre el 15 y el 16 exigiendo que la ley especial fuese aprobada por mayoría absoluta en caso de que el Estado pudiese disponer de los bienes adscritos al culto sin indemnización. La enmienda estaba encabezada por el vasconavarro Horn y fue suscrita por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí y Pildain. Horn argumentó que era preceptiva la aprobación por mayoría absoluta en los casos de expropiación sin indemnización para no conculcar el artículo 44 de la Constitución. A juicio de la Comisión la desafección de los bienes dedicados al culto no podía considerarse una expropiación y, en consecuencia, no era exigible la indemnización; y tampoco era éste el lugar apropiado para presentar esta enmienda sino el debate de la propia ley especial. En consecuencia, y como era previsible, rechazó la enmienda,

²⁴⁸ DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 2; DS nº 316, 23/03/1933, Apéndice 2; DS nº 320, 30/03/1933, p. 12171; y DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12195-12196.

²⁴⁹ DS nº 292, 9/02/1933, Apéndice 2; y DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12195-12196.

²⁵⁰ DS nº 318, 28/03/1933, Apéndice 1; y DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12196-12200.

que fue también desechada por la Cámara por 94 votos frente a 18. A favor de ella votaron agrarios, vasconavarros y conservadores, entre ellos los sacerdotes Pildain, Guallar, Molina Nieto, Gómez Rojí y García Gallego²⁵¹.

Así, el artículo 15 del dictamen quedó definitivamente suprimido, en virtud de la aceptación de la enmienda de Botella Asensi.

2.3.3 La reglamentación del derecho de propiedad de la Iglesia

El artículo 16, cuyo texto no había sufrido ninguna modificación por parte de la Comisión, constaba de dos párrafos. En el primero se estipulaba que *“las cosas y derechos”* que no estaban *“comprendidos entre los señalados en el artículo 11”* serían considerados bienes eclesiásticos *“de propiedad privada”*; y en el segundo que *“en caso deduda, el Ministerio de Justicia instruirá expediente, en el que se oirá a la representación eclesiástica o a la persona que alegue ser propietaria de los bienes”*, cuya resolución correspondería al Gobierno, pudiendo elevarse *“recurso contencioso administrativo”* contra ella²⁵².

Carrerasy Anguera de Sojo sólo pusieron un reparo al texto más formal que de fondo: que, al atribuirse *“al Gobierno la resolución del expediente”*, debería haberse especificado si sería el Consejo de Ministros, como parecía darse a entender, u *“otro departamento ministerial”*²⁵³.

Los diputados tampoco se mostraron muy interesados por este artículo. Sólo agrarios y vasconavarros presentaron un voto particular y una enmienda al texto. El voto particular, que fue retirado sin defenderlo, transformaba completamente la forma y el fondo del artículo en el

²⁵¹ DS nº 318, 28/03/1933, Apéndice 2; y DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12200-12203. Agrarios y vasconavarros habían presentado también un voto particular a este artículo, eximiendo a la Iglesia de tributar por los edificios destinados al culto, que fue retirado sin defenderlo. DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2; y DS nº 321, 31/03/1933, p. 12196.

²⁵² DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; y DS nº 268, 17/12/1932, Apéndice 6

²⁵³ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1076.

sentido de que fuesen considerados *“bienes eclesiásticos de la Iglesia católica”*, tanto los incluidos en el artículo 11 como los de *“su propiedad patrimonial o privada”*²⁵⁴.

La enmienda fue presentada por el sacerdote Ricardo Gómez Rojí y contaba con la firma de otros dos sacerdotes agrarios Santiago Guallar y Ramón Molina Nieto. En ella se proponía la supresión del segundo párrafo del artículo²⁵⁵. El canónigo burgalés comenzó su intervención criticando el proyecto de ley en su conjunto, afirmando que estaba *“muy mal organizado, no solamente por el contenido injusto que tiene, sino por la contextura externa en que se expone ese contenido”*, coincidiendo con el juicio expresado por Carreras y Anguera de Sojo en su análisis jurídico. A su modo de ver, a medida que avanzaba el debate del Título III, iba *“avanzando la hostilidad contra la Iglesia en la redacción de esos artículos”*. Así, en el artículo 11 se hacía *“una clasificación que puede decirse universal, absoluta”*; y en el 15 la Comisión había introducido *“con ese espíritu de hostilidad, un concepto nuevo que no estaba en el proyecto”*: la posibilidad de desafectar los bienes adscritos al culto sin compensación, *“sin tener en cuenta los perjuicios que puede ocasionar”*. Pero eso no quería decir que la minoría agraria estuviese de acuerdo con su supresión, porque ésta, a su juicio, dejaba un *“vacío”* que afectaría al resto de los artículos del Título III. Lo que ellos defendían era el mantenimiento del artículo y la supresión de la modificación introducida por la Comisión en el texto del proyecto, de forma que la Iglesia recibiese una compensación por *“el perjuicio que produciría la pérdida del objeto que se iba a expropiar o el afecto que se le tenía”*. Finalmente, dedicó la última parte de su intervención a impugnar el artículo 16, más que a defender la enmienda que había presentado. A su juicio, se trataba de un artículo que tendría *“poquísima aplicación, porque es tan amplio el art. 11 que no deja campo para el art. 16”*. Pero lo más grave era, en opinión del canónigo burgalés, que el texto contemplaba la posibilidad de *“duda”* respecto a *“eso que se deja a la Iglesia”*, porque surgiría *“en cuanto a un gobernador o a cualquier representante del Estado se le ocurra decir que tal o cual cosa no es de la Iglesia o que no tiene destino religioso”*. E, injustamente, achacó al *“espíritu de hostilidad de la Comisión”* la presencia de esa *“duda”* en el artículo, cuando ya aparecía en el proyecto del Gobierno. Como consideraba que la expresión *“en caso de duda”* era excesivamente vaga, pidió a la Comisión que explicase a que se refería y exigió que se redactase con más claridad o se suprimiese²⁵⁶.

²⁵⁴ DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2; y DS nº 321, 31/03/1933, p. 12203.

²⁵⁵ DS nº 321, 31/03/1933, p. 12203.

²⁵⁶ DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12203-12204.

El radical-socialista Gomáriz, en nombre de la Comisión, replicó al sacerdote que no aceptaba su enmienda porque iría en perjuicio de la Iglesia, ya que significaría dar por supuesto que todos los bienes eran nacionales. El argumento de la Comisión no convenció a Gómez Rojí, quien exigió que fuera sometida a votación nominal. Sólo cosechó 16 votos a favor frente a los 98 en contra de las minorías gubernamentales y los radicales. En esta ocasión las minorías republicanas de derechas se abstuvieron. Votaron a favor los diputados agrarios, los vasconavarros y la Lliga; con ellos los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Pildain, Molina Nieto y García Gallego. El radical Basilio Álvarez y el radical-socialista López-Dóriga continuaron atrincherados en la abstención²⁵⁷. No habiendo más enmiendas, inmediatamente después el artículo quedó aprobado sin modificaciones²⁵⁸.

El artículo 17 está a caballo entre este apartado y el siguiente, ya que su tercer párrafo trataba de los bienes eclesiásticos incluidos dentro del patrimonio artístico nacional. En consecuencia, trataremos aquí todo lo referente a los dos primeros párrafos y remitiremos al siguiente apartado lo relativo al tercero. De estos dos párrafos sólo el primero había sido modificado mínimamente por la Comisión: en el proyecto se decía que podrían ser cedidos a la Iglesia los bienes que no tenían “valor” y la Comisión lo cambió por “valor económico”. De forma que el artículo había que dado de la siguiente manera: en el primer párrafo se estipulaba que “*el Estado, por medio de una ley especial en cada caso*” podría “ceder, plena o limitadamente, a la Iglesia” aquellos bienes “comprendidos en el artículo 11, que por su falta de valor económico”, artístico o histórico no considerase “necesario conservar en el Patrimonio público nacional”, siendo dicha ley especial la que señalaría “*las condiciones de la cesión*”; y en el segundo se señalaba que “*el sostenimiento y conservación*” de los bienes cedidos quedaría “completamente a cargo de la Iglesia”²⁵⁹.

Carreras y Anguera consideraban que lo referente a la ley especial pecaba de imprecisión. Al hablar de que se requeriría “*una ley especial en cada caso*” daba pie a

²⁵⁷ DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12204-12206.

²⁵⁸ El artículo 16 del dictamen pasó a ser el 15 en el texto definitivo y decía así: “*Tendrán carácter de bienes de propiedad privada las cosas y derechos que, sin hallarse comprendidos entre los señalados en el art. 11, sean considerados también como bienes eclesiásticos. -En caso de duda, el Ministerio de Justicia instruirá expediente, en el que se oirá a la representación de la Iglesia católica o a la persona que alegue ser propietaria de los bienes. La resolución del expediente corresponde al Gobierno y contra ella procederá el recurso contencioso-administrativo*”. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1

²⁵⁹ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; y DS nº 268, 17/12/1932, Apéndice 6.

interpretar que se refería *“a las cosas y derechos considerados en su individualidad singular”*, lo que obligaría a elaborar *“un número de leyes exorbitante”*, algo que, por lógica, no podía ser la intención de los legisladores. Esto les inducía a pensar que la ley especial abarcaría *“por lo menos, los bienes enclavados en una diócesis o en una provincia civil”*, pero incluso así *“no bajarían de cincuenta las leyes especiales necesarias”*. En su opinión, el Estado no tendría prisa en proceder a la cesión de los bienes nacionalizados, por lo que sugerían la conveniencia de que los prelados presentasen *“una relación de aquellos bienes que hubieran de ser cedidos en lo sucesivo”*. Nada tenían que reprochar en cambio al segundo párrafo, el cual, al especificar que *“el sostenimiento y conservación”* de los bienes cedidos quedaba a cargo de la Iglesia, permitía deducir que quedaría *“a cargo del Estado, al menos en alguna proporción”*, el de los bienes nacionalizados²⁶⁰.

Los radicales, las minorías católicas y la extrema izquierda de la Cámara presentaron enmiendas a estos dos primeros párrafos del artículo. El voto particular de los radicales, que propugnaba una vuelta al texto del proyecto, sólo afectaba, en la parte del artículo que nos ocupa, a retirar el adjetivo *“económico”* al término *“valor”*, lo que fue aceptado por la Comisión²⁶¹.

La Alianza de Izquierdas presentó una enmienda, encabezada por Botella Asensi, proponiendo la supresión del artículo, porque consideraban que ceder *“gratuitamente a la Iglesia”* bienes que pertenecían a la nación conculcaba el artículo 26 de la Constitución, el cual prohibía al Estado *“auxiliar económicamente a las Iglesias”*. Y, si la Comisión no aceptaba la supresión del artículo, se mostraron dispuestos a retirar su enmienda si se incluía en el texto la coletilla *“sin que implique auxilio económico”*. Como la Comisión se negó a ambas cosas, Botella pidió que su enmienda fuese sometida a votación nominal, siendo derrotada por una abultada mayoría: 119 votos frente a dos. Por una vez, las minorías católicas votaron junto a las republicanas²⁶².

Por lo que respecta a los sacerdotes diputados, la votación de esta enmienda presenta también algunas peculiaridades. En primer lugar, la participación de Luis López-Dóriga en la

²⁶⁰ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1076.

²⁶¹ DS nº 292, 9/02/1933, Apéndice 2; y DS nº 321, 31/03/1933, p. 12206.

²⁶² DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12209-12211.

votación, sumándose a la mayoría en contra de la enmienda; y en segundo, que ningún otro sacerdote participase en la votación. En el caso de Basilio Álvarez no resulta sorprendente porque venía siendo su tónica habitual, pero sí en lo que respecta al republicano independiente García Gallego o a los sacerdotes de las minorías agraria y vasconavarra, alguno de los cuales hay que dar por supuesto que se encontraban en la sala ya que intervinieron en el debate o en las votaciones de otras enmiendas poco antes y poco después, como Pildain, Guallar o Gómez Rojí. Resulta poco probable que fuesen partidarios de la supresión del primer párrafo del artículo, ya que éste planteaba la posibilidad de que le fuesen devueltos a la Iglesia parte de los bienes nacionalizados, aunque, como más adelante veremos, sí veían con buenos ojos la supresión del segundo. Quizás su abstención estuviese motivada por el deseo de no coincidir con las minorías parlamentarias responsables de la elaboración de una ley inaceptable para ellos; pero también pudo deberse a que cualquiera que fuese su redacción el artículo sería lesivo para los intereses de la Iglesia dado que sólo le serían cedidos aquellos bienes que el Estado considerase carentes de valor. En todo caso, no se trata más que de especulaciones, puesto que ninguno de ellos manifestó las razones de su abstención.

Agrarios y vasconavarros presentaron un voto particular y una enmienda con el mismo contenido. Ambos proponían la supresión del párrafo segundo y modificar la redacción del primero de forma que dijese que se podrían ceder a la Iglesia *“las cosas y derechos que se declaren de la pertenencia de aquél”*, es decir, del Estado²⁶³, en vez de *“los derechos y cosas comprendidos en el art. 11”*. El voto particular fue retirado sin defenderlo, pero no la enmienda, encabezada por el sacerdote Santiago Guallar y suscrita por el canónigo toledano Molina Nieto. En su intervención, dedicada fundamentalmente a impugnar la totalidad del Título III, Guallar adoptó un tono duro que dio lugar a interrupciones y polémica. El sacerdote reprochó a la Comisión su rechazo de todas las propuestas hechas por las minorías católicas para mejorar el dictamen y afirmó que ellos defendían *“la verdadera doctrina católica”*. Protestó por el contenido del Título III, que sancionaba la expoliación de la Iglesia al declarar propiedad nacional bienes que eran *“propiedad absoluta, exclusiva de la Iglesia, puesto que o los había hecho ella con su esfuerzo, con su trabajo”* o *“los habían donado”* los fieles *“para el esplendor del Culto”*. Y criticó la vaguedad de algunos términos del artículo 11 *“que se prestan realmente a interpretaciones muy diversas”*. Por lo que respecta a la enmienda, el hecho de que la Comisión se negase a aceptar la pequeña modificación que en ella se proponía y que no modificaba *“substancialmente”* el artículo, ponía en evidencia una vez más el *“hermetismo”* y

²⁶³ DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2; y DS nº 321, 31/03/1933, p. 12206.

el *“espíritu sectario de la Comisión”*. Protestó por el contenido del artículo 17, que sólo contemplaba la posibilidad de que, tras apoderarse de todos sus bienes, el Estado cediese a la Iglesia sólo *“algo de todo ese inmenso patrimonio”* que había *“acumulado durante siglos”* y precisamente lo que carecía de *“valor económico”*. Pero curiosamente se mostró conforme con que la Iglesia se hiciese cargo del sostenimiento y conservación de los bienes cedidos, cuando en su enmienda el segundo párrafo, que era donde esto se estipulaba, aparecía suprimido. Además, la Comisión le recordó que, en virtud de la aceptación del voto particular de los radicales, ya no existía en la redacción el término *“valor económico”*, sino sólo *“valor”*, algo de lo que Guallar no se había enterado, como él mismo reconoció. Y tras afirmar que la nueva redacción les satisfacía más que la anterior, aunque no completamente, decidió retirar la enmienda, poniendo fin a su poco brillante intervención²⁶⁴.

El canónigo Gómez Rojí²⁶⁵ intervino también en el debate consumiendo un turno en contra del artículo. Hizo un larguísimo discurso que se podría resumir en la afirmación de que el despojo que sancionaba el Título III era equivalente al de la desamortización. Las restricciones que el artículo imponía a la cesión *“después de haberle arrebatado todo su inmenso patrimonio”*, limitándola a los bienes sin valor e imponiéndole además gravámenes de *“sostenimiento y conservación”*, ponía en evidencia el espíritu *“claramente hostil”* de la Comisión y constituía *“un sarcasmo, un desprecio, un ataque a la Iglesia”*. En ese momento Gomáriz, como portavoz de la Comisión recordó al sacerdote que su compañero Guallar se había mostrado conforme con el texto, pero el aludido replicó que no era cierto, que él sólo admitiría una cesión plena, no limitada, aunque en su intervención no había dicho tal cosa. Gómez Rojí continuó defendiendo que *“el patrimonio de la Iglesia”* había sido *“reconocido a través de los siglos en todos los documentos y preceptos del Derecho como algo inseparable de la persona corporativa”* e imprescindible para el cumplimiento de *“sus obligaciones sagradas”*. Se trataba no sólo de una propiedad legítima sino también sagrada, contra cuyo despojo había clamado el papa Pío VI. Y advirtió que las encíclicas *Syllabus* y *Quanta Cura* contemplaban sanciones para quienes legislaban contra la propiedad de la Iglesia. El resto de su discurso estuvo dedicado al patrimonio artístico de la Iglesia, por lo que daremos cuenta de él en el apartado siguiente.

²⁶⁴ DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12206-12209.

²⁶⁵ DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12211-12215.

Ante la aparente diferencia de criterios en el seno de la minoría agraria en cuanto a la valoración del contenido del primer párrafo del artículo 17, puesta en evidencia por las intervenciones de Guallar y Gómez Rojí, Lamamié de Clairac intervino para manifestar que la vuelta a la primitiva redacción del proyecto no representaba ninguna concesión a los católicos, porque, subsistiendo *“la palabra «valor»”,* suprimir el término *“«económico» no tiene ninguna importancia”*²⁶⁶.

El artículo 17 quedó aprobado²⁶⁷, tal y como había sido redactado por el Gobierno, por 103 votos frente a 15. Todos los grupos republicanos lo apoyaron, a excepción de los progresistas, que votaron en contra junto a las minorías agraria y vasconavarra, y los conservadores, que se abstuvieron. Los tres sacerdotes que participaron en la votación - Guallar, Gómez Rojí y Pildain- se manifestaron en contra del artículo. López-Dóriga volvió a refugiarse en la abstención, al igual que Basilio Álvarez y, como excepción, también lo hizo el republicano independiente García Gallego²⁶⁸.

El artículo 20 era otro de los puntos fuertes del título. El anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora se había limitado a otorgar el carácter de propiedad privada a los bienes adquiridos por todas las confesiones religiosas tras la aprobación de la ley, sin ningún tipo de limitación²⁶⁹. Pero en el proyecto del Gobierno se establecieron importantes restricciones que fueron respetadas por la Comisión, la cual sólo introdujo un pequeño cambio en el párrafo tercero. En el primero se decía que los bienes adquiridos por las confesiones religiosas, incluida la Iglesia católica, tras la aprobación de la ley tendrían *“el carácter de propiedad privada”*; y en el segundo se reconocía a todas las confesiones religiosas *“la facultad de adquirir y poseer bienes muebles de toda clase”*. En el tercero se les facultaba para adquirir también *“bienes inmuebles y derechos reales”*, pero sólo en la cantidad *“necesaria para el*

²⁶⁶ DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12216-12217.

²⁶⁷ Pasará a ser el art. 16 de la ley y sus dos primeros párrafos decían así: *“El Estado, por medio de una ley especial en cada caso, podrá ceder, plena o limitadamente, a la Iglesia católica las cosas y derechos comprendidos en el artículo 11, que, por su falta de valor, de interés artístico o de importancia histórica, no se considere necesario conservar en el Patrimonio público nacional. La ley señalará las condiciones de la cesión.- El sostenimiento y conservación de lo cedido en esta forma quedará completamente a cargo de la Iglesia”*. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

²⁶⁸ DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12215-12216.

²⁶⁹ Anteproyecto de ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de la Comisión Jurídica Asesora, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1034.

servicio religioso”; el excedente sería enajenado, *“invirtiéndose su producto en títulos de la Deuda emitida por el Estado español”*, según el proyecto, y *“en valores públicos nacionales”*, según el dictamen. El párrafo cuarto estipulaba que serían también *“enajenados, e invertido su producto de la misma manera, los bienes muebles que sean origen de interés, renta o participación en beneficios de empresas industriales o mercantiles”*; y el quinto facultaba al estado para limitar por ley a las confesiones religiosas *“la adquisición de cualquier clase de bienes”* en caso de que *“excedan de las necesidades normales de los servicios religiosos”*²⁷⁰.

En su informe, Carreras y Anguera señalaban en primer lugar que el artículo tenía una redacción defectuosa, ya que *“la propiedad de la Iglesia, en cuanto perteneciente a la entidad social, nunca puede tener el carácter de propiedad privada”*, sino de propiedad *“civil”*. Por lo que respecta a la limitación de la posesión de bienes a los necesarios para asegurar el servicio religioso, sin mayores especificaciones, consideraban que podría dar lugar a arbitrariedades, por lo que sería conveniente conseguir que se fijara una cantidad concreta, que podría ser la *“que se consignaba en el Presupuesto de Culto y Clero”*. En su opinión, la restricción del derecho de la Iglesia a poseer bienes y valores era *“inconcebible”* y *“absurdo”*, porque *“ni en la Constitución ni en ningún sistema de derecho privado”* existía *“ningún principio”* o *“norma”* que lo autorizase y tales restricciones no se aplicaban *“a otras entidades sociales”*. Su único *“fundamento”* tenía que ser, por tanto, la falsa tesis de que la Iglesia manejaba la economía²⁷¹.

Como no podía ser menos dado su contenido, el artículo 20 dio pie a mayor polémica que los anteriores. Los radical-socialistas, Esquerra, conservadores, progresistas, agrarios y vasconavarros presentaron votos particulares y enmiendas al texto, aunque algunas de ellas fueron retiradas.

El diputado radical-socialista Valera, en su intervención durante el debate sobre la totalidad del proyecto, había aludido a este artículo, justificando las limitaciones al derecho de propiedad de la Iglesia por la necesidad de *“garantizar a la sociedad española contra el excesivo poder adquisitivo que siempre tuvo la Iglesia a través de la Historia”*, impidiendo que llegase *“a lo infinito”*, y por los *“procedimientos”* que utilizaba para esa adquisición: *“la conquista de herencias y legados”* mediante el fomento del *“miedo, la superstición”* y *“el terror a las cosas infinitas”*; la exención de tributos; o el cobro de *“contribuciones de tipo*

²⁷⁰ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; y DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

²⁷¹ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1077.

religioso” que, siendo “*de carácter voluntario*”, fueron impuestas como obligatorias²⁷². Ahora, el radical-socialista Gomáriz presentó un voto particular proponiendo la vuelta a la redacción del proyecto que, como ya dijimos, en nada afectaba al espíritu del artículo, limitándose a cambiar el destino del producto de la enajenación de los bienes que excediesen lo necesario para el culto: “*valores públicos nacionales*” en lugar de deuda del Estado. La Comisión aceptó el voto particular de Gomáriz sin que tuviese que molestarse en defenderlo²⁷³.

Fue retirado, en cambio, el voto particular que había presentado el diputado de la Esquerra Loperena, quien proponía sustituir en el primer párrafo la referencia específica a Iglesia católica por la genérica “*Iglesias o confesiones*”; y reemplazar los cuatro párrafos restantes por dos que trataban únicamente de la tributación de las confesiones religiosas, estableciendo que los bienes destinados por ellas al culto antes de la promulgación de esta ley gozarían del “*mismo régimen tributario que los del Culto católico*”, salvo que fuesen propiedades privadas con lucro, en cuyo caso serían consideradas “*de propiedad privada, y, por tanto, sujetos a tributación*”²⁷⁴. El voto particular de Loperena, por tanto, suprimía las restricciones al derecho de propiedad de las confesiones, incluida la Iglesia, y sometía a todas ellas al mismo régimen fiscal, lo que suponía eximir de tributación a los edificios de culto de las confesiones, que en el proyecto estaban sujetos al pago de impuestos, a diferencia de la Iglesia católica. Este texto quizás hubiese podido servir de base para un consenso con las minorías católicas, ya que suprimía la parte del artículo más inaceptable para ellas, que era la limitación del derecho de propiedad de la Iglesia, pero su autor decidió retirarlo sin siquiera defenderlo.

Sí defendió su voto particular el antiguo diputado de la desaparecida agrupación Al Servicio de la República Rico Avelló. En él, además de suprimir el último párrafo del artículo, la enajenación de los bienes de las confesiones religiosas que excediesen las necesidades del culto o tuviesen el origen señalado en el párrafo cuarto pasaba de ser obligatoria a facultativa, llevándose a cabo sólo cuando fuese “*económicamente posible y ventajosa*”. Si no se daba esta circunstancia los bienes excedentes pasarían a formar parte de “*un patrimonio especial, intervenido por el Estado y reservado a las posibles necesidades futuras*” del culto. Rico Avelló manifestó que las modificaciones que él proponía, sin ser “*sustanciales*”, eran “*importantísimas*” y estaban destinadas a defender “*el interés público*”, porque se evitaba que

²⁷² DS nº 294, 14/02/1933, pp. 11140-11144.

²⁷³ DS nº 322, 4/04/1933, p. 12244.

²⁷⁴ DS nº 303/1/03/1933, Apéndice 2; y DS nº 322, 4/04/1933, p. 12244.

la venta se realizase de forma precipitada -peligro que ya habían señalado Carreras y Anguera en su informe- en un momento económicamente inoportuno. En cuanto a la supresión del último párrafo, lo justificó por ser, a su juicio, innecesario y redundante, ya que en el párrafo anterior se estipulaba ya el destino de los bienes de las confesiones religiosas que se considerasen excesivos para su función. Como la Comisión no se mostró dispuesta a aceptarlo, Rico Avelló retiró su voto particular²⁷⁵.

Conservadores y progresistas también pusieron de manifiesto su disconformidad con el texto. Castrillo, en nombre de los segundos, manifestó su oposición a las limitaciones del derecho de propiedad de las confesiones religiosas que se establecían en el artículo, no para proteger a la Iglesia católica, sino para defender *“un criterio de libertad”*, porque la minoría progresista entendía que *“a ninguna agrupación humana que quiera vivir al amparo de la Constitución tiene posibilidad el Parlamento de limitarle el ejercicio de sus derechos”*, fuesen *“individuales”* o de propiedad²⁷⁶.

Los conservadores lo hicieron por medio de un voto particular presentado por Arranz y dirigido a garantizar el derecho de propiedad de la Iglesia y el resto de las confesiones religiosas sobre los bienes adquiridos tras la promulgación de la ley, autorizando al Estado a imponer límites a ese derecho sólo en el caso de que la acumulación de bienes produjese *“perturbación en la economía nacional”*. El diputado conservador consideraba este artículo como uno de los más importantes y agraviantes para la Iglesia católica. Las limitaciones que se imponían en él a la capacidad adquisitiva de la Iglesia conculcaban, a su modo de ver, el artículo 26 de la Constitución, donde no se establecía ninguna restricción a las confesiones religiosas para la adquisición de bienes, sólo a las congregaciones, lo que significaba que el legislador no había querido hacerlo; también el artículo 27, porque si la pertenencia a una confesión religiosa no podía ser objeto de privilegio, tampoco podía serlo de desventaja. El *“espíritu y la letra”* de la Constitución sancionaba la igualdad de *“todos los españoles ante la ley”*, salvo en los casos que ella misma establecía diferencias, y como esta limitación del derecho de propiedad de las confesiones religiosas no aparecía en ella, el artículo 20 era claramente inconstitucional. Tampoco se podían legitimar tales limitaciones basándose en la

²⁷⁵ DS nº 287, 1/02/1933, Apéndice 4; y DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12239-12241.

²⁷⁶ DS nº 322, 4/04/1933, p. 12252.

tradición jurídica española, como habían hecho la Comisión y el ministro de Justicia, porque el Derecho español nunca desconoció la capacidad adquisitiva de la Iglesia²⁷⁷.

El socialista Moreno Mateo, como portavoz de la Comisión, replicó a Arranz que el artículo 26 de la Constitución no prohibía limitar el derecho adquisitivo de las confesiones religiosas y, en el tercer párrafo, se mencionaba la *“incapacidad de adquirir y conservar respecto a las Asociaciones religiosas”*; y el 27 hablaba de derechos individuales, no colectivos. En consecuencia, el artículo 20 era perfectamente constitucional. Pero además, esas limitaciones y la prohibición de acumular bienes por parte de las confesiones religiosas era una exigencia del mundo moderno demandada por *“razones de Estado”* y *“de conveniencia nacional”*. Ante el rechazo de la Comisión y la imposibilidad de que pudiese superar la votación de la Cámara, Arranz optó por retirar su voto particular²⁷⁸.

Por último, agrarios y vasconavarros presentaron dos enmiendas, suscritas por los sacerdotes Guallar y Gómez Rojí. Una de ellas pedía la supresión de los dos últimos párrafos; y la otra la supresión del párrafo tercero y una modificación del texto del segundo, dejando inalterado el primero. Es decir, la supresión de todas las limitaciones al derecho de propiedad de las confesiones religiosas, reconocimiento del carácter de propiedad privada de los bienes adquiridos por la Iglesia tras la promulgación de la ley y reconocimiento a las confesiones religiosas de la facultad de *“retener”* bienes, además de las de *“adquirir”* y *“poseer”*, que ya aparecían en el dictamen. Aunque la enmienda estaba encabezada por el diputado agrario Casanueva, fue el vasconavarro Aizpún quien se encargó de defenderla. Manifestó que, en el fondo, esta enmienda coincidía con el voto particular presentado por el conservador Arranz y los argumentos que iba a utilizar en su defensa serían también los mismos: la inconstitucionalidad del artículo. Aunque estaban convencidos de que la Comisión no la aceptaría, la presentaban para que la Cámara se pronunciase sobre ella en una votación. Pero además del argumento de la inconstitucionalidad, Aizpún planteó una cuestión clave a la hora de poner en práctica lo establecido en este artículo y a la que nadie había aludido con anterioridad: quién determinaría cuándo los bienes de una confesión religiosa sobrepasaban lo necesario para el cumplimiento de sus fines; algo que el texto ciertamente no aclaraba. Sin embargo, el portavoz de la Comisión, el socialista Moreno Mateo, no contestó a esta importante pregunta. Con un tono agresivo y poco respetuoso muy diferente al utilizado para

²⁷⁷ DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único; y DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12241-12243.

²⁷⁸ DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12243-12244.

contestar al conservador Arranz, se limitó a señalar que, de aceptarse sus enmiendas, el texto del artículo sería incongruente, ya que el primer párrafo, que ellos no habían modificado, hablaba de unas limitaciones al derecho de propiedad privada que luego no aparecían al haberse suprimido los párrafos tercero al quinto. Sometida a votación, la enmienda fue desechada por 147 votos frente a 16. Además de agrarios y vasconavarros, contó con el apoyo de los diputados conservadores, progresistas y algunos independientes. De nuevo aparece en la votación López-Dóriga, votando en contra de la enmienda de las minorías católicas, es decir, a favor del establecimiento de límites al derecho de propiedad de la Iglesia. Basilio Álvarez no se apartó de su postura abstencionista, aunque su minoría, la radical, votó en contra de la enmienda. Los sacerdotes agrarios Molina Nieto y Guallar votaron a favor junto a su minoría, y con ellos, como venía siendo habitual, el republicano independiente García Gallego²⁷⁹.

Gracias a una interpelación a la Comisión del diputado católico independiente Ossorio y Gallardo, aquella finalmente aclaró quién se encargaría de establecer cuándo los bienes de las confesiones religiosas excedían lo necesario para el cumplimiento de sus fines. Sería, según el radical-socialista Gomáriz, la propia confesión religiosa quien fijaría sus necesidades y sólo serían considerados excedentes aquellos bienes que no estuviesen *“consignados en su presupuesto para fines concretos”*²⁸⁰.

El artículo 20 y último del Título III fue aprobado por 144 votos frente a 24. Todas las minorías republicanas, a excepción de conservadores y progresistas, votaron a favor, incluido el sacerdote Luis López-Dóriga; en contra lo hicieron agrarios, vasconavarros, conservadores y progresistas, y con ellos los sacerdotes Santiago Guallar y Jerónimo García Gallego²⁸¹.

²⁷⁹ DS nº 318, 28/03/1933, Apéndice 1; DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12244-12247.

²⁸⁰ DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12247-12248.

²⁸¹ DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12251-12252. Pasó a ser el artículo 19 del texto definitivo y decía lo siguiente: *“Los bienes que la Iglesia católica adquiera después de la promulgación de la presente ley y los de las demás confesiones religiosas tendrán el carácter de propiedad privada, con las limitaciones del presente artículo.- Se reconoce a la Iglesia católica, a sus Institutos y entidades, así como a las demás confesiones religiosas, la facultad de adquirir y poseer bienes muebles de toda clase.- También podrán adquirir por cualquier título bienes inmuebles y derechos reales; pero sólo podrán conservarlos en la cuantía necesaria para el servicio religioso. Los que excedan de ella serán enajenados, invirtiéndose su producto en títulos de la Deuda emitida por el Estado español.- Asimismo deberán ser enajenados, e invertido su producto de la misma manera, los bienes muebles que sean origen de interés, renta o participación en beneficios de Empresas industriales o mercantiles.- El estado podrá, por medio de una ley, limitar la adquisición de cualquier clase de bienes a las confesiones religiosas cuando aquéllos excedan de las necesidades normales de los servicios religiosos”*. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

Para la mayoría de los partidos republicanos la aplicación del principio de separación Iglesia-Estado llevaba aparejada una liquidación económica que no se limitaba a la supresión de la subvención estatal del culto católico y sus ministros, sino que incluía la determinación de a quien correspondía la propiedad de los bienes que había acumulado la Iglesia durante los siglos que había permanecido bajo la protección del Estado. La tesis, tomada de la ley francesa de separación de 1905, de que, por su carácter de religión oficial del Estado, el culto católico había sido un servicio público y sus bienes procedían del esfuerzo de toda la nación, siendo, en consecuencia, de ésta y no de la Iglesia también gozó de un consenso casi universal entre las minorías republicanas de la Cámara.

Los grupos que disintieron fueron minoritarios. La extrema izquierda de la Cámara consideró que el proyecto otorgaba una situación privilegiada a la Iglesia incompatible con la Constitución, al convertir sus bienes en nacionales y cederle su usufructo sin ninguna compensación económica a cambio, pero no cuestionaba la teoría del servicio público. Las minorías republicanas de derechas, en cambio, no compartían dicha doctrina y defendieron el derecho de propiedad de la Iglesia sobre sus bienes, sin limitaciones. Pero adoptaron la estrategia de proponer modificaciones al texto destinadas a suavizar o suprimir las limitaciones al ejercicio de su derecho de propiedad, protegerla de la arbitrariedades que la vaguedad de algunas disposiciones facilitaban o endurecer las condiciones que permitían al Estado desafectar los bienes destinados al culto, pero sin alterar el espíritu de la ley y su ánimo de obstruir los debates. Los argumentos utilizados en la defensa de sus votos particulares se hallaban muy cercanos a los que Carreras y Anguera de Sojo habían plasmado en sus análisis jurídicos.

Las minorías católicas compartían los mismos planteamientos de fondo que los republicanos de derechas y se apoyaron asimismo en gran medida en los análisis jurídicos de Anguera y Carreras, pero también en el voto particular presentado por el jurista Demófilo de Buen al anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora. Al igual que ellos defendieron la inconstitucionalidad del título y la legitimidad de los bienes de la Iglesia; pero se diferenciaron en la propuesta de una forma alternativa de liquidación que, partiendo de un inventario de los bienes eclesiásticos, estableciese a quien correspondía la propiedad de cada uno de ellos; denunciaron lo precario del derecho de uso reconocido a la Iglesia, el trato discriminatorio que se daba a aquella en relación con las demás confesiones religiosas; o el sarcasmo que suponía que tras la nacionalización se autorizase al Estado a cederle sólo aquellos bienes carentes de valor. Pero fue su estrategia parlamentaria lo que más les separó de la derecha republicana. En

sus enmiendas y votos particulares, plantearon más supresiones que modificaciones, pretendiendo, a diferencia de los conservadores, una alteración del espíritu de los artículos. Tampoco faltaron las amenazas de resistencia a la ley.

Con independencia de la estrategia utilizada, la Comisión se negó a aceptar la inmensa mayoría de las modificaciones propuestas.

También en lo que respecta a los bienes, la Ley de Confesiones presenta notables similitudes con las leyes de separación francesa y portuguesa. En todas ellas se decretaba el inventario y nacionalización de los bienes de la Iglesia católica, pero con la peculiaridad en el caso francés de que el inventario iba destinado también a determinar que bienes debían ser cedidos a cada una de las confesiones religiosas hasta entonces reconocidas -católica, protestante y judía- y que la Iglesia católica apenas contaba con patrimonio propio, ya que sus bienes habían sido ya nacionalizados durante la Revolución y sólo los conservaba en usufructo. En este sentido, la ley española presenta más coincidencias con la ley portuguesa, aunque esta última contenía disposiciones más duras, ya que en ella se nacionalizaban también los títulos de deuda que poseía la Iglesia, convirtiéndose el Estado en beneficiario de los intereses que devengasen. La ley francesa se diferenciaba también de las de Portugal y España en que no incluía ninguna disposición limitativa del derecho de propiedad de la Iglesia en el futuro. En este sentido la ley portuguesa resultaba también más radical que la española, ya que, en lugar de imponer límites a la capacidad adquisitiva de la Iglesia, establecía la reversión al Estado en el plazo de 99 años de todos los bienes adquiridos por las asociaciones cultuales con posterioridad a la aprobación de la ley. Es común a las tres leyes, en cambio, la cesión en usufructo a la Iglesia de los bienes nacionalizados, el pago de impuestos por aquellos destinados a fines diferentes al culto, la obligación del usufructuario de correr con los gastos de mantenimiento y la posibilidad de anular la cesión por motivos de utilidad pública o por no dedicarse al fin para el cual fueron cedidos. La minuciosidad con que las leyes española y, sobre todo, portuguesa abordaron las cuestiones relativas a los bienes de la Iglesia y, en especial, los límites que imponían a su capacidad adquisitiva futura, inexistentes en el caso francés, ponen en evidencia la voluntad de impedir que la Iglesia recuperase un poder económico que, con razón o sin ella, consideraban perjudicial y peligroso para los intereses del

Estado; peligro no percibido por la izquierda francesa, probablemente porque el poder económico de la Iglesia había sido suprimido en gran medida ya durante la Revolución con la nacionalización de sus propiedades.

2.4 El debate parlamentario sobre el patrimonio artístico eclesiástico

Los intentos del poder civil de regular la posesión y venta de objetos artísticos en manos de particulares, incluida la Iglesia católica, venían de muy atrás. Dado que se trataba de una materia concordada, era preciso que tal regulación, en lo referente al patrimonio artístico eclesiástico, fuera fruto de una negociación con la Santa Sede. Sin embargo, nunca llegó a alcanzarse un acuerdo en este terreno. En 1923 llegó a publicarse un decreto, elaborado unilateralmente por el Gobierno, prohibiendo la enajenación de las obras “*artísticas, históricas y arqueológicas*” sin permiso del ministro de Gracia y Justicia y en cualquier caso los donados por el monarca o los pueblos, contemplando la incautación por el Estado de aquéllos objetos que se vendieran contraviniendo lo establecido en el decreto. La Santa Sede instó al nuncio Tedeschini a obtener una modificación del texto para adaptarlo al Código canónico, sin que al parecer se llegase a ningún acuerdo. Un nuevo decreto, elaborado también sin acuerdo con la Iglesia y publicado en 1930, reforzó el anterior. Sin embargo, no se consiguió una protección efectiva del tesoro artístico porque la conculcación de lo dispuesto en estos decretos fue la norma. Así pues, cuando se produjo el cambio de régimen la regulación del patrimonio artístico seguía pendiente tras más de diez años de negociaciones entre la Iglesia y los diferentes gobiernos de la Restauración y la Dictadura de Primo de Rivera.²⁸²

²⁸² La correspondencia del nuncio con la Santa Sede y los diferentes gobiernos anteriores a la República sobre la cuestión del patrimonio artístico en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [-1]...*, pp. 112-174.

2.4.1 Las disposiciones anteriores a la Ley de Confesiones

Los gobernantes republicanos tomaron cartas en el asunto pocas semanas después de la instauración del régimen, el 23 de mayo de 1931, mediante un decreto²⁸³ publicado por el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, en el que se regulaba la enajenación de los bienes pertenecientes al patrimonio artístico. En el preámbulo se justificaba la medida por la necesidad urgente de proteger el *“patrimonio artístico español”*, a fin de impedir *“su pérdida, su deterioro y su malbaratamiento”*, salvando así *“el pleno derecho de los españoles al disfrute de las obras de arte y de cultura legadas por el pasado”*. Un derecho que se fundaba, *“no sólo en el origen e historia”* de tales objetos, *“sino en que su guarda y conservación ha sido y es carga del Estado”*, sin colaboración, y a veces incluso con la *“oposición tenaz”*, de sus *“poseedores”*. Aunque consideraban que les asistía el derecho a establecer la prohibición total de enajenación *“por las entidades eclesiásticas de los objetos de arte de que son depositarios”*, se limitaban, *“extremando la prudencia”*, al establecimiento de *“normas prácticas reguladoras de las enajenaciones”* que afectaban a *“personas jurídicas civiles y eclesiásticas”*. En gran medida, se limitaban a reproducir lo dispuesto en los decretos antes mencionados, cuyas medidas habían sido *“incumplidas casi en absoluto”*, añadiendo otras disposiciones aconsejadas por la experiencia y procurando *“un mejor ajuste entre los órganos provinciales y locales del Poder público”*. Se trataba, sin embargo, de una regulación provisional, en tanto se aprobase una ley que resolviese *“el problema por completo y a fondo”*.

Este decreto, que como ya señalamos afectaba a todos los poseedores de objetos artísticos y no sólo a la Iglesia, constaba de 17 artículos. Sus disposiciones más relevantes eran: la prohibición de enajenar inmuebles y objetos de una antigüedad mayor de cien años sin permiso previo del Ministerio, el cual tomaría su resolución en función del informe elaborado por la Dirección General de Bellas Artes; quien deseara vender algún objeto o inmueble artístico debería ponerlo en conocimiento del gobernador civil de la provincia, quien lo pondría en conocimiento del delegado de Bellas Artes y la Comisión de Monumentos y se hacía responsable de su custodia; en ningún caso se podría enajenar un bien *“declarado del Estado por las leyes desamortizadoras”*, aunque estuviese *“al cuidado de las Autoridades eclesiásticas”*, ni tampoco los *“donados por Reyes españoles o extranjeros o costeados por los*

²⁸³ *Gazeta de Madrid* nº 143, 23/05/1931, reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 391-392.

pueblos”, salvo que el adquirente fuese “*un Museo, un Archivo o una Biblioteca española*”; las enajenaciones autorizadas por el Ministerio deberían hacerse mediante documento público ante notario, el cual debería comprobar que existía dicha autorización; el arrendamiento o cesión temporal de bienes artísticos quedaba totalmente prohibida, a excepción de exposiciones o museos, archivos y bibliotecas nacionales; el Estado se reservaba el “*derecho de tanteo en todo expediente de enajenación*”; y la conculcación de estas normas llevaría aparejada una sanción.

Esta disposición, destinada fundamentalmente a impedir la exportación de obras de arte, fue complementada con otra publicada cinco días más tarde, cuyo objetivo era impedir “*la destrucción de dichas obras por ignorancia o abandono*”. En el preámbulo se afirmaba que las disposiciones en él contenidas pretendían compatibilizar “*el innegable derecho de cada localidad a conservar aquellas joyas del Tesoro Artístico que la historia le legó*” con su salvaguardia, autorizando el traslado “*temporal y con toda clase de garantías para sus dueños o guardadores*” cuando existiese “*un peligro para la conservación*”. En este caso, sería la Dirección General de Bellas Artes quien dispondría el traslado temporal a un museo de las obras de arte “*en peligro de perderse o deteriorarse por falta de la debida custodia*”, las cuales serían reintegradas a su lugar de origen “*cuando cesen las circunstancias que aconsejan aquella medida*”. Sin embargo, cuando se considerase que una obra de arte corría peligro “*inminente*”, el propio “*Gobernador civil de la provincia, sin previa consulta*”, podía proceder a su incautación y traslado, comunicándolo a Bellas Artes²⁸⁴.

La posición de la Iglesia ante esta cuestión no había variado desde los tiempos de la Dictadura. Por más que el acuerdo entre ambos poderes se había revelado imposible en este terreno, el nuncio Tedeschini seguía sin admitir que el Gobierno legislase unilateralmente sobre el tesoro artístico y que los bienes eclesiásticos estuviesen sujetos a las mismas normas que los de “*cualquier asociación privada*”, privándola de su “*sagrado derecho*” a disponer de sus bienes artísticos “*sin permiso del Estado*”. Y aunque afectaba a todos los poseedores de bienes pertenecientes al tesoro artístico y en su mayor parte se limitaba a reproducir lo ya dispuesto en otros decretos elaborados por gobiernos de la Monarquía, injustamente afirmaba que contenía “*arbitrarias y graves disposiciones*” que reducían a la Iglesia a “*mera depositaria de su patrimonio artístico*”, dando el Gobierno ese “*odioso trato*” sólo a ella. Además, desconfiaba de las instancias a las que los decretos otorgaban un papel relevante en la

²⁸⁴ *Gazeta de Madrid* nº 148, 28/05/1931, reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, p. 393.

protección de los bienes artísticos, como los gobernadores civiles o la Academia de Bellas Artes. En cuanto a los primeros, consideraba gravísimo que quedase en sus manos la custodia de tales objetos y que se les atribuyese en exclusiva la decisión de trasladar a un museo los que se considerasen en peligro inminente, porque temía que actuaran de forma arbitraria. Y por lo que respecta a la Academia de Bellas Artes, la acusaba de haber sido la promotora de una campaña contra el tesoro artístico de la Iglesia²⁸⁵.

En consecuencia, el 26 de junio envió una carta de protesta al ministro de Estado²⁸⁶, Lerroux, en la que afirmaba que dichos decretos conculcaban los derechos “*innatos*” de la Iglesia “*como sociedad perfecta establecida por Cristo*” e infringían el Concordato y el convenio-ley de 1860 que reconocían su “*derecho de propiedad y libre disposición de sus bienes, de cualquier género*”, los cuales quedaban reducidos prácticamente “*a nada*”. Se trataba además, según el nuncio, de decretos innecesarios, ya que “*no necesita la Iglesia de estímulo alguno para atender con todo esmero a la conservación de su tesoro*”, mientras que con ellos daba la impresión de que se la consideraba “*negligente*”. No era ella, sino los incendiarios del mes de mayo, quien había malversado el tesoro artístico. Y, tras criticar las “*amplias facultades*” que los decretos concedían a los gobernadores civiles, aseguraba que la Iglesia siempre se había mostrado “*dispuesta a colaborar con la potestad civil para determinar de mutuo acuerdo*” disposiciones que garantizaran “*la permanencia y salvaguardia del citado tesoro en esta nación*”, lo que resulta escasamente creíble a la vista del fracaso de las negociaciones que con este fin tuvieron lugar con anterioridad a la República.

La protesta no surtió el efecto esperado y el 7 de julio vio la luz otro decreto estableciendo nuevos límites a la venta de objetos artísticos. El Gobierno lo justificó porque las medidas tomadas hasta el momento no habían conseguido impedir su exportación, pero el nuncio se mostró convencido de que era consecuencia de las protestas suscitadas “*en los ambientes eclesiásticos*” por “*la violación de los derechos de la Iglesia*” que contenía el decreto anterior. Además, el ministro de Instrucción Pública había comunicado a la prensa su intención de publicar una lista de los objetos artísticos de la Iglesia que en esos momentos se encontraban expuestos en museos extranjeros y otra con los que aquella había vendido desde

²⁸⁵ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 25/05/1931 y 2/06/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 423-424 y 492-493, respectivamente. Traducción del italiano realizada por la propia autora.

²⁸⁶ Carta de Tedeschini a Lerroux, 26/06/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 580-581.

la desamortización hasta la actualidad. El nuevo decreto prohibía la exportación de aquellos objetos incluidos dentro del patrimonio artístico nacional, obligaba a comunicar al gobernador civil la venta de tales objetos y establecía sanciones penales para los infractores de los anteriores preceptos²⁸⁷.

Finalmente, el 17 de diciembre de 1931 fue presentado a las Cortes un proyecto de Ley de Defensa del Patrimonio Artístico²⁸⁸. El 28 del mismo mes fue sometido al Parlamento, sin que suscitase apenas discusión y sin que se introdujere modificación alguna en el texto²⁸⁹. La razón, según los sacerdotes Gómez Rojí, miembro de la Comisión, y García Gallego²⁹⁰, así como del nuncio Tedeschini²⁹¹ fue que intencionadamente se había procurado que la ley pasase desapercibida, leyendo el dictamen en un momento en que la inmensa mayoría de los diputados estaban ausentes de la Cámara y sometiéndola a debate por sorpresa al final de la última sesión parlamentaria antes de las vacaciones navideñas, cuando los diputados estaban ya impacientes por marcharse. Con todo, Tedeschini era de la opinión de que los diputados de las minorías católicas habían actuado con negligencia en una cuestión de gran importancia para la Iglesia, puesto que a ella pertenecía la mayor parte del tesoro artístico español. La aprobación definitiva de la ley, sin embargo, no se llevó a cabo en esa sesión por falta de quorum y se realizará el 12 de mayo de 1933, coincidiendo con el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas²⁹².

En la ley se consideraban bienes pertenecientes al *“Patrimonio histórico-artístico”* aquellos *“inmuebles y objetos muebles de interés artístico, arqueológico, paleontológico o histórico”* de más de un siglo de antigüedad, o de menos cuando su *“valor artístico o*

²⁸⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 6/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 605-606.

²⁸⁸ DS nº 278, 17/12/1932, Apéndice 12.

²⁸⁹ DS nº 286, 28/12/1932, pp. 10817-10821. Sólo se presentó una enmienda, procedente de las minorías católicas y suscrita por los sacerdotes Antonio Pildain y Molina Nieto, que fue desechada por la Cámara en votación nominal. López-Dóriga votó en contra de la enmienda; García gallego y Gómez Rojí a favor; y el resto se abstuvieron.

²⁹⁰ Las protestas de Gómez Rojí y García Gallego en la Cámara en DS nº 286, 28/12/1932, pp. 10820-10821.

²⁹¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 21/01/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 25-26.

²⁹² DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12822-12825. López-Dóriga le dio su aprobación. Los diputados de las minorías católicas se abstuvieron en bloque, incluso aquellos que, como Gómez Rojí, se encontraban en la Cámara. También se abstuvieron los sacerdotes republicanos García Gallego y Basilio Álvarez.

histórico”fuese indiscutible. Dichos bienes eran sometidos a una serie de limitaciones en cuanto a su venta, cesión o exportación; se imponía a sus propietarios la obligación de conservarlos y de permitir su *“contemplación, estudio y reproducción”*; se contemplaba la incautación temporal de los objetos en *“peligro de destrucción o pérdida”*; y se creaba una Junta Superior del Tesoro Artístico, con delegaciones locales, para la inspección del cumplimiento de lo dispuesto en la ley. Por último, se estipulaba la realización de un *“Inventario del Patrimonio histórico-artístico”*, dando un plazo de seis meses a *“las Corporaciones y entidades, así civiles como eclesiásticas”* para enviar *“al delegado provincial correspondiente una relación de los inmuebles y objetos muebles de que estén en posesión”*. En caso de no hacerlo, la Junta Superior del Tesoro Artístico podría proceder a su incautación.

2.4.2 El debate sobre el patrimonio artístico de la Iglesia en la Ley de Confesiones

Como complemento de la ley anterior, el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas abordó la cuestión del patrimonio artístico de la Iglesia en el tercer párrafo del artículo 17 y en los artículos 18 y 19 del Título III. El ministro de Justicia no introdujo modificaciones de fondo en las disposiciones del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora y en el preámbulo del proyecto justificó las medidas adoptadas en relación con los bienes eclesiásticos pertenecientes al tesoro artístico por la necesidad de defenderlos y *“de divulgar y difundir la cultura artística”*²⁹³.

La Comisión parlamentaria sí introdujo modificaciones en el texto, en algunos casos en beneficio de los intereses de la Iglesia²⁹⁴. De forma que el texto que se sometió a la Cámara estipulaba que los bienes eclesiásticos incluidos en el tesoro artístico nacional serían sostenidos y conservados por el Estado aunque estuviesen dedicados al culto; se consideraban inalienables, con independencia de la finalidad para la que fuesen utilizados; debían ubicarse *“en lugares de acceso público”* y facilitarse *“su examen y estudio”*; se incitaba a *“las entidades*

²⁹³ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

²⁹⁴ Carta de Tedeschini a Pacelli, 3/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 826-828. Entre las modificaciones introducidas por la Comisión parlamentaria que el nuncio consideraba beneficiosas para la Iglesia estaban: la eliminación de la prohibición de ceder a la Iglesia los edificios y objetos incluidos en el tesoro artístico y del derecho del Estado a disponer de los objetos artísticos custodiados en los museos eclesiásticos.

eclesiásticas” a crear museos para la adecuada custodia de los objetos artísticos, para lo que contarían con asesoramiento del Estado; se ordenaba *“su inmediata catalogación”*; se hacía responsable a la propia Iglesia de su conservación y de *“la estricta observancia de lo dispuesto en la presente ley y en la legislación correspondiente sobre la defensa del Tesoro Artístico y de los monumentos nacionales”*; y establecía que cualquier traslado de tales objetos debía ser puesta *“en conocimiento de la Junta de Defensa del Tesoro Artístico Nacional”*²⁹⁵.

Quizás porque las medidas adoptadas en la ley para la protección del tesoro artístico gozaban de una amplia aceptación en la Cámara, pocos diputados se refirieron a ellas durante los debates sobre la totalidad del proyecto o del Título III. Incluso la minoría agraria se limitó a hacer una breve referencia al tema para manifestar que consideraba inconstitucional la limitación del derecho de propiedad de la Iglesia con el argumento de *“la necesidad de amparar el tesoro artístico”*, ya que en el artículo 45 de la Constitución se establecían ya normas suficientes para asegurar su protección²⁹⁶.

El párrafo tercero del artículo 17 era el primero que entraba de lleno en la cuestión de los bienes eclesiásticos incluidos en el tesoro artístico. En el texto del proyecto, dicho párrafo estipulaba que tales bienes no podrían *“ser cedidos en ningún caso”* a la Iglesia en propiedad, aunque se tratase de objetos o inmuebles destinados al culto, y que el Estado sería el encargado de su conservación y sostenimiento. La Comisión, sin embargo, modificó su contenido, suprimiendo lo referente a la prohibición de cesión y dejando sólo la obligación del Estado de sostenerlos y conservarlos²⁹⁷. Carreras y Anguera sólo opusieron al texto reparos formales relativos a la forma de su redacción²⁹⁸.

En virtud de la aceptación de un voto particular presentado por los radicales, el párrafo tercero del artículo 17 recuperó la redacción que la había dado el proyecto del Gobierno nada

²⁹⁵ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

²⁹⁶ DS nº 292, 9/02/1933, p. 11050.

²⁹⁷ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; y DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

²⁹⁸ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1076.

más iniciarse el debate²⁹⁹. Las minorías católicas, por su parte presentaron un voto particular y una enmienda que, entre otras cosas, proponían la supresión del párrafo tercero del artículo. El voto particular fue retirado³⁰⁰, no así la enmienda, que fue defendida por el sacerdote Santiago Guallar³⁰¹. En su polémica intervención, plagada de interrupciones, el canónigo aragonés mostró su más absoluto rechazo al párrafo tercero del artículo, que, a su modo de ver, no tenía otro objetivo que apoderarse “*de todos los objetos artísticos*” que la Iglesia había “*conservado y con mayor diligencia que los particulares y el Estado*”, hasta tal punto “*que podemos decir que el patrimonio artístico nacional está constituido casi exclusivamente por las riquezas que la Iglesia ha conservado en sus templos*”. En este momento fue interrumpido por el diputado radical-socialista y miembro de la Comisión Jerónimo Gomáriz, quien acusó a la Iglesia de vender clandestinamente “*joyas y cuadros*”. Guallar le replicó que si lo hubiera hecho ahora no se le podrían arrebatar sus tesoros e insinuó que el Estado no sabría conservar esos bienes tan bien como lo había hecho la Iglesia, dando lugar a nuevas interrupciones por parte de diversos diputados.

Otro sacerdote agrario, Ricardo Gómez Rojí³⁰², se refirió ampliamente a la cuestión durante su intervención en contra del artículo. El párrafo tercero, a su juicio, sancionaba el despojo de quien había sido “*la madre inspiradora de obras artísticas*” y había afianzado el “*valor moral*” que otorgaban los pueblos a los objetos con “*significación histórica*”, convirtiéndolos en “*sagrados*”. El tesoro artístico de la Iglesia era sagrado y de su exclusiva propiedad, por lo que estaba en su derecho de hacer uso de él con total libertad. Al arrebatárselo se cometía “*un verdadero despojo y se reduce al Clero a un estado insostenible, sobre todo después de quitarle el sueldo*”. En este punto volvió a interferir en el debate la excomunión del deán de Granada por vía del radical-socialista Gomáriz, quien replicó al canónigo burgalés que “*ahora es la Iglesia la que se ha adelantado, quitando el sueldo del deanato al Sr. López Dóriga y dejándole en la calle*”. Gómez Rojí hizo caso omiso de la

²⁹⁹ DS nº 292, 9/02/1933, Apéndice 2; y DS nº 321, 31/03/1933, p. 12206. El texto del proyecto no sufrió ningún cambio durante el debate, quedando como redacción definitiva del párrafo tercero del artículo 16 de la ley aprobada: “*No podrán ser cedidos, en ningún caso, los templos y edificios, los objetos preciosos ni los tesoros artísticos o históricos que se conserven en aquéllos al servicio del culto, de su esplendor o de su sostenimiento. Estas cosas, aunque sigan destinadas al culto, a tenor de lo dispuesto en el artículo 12, serán conservadas y sostenidas por el Estado, como comprendidas en el Tesoro Artístico Nacional*”. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

³⁰⁰ DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2; y DS nº 321, 31/03/1933, p. 12206.

³⁰¹ DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12206-12209.

³⁰² DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12210-12211.

provocación y continuó afirmando que al Estado no le asistía ningún *“derecho de propiedad estricto”* sobre el tesoro artístico de la Iglesia. Podía reclamar competencias de *“protección”* y *“tutela”*, pero sin invasión del *“derecho de propiedad”* como se pretendía en el dictamen. Declarar que esos bienes seguirían destinados al culto católico no era suficiente, porque la Iglesia *“quiere tener la propiedad, y no tenéis derecho a quitársela”*. La Iglesia tenía una personalidad *“inmortal”* y sus derechos de propiedad también lo eran, porque *“el patrimonio es anexo a la personalidad”* y su tesoro artístico tenía *“carácter de patrimonio”* y además sagrado. Y terminó su intervención haciendo un llamamiento a la Cámara para que se pronunciase en contra del artículo por dos razones: en primer lugar, *“porque no hay razón para expoliar a la Iglesia de esta manera”*; y en segundo, porque sentaría un precedente que permitiría en un futuro expoliar a *“aquellos otros propietarios que tienen también derecho legítimo de propiedad”*.

El artículo 18 no había sufrido más que ligeros cambios de redacción, conservando el espíritu del texto de la Comisión Jurídica Asesora. El primer párrafo estipulaba que *“los bienes y objetos”* incluidos en el tesoro artístico eran *“inalienables”*, aunque estuviesen destinados al culto o perteneciesen *“a las entidades eclesiásticas”*; en el segundo se establecía la obligación de que tales bienes fuesen guardados *“en lugares de acceso público”* y se facilitase *“su examen y estudio”*; y en el tercero, que cualquier *“traslado de lugar de estos objetos”* debía ponerse *“en conocimiento de la Junta de Defensa del Tesoro Artístico Nacional”*³⁰³.

Carreras y Anguera sólo pusieron reparos a la forma en que había sido redactado, no a las medidas que en él se estipulaban. Con mucha razón, argumentaban que no tenía sentido decir que eran inalienables los bienes *“aunque pertenezcan a las entidades eclesiásticas”*, porque en el artículo 17 se había establecido ya que la propiedad de los bienes incluidos en el tesoro artístico nunca podría ser cedida a la Iglesia. Y echaban en falta que no se hubiese precisado más lo que se entendía por *“traslado de lugar”*: si incluía los traslados dentro de un mismo edificio, a diferente edificio o a diferente población³⁰⁴.

³⁰³ Anteproyecto de ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de la Comisión Jurídica Asesora, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1033; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; y DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

³⁰⁴ “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1076.

Sólo agrarios y vasconavarros presentaron un voto particular y dos enmiendas al texto. El voto particular³⁰⁵, presentado conjuntamente por los representantes de ambas minorías en la Comisión, planteaba una modificación del párrafo primero para que en él se estableciese que los bienes incluidos en el tesoro artístico se regirían para su traslado o enajenación por *“las disposiciones de la ley especial vigente en la materia”*; mantenía sin cambios el párrafo segundo; y suprimía el tercero. Fue retirado sin defenderlo, pero se reprodujo su contenido en una enmienda encabezada por el sacerdote agrario Ramón Molina Nieto y suscrita por otros dos clérigos: el también agrario Gómez Rojí y el vasconavarro Pildain, además de otros diputados de ambas minorías. Sin embargo no fue defendida por Molina, sino por Royo Villanova, quien argumentó que el objetivo de la enmienda era que *“los objetos religiosos”* pertenecientes al tesoro artístico nacional, como ocurría con los no religiosos, se rigiesen por lo establecido en la Ley del Tesoro Artístico. Como la Comisión no la aceptó fue sometida a votación nominal y desechada por 103 votos frente a 4. Ningún sacerdote participó en la votación³⁰⁶.

La segunda enmienda fue presentada por los vasconavarros y suscrita por el canónigo Pildain. Mantenía el conjunto del artículo e introducía dos modificaciones en el párrafo segundo: por un lado, añadir que los objetos que debían ser guardados en lugares de acceso público estarían *“sometidos a la policía de las autoridades eclesiásticas, que serán auxiliadas por las civiles”*; y por otro, al final del párrafo, donde decía que se darían las facilidades para el examen y estudio de las obras artísticas *“compatibles con la seguridad de su custodia”*, para que dijese *“uso y seguridad de su custodia”*. Ortiz de Solórzano, como primer firmante, se encargó de su defensa. Argumentó que el objetivo de la enmienda era que se tuviese en cuenta el carácter sagrado de muchos de esos objetos y se garantizase su protección frente a posibles faltas de respeto o profanaciones, derivadas de su examen y estudio. El socialista Sapiña, en nombre de la Comisión, presentó el contenido de la enmienda como una pretensión de retroceder al concepto de la *“Iglesia dominadora del Estado”* que utiliza al poder civil para ejercer el poder coactivo de que ella carece y se negó a aceptarla. Sometida a votación nominal fue desechada por 99 votos frente a 3, dos de ellos de diputados progresistas y el otro

³⁰⁵ DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2; retirado en DS nº 321, 31/03/1933, p. 12217.

³⁰⁶ DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12219-12221.

del agrario Lamamié de Clairac. Ni siquiera Ortiz de Solórzano votó en su favor. Ningún sacerdote participó en la votación³⁰⁷.

Ricardo Gómez Rojí pidió la palabra para manifestar su oposición también a este artículo. En su larga disertación impugnó su contenido por dos razones: por tratarse de *“una verdadera injusticia”* desde el punto de vista *“jurídico”*; y una *“ruina”* en el *“aspecto económico”* y *“patriótico”*. Por lo que respecta al *“aspecto jurídico”*, el primer párrafo del artículo *“consolida y amplifica el despojo que en sus bienes ha sufrido la Iglesia”*, yendo también *“contra el derecho de los particulares”*, ya que estos perdían el derecho a *“usar del dominio pleno”* de los bienes incluidos en el tesoro artístico. Y esto se había hecho, aseguraba Gómez Rojí, para ir en contra de *“la nobleza”*, que era quien mayor número de objetos de valor histórico o artístico acumulaba. En cuanto al *“aspecto económico”* y *“patriótico”*, el canónigo burgalés se remontó a la desamortización para demostrar que el Estado había sido incapaz de custodiar bien el patrimonio artístico, ya que los bienes desamortizados habían sido abandonados o malvendidos en el extranjero. Y esta deficiente protección derivaba de que el Estado:

“no tenía misión propia que cumplir en eso, y que al entrometerse en una misión que no le correspondía, le han faltado las fuerzas, la constancia, el espíritu de sacrificio y el cariño que son necesarios para la conservación de esos tesoros”

En conclusión, el artículo 18 era *“completamente injusto”* desde el punto de vista jurídico y *“completamente ruinoso”* desde el punto de vista del *“respeto a lo que se debe conservar como tributo al arte y a la Historia”*. Y, por ello, rogó *“encarecidamente a la Cámara”* que no lo aprobara³⁰⁸.

La Comisión no se molestó en contestarle y la Cámara hizo caso omiso a su ruego, aprobando el artículo³⁰⁹ en votación ordinaria. Los sacerdotes Gómez Rojí y Pildain y otros diputados agrarios y vasconavarros pidieron que constase su voto en contra³¹⁰.

³⁰⁷ DS nº 320, 30/03/1933, Apéndice único; y DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12217-12219.

³⁰⁸ DS nº 321, 31/03/1933, pp. 12222-12224.

³⁰⁹ Se convirtió en el artículo 17 del texto definitivo y estipulaba lo siguiente: *“Se declaran inalienables los bienes y objetos que constituyen el Tesoro Artístico Nacional, se hallen o no destinados al culto público, aunque pertenezcan a las entidades eclesiásticas.- Dichos objetos se guardarán en lugares de*

El artículo 19 del proyecto respetó también el texto del artículo 21 del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, salvo algún mínimo cambio en la redacción. La Comisión parlamentaria, en cambio, suprimió el segundo párrafo, que autorizaba al Estado a *“disponer que cualquier objeto perteneciente al Tesoro Artístico Nacional se custodie en los Museos mencionados”*. De forma que el texto sometido a la discusión de la Cámara constaba de dos párrafos: el primero establecía que el Estado *“estimulará la creación de Museos por las entidades eclesiásticas”* y les prestará *“los asesoramientos técnicos y servicios de seguridad”* necesarios para la custodia de los objetos artísticos; y el segundo instaba a *“La Junta de Conservación del Tesoro Artístico Nacional”* a proceder de forma *“inmediata”* a elaborar un catálogo del patrimonio artístico eclesiástico, haciendo responsable a la Iglesia *“de las ocultaciones que se hicieren, así como de la conservación de dicho Tesoro y de la estricta observancia de lo dispuesto en la presente ley”* y en la de *“defensa del Tesoro Artístico y de los monumentos nacionales”*³¹¹.

Carreras y Anguera nada objetaron al contenido de este artículo, salvo que el segundo párrafo debería haber constituido un artículo independiente ubicado entre el 16 y el 17³¹².

En virtud de la aceptación por la Comisión de un voto particular del diputado de la agrupación Al Servicio de la República Rico Avelló, se recuperó el segundo párrafo del artículo, volviéndose, por tanto, al texto del proyecto. Su autor lo defendió como forma de fomentar la concentración de las obras artísticas, que se hallaban muy dispersas, facilitando así la difusión y divulgación de la cultura artística³¹³.

acceso público. Las autoridades eclesiásticas darán para su examen y estudio todas las facilidades compatibles con la seguridad de su custodia.- El traslado de lugar de estos objetos se pondrá en conocimiento de la Junta de Defensa del Tesoro Artístico Nacional”. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

³¹⁰ DS nº 321, 31/03/1933, p. 12224.

³¹¹ Anteproyecto de ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de la Comisión Jurídica Asesora, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1034; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; y DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

³¹² “Esmenes i consideracions sobre el Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1076.

³¹³ DS nº 287, 1/02/1933, Apéndice 4; y DS nº 322, 4/04/1933, p. 12236.

Agrarios y vasconavarros presentaron también un voto particular que fue retirado por haber presentado estas mismas minorías una enmienda con idéntico contenido. Se trataba de suprimir el párrafo tercero que estipulaba la inmediata catalogación del patrimonio artístico eclesiástico, conservando el espíritu de los dos primeros párrafos del proyecto con mínimos cambios en su redacción y refundidos en uno sólo. Horn, como primer firmante, se encargó de defenderla. Reconoció que tras la vuelta al texto del proyecto la única diferencia entre su enmienda y el artículo era el párrafo tercero, cuya supresión proponía por considerarlo innecesario. En su opinión *“la catalogación se impone por sí misma”* y la afirmación de la *“vigencia de la ley de Defensa del Tesoro Artístico Nacional”* era asimismo *“incuestionable”*. No opinaba lo mismo la Comisión, quien rechazó la enmienda por considerar imprescindible la conservación de dicho párrafo. La enmienda fue desechada por 100 votos frente a uno, el del propio Horn. El único sacerdote que participó en la votación fue Luis López-Dóriga, y lo hizo en contra de la enmienda de las minorías católicas³¹⁴.

Al no haberse presentado más enmiendas al texto se procedió a la votación del artículo 19, que fue aprobado por 117 votos frente a 2. Todos los grupos de la Cámara votaron a favor del texto a excepción de los progresistas, que se abstuvieron. Un solo sacerdote participó en la votación: López-Dóriga, quien se manifestó a favor del artículo³¹⁵.

El consenso de la Cámara en cuanto a la legitimidad de la intervención del Estado sobre los bienes del patrimonio artístico eclesiástico fue prácticamente unánime. Sólo los progresistas, agrarios y vasconavarros pusieron reparos al texto de estos artículos. Parece una reiteración innecesaria abordar en esta ley cuestiones que ya aparecían reguladas en el proyecto de la Ley de Defensa del Tesoro Artístico, como el fomento de la creación de museos, la obligatoriedad de facilitar su estudio y el acceso público a ellos o la realización de un

³¹⁴ DS nº 315, 22/03/1933, Apéndice 2; DS nº 321, 31/03/1933, Apéndice 2; y DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12236-12238.

³¹⁵ DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12238-12239. En la ley aprobada se convertirá en artículo 18 y su texto era el siguiente: *“El Estado estimulará la creación de Museos por las entidades eclesiásticas, prestando los asesoramientos técnicos y servicios de seguridad que requiera la custodia del Tesoro Artístico.- Podrá además, disponer que cualquier objeto perteneciente al Tesoro Artístico Nacional se custodie en los Museos mencionados.- La Junta de Conservación del Tesoro Artístico Nacional procederá a la inmediata catalogación de todos los objetos que lo constituyan y que se hallen en poder de las entidades eclesiásticas, siendo éstas responsables de las ocultaciones que hicieren, así como de la conservación de dicho Tesoro y de la estricta observancia de lo dispuesto en la presente ley y en la legislación correspondiente sobre la defensa del Tesoro Artístico y de los monumentos nacionales, y se declara subsistente en todo lo que no se oponga a los anteriores preceptos”*. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

inventario. Sin embargo, en las leyes de separación portuguesa y francesa también aparecían disposiciones sobre el tesoro artístico eclesiástico. Al igual que en la española, en ellas se ordenaba el inventario de los bienes de valor artístico de la Iglesia católica, se declaraban inalienables y se estipulaba que debían conservarse en lugares de acceso público. En cambio, no aparecía claramente la obligación del Estado de hacerse cargo de su conservación ni de facilitar la creación de museos eclesiásticos.

Resulta evidente, a mi modo de ver, que en el Título II de la Ley de Confesiones y Congregaciones se diseñaba un modelo de relaciones Iglesia-Estado caracterizado por la subordinación de la primera al segundo. El Estado se arrogaba unas atribuciones que limitaban considerablemente la independencia y autonomía de las confesiones religiosas, lo que afectaba especialmente a la Iglesia católica; pero además, la forma en que estaban redactados algunos artículos, como el 7, dejaban vía libre a la arbitrariedad de los poderes públicos, al permitir el veto de los nombramientos por una mera sospecha que no requería ser probada. No le faltaba razón a la jerarquía eclesiástica al quejarse de la profunda desconfianza hacia la Iglesia que rezumaba el texto, ni tampoco a aquellos que defendieron que la aplicación de la legislación republicana hubiese sido suficiente para neutralizar los peligros, supuestos o reales, que la institución eclesiástica podía entrañar para el régimen, máxime estando en vigor la Ley de Defensa de la República. Delimitaba un sistema, en suma, que, sin ser inconstitucional, sobrepasaba lo exigido por el artículo 26 y no respondía a una nítida aplicación del principio de separación Iglesia-Estado. Por otro lado, la voluntad de ignorancia de la Iglesia católica en el texto, fue sentida como una ofensa por el catolicismo español, sin reportar ningún beneficio de orden práctico al régimen. Si los gobernantes republicanos desconfiaban de la Iglesia y consideraban imprescindible controlarla de cerca, hubiese sido menos traumático adoptar las propuestas del canonista Jaime Torrubiano, de las que hablaremos más adelante con detalle, pero que consistían sintéticamente en renunciar a la separación inmediata y aprovechar las regalías del Estado para inducir un proceso de modernización y democratización interna de la institución eclesiástica, de forma que dejase de constituir un peligro potencial para el régimen republicano.

Por lo que respecta al Título III, como historiadora, no me considero capacitada para entrar a analizar la lógica jurídica del principio de la desafectación de los bienes destinados a un servicio público, ni si tal concepto podía aplicarse legítimamente al culto católico; y tampoco he encontrado otros autores que lo hayan hecho. Lo que resulta evidente es que la nacionalización de los bienes eclesiásticos representaba un ataque frontal a la Iglesia sumamente impolítico, sin que a cambio el Estado lograra, como bien señalaron el sacerdote Luis Carreras y el jurista Anguera de Sojo, unos beneficios relevantes. Las limitaciones impuestas al derecho de propiedad de las confesiones religiosas en el artículo 20 resultan aún más cuestionables, por lo que tienen de discriminación en relación a los derechos reconocidos a las demás asociaciones. El ancestral temor de los anticlericales a la supuesta capacidad de la Iglesia para controlar la economía y utilizarla contra el régimen está, a mi modo de ver, en el origen de tales limitaciones. Primó, una vez más en los legisladores republicanos lo simbólico sobre lo práctico, el deseo de poner de manifiesto una vez más la supremacía del poder civil sobre el religioso, sin medir las consecuencias.

En cambio, las disposiciones referentes al patrimonio artístico eclesiástico, que tanto ofendieron a la jerarquía y a la propia Santa Sede, no pasaban, a mi juicio, de disposiciones razonables, en consonancia con las que estaban en vigor en otros países europeos. Si tales medidas se tomaron de forma unilateral por el Estado fue responsabilidad en gran medida de la propia Iglesia, que no fue capaz de llegar a un acuerdo con los gobiernos de la Monarquía sobre esta cuestión. Si se hubiese mostrado más flexible, el asunto hubiese quedado resuelto antes de la instauración de la República y de un modo más favorable a sus intereses. De todos modos, la protección del patrimonio artístico era una innegable atribución del Estado y no cabía afirmar que la Ley de Defensa del Tesoro Artístico discriminase a la Iglesia en relación a otros poseedores de objetos artísticos como hizo la jerarquía.

3- Los sacerdotes diputados ante la separación Iglesia-Estado

En primer lugar, aparece una clara distinción entre un grupo de sacerdotes partidarios del abandono del modelo de Estado confesional para dar paso a un régimen de separación Iglesia-Estado; y otro que rechazaba la modificación de las relaciones tradicionales entre el Estado español y la Iglesia católica. Sin embargo, a la hora de valorar las motivaciones, el grado y el modelo de separación, la homogeneidad del primer grupo desaparece, para dar paso a un abanico de posibilidades. Y lo mismo puede decirse, aunque en menor medida, del segundo grupo, cuyos miembros, partiendo del ideal de la confesionalidad, mostraron una mayor o menor disposición a aceptar, siempre como mal menor, modificaciones del estatus tradicional de la Iglesia.

Los dos sacerdotes de la Comisión Jurídica Asesora, ambos vinculados a la Derecha Liberal Republicana en los inicios del régimen, habían puesto de manifiesto su aceptación de la separación de la Iglesia y el Estado, pero rechazaron el nuevo régimen jurídico que se diseñó para las Iglesias en la Ley de Confesiones y Congregaciones.

Romero Otazo, como ya vimos, había defendido en el seno de la Comisión Jurídica Asesora una separación Iglesia-Estado que situase en un plano de igualdad a todas las confesiones religiosas sobre la base de su reconocimiento jurídico como Corporaciones de Derecho Público, convencido de que era el mejor modo de garantizar la libertad religiosa de todos los ciudadanos, incluidos los católicos; una separación enunciada de tal manera en la Constitución que dejase el suficiente margen para que pudiese ser interpretada con mayor o menor amplitud en función del partido que detentase el poder. La rigidez que adoptó el principio de separación en la Constitución no le satisfizo y rechazó el modelo de relaciones Iglesia-Estado de la Ley de Confesiones y Congregaciones. Sin embargo, siguió apostando por la negociación de un “modus vivendi” con Roma, a fin de tranquilizar a los católicos y en beneficio de la propia República, ya que suponía la ratificación por la Santa Sede de algunas de las disposiciones adoptadas unilateralmente por el Gobierno³¹⁶. Su postura no fue

³¹⁶ “Pasado, presente y futuro de la política religiosa”, conferencia de Romero Otazo en la Sociedad de Política Nacional el 26/05/1933. La conferencia fue presidida por los líderes del Partido Conservador, lo que pone en evidencia su vinculación o al menos cercanía a este partido tras la escisión de Derecha Liberal Republicana. Sólo aparecen breves referencias a la conferencia en la prensa republicana conservadora y en un artículo periodístico enviado por Tedeschini a Pacelli, sin referencia al diario en

entendida, ni siquiera por católicos liberales, como el propio Ossorio, algunas de cuyas declaraciones a la prensa fueron las que dieron pie, según el propio Romero Otazo, a las censuras vertidas contra él por los medios católicos y algunos elementos de la jerarquía.

No resulta fácil establecer con los datos que tenemos si Romero Otazo percibía la separación como un principio positivo en sí mismo o únicamente la defendió por considerar que la confesionalidad era insostenible en el nuevo contexto político. En cualquier caso, en las pocas declaraciones que hemos podido encontrar de este sacerdote no se percibe temor ni resistencia a aceptar que principios tales como la libertad de conciencia, la igualdad de todas las confesiones religiosas o la independencia del poder civil y el religioso se convirtiesen en principios rectores del nuevo régimen. Es más, parece haber visto estos cambios como una oportunidad para la Iglesia, la cual podría obtener más beneficios de la nueva situación que de su antigua condición privilegiada. Si la separación de la Iglesia y el Estado no formaba parte de su horizonte mental con anterioridad a la instauración de la República, la aceptó con suma rapidez y se aprestó a colaborar en el diseño de un nuevo modelo de relaciones Iglesia-Estado que garantizase la independencia de la Iglesia y la libertad de conciencia no sólo de los católicos, sino también del resto de los ciudadanos. Y, aunque la legislación religiosa del primer bienio defraudó sus expectativas, siguió apostando por el diálogo con la mira puesta no sólo en el beneficio de la Iglesia sino del propio régimen y continuó vinculado al partido republicano conservador de Miguel Maura.

La aceptación de Gómez Piñán del principio de separación Iglesia-Estado, en cambio, no ofrece dudas, ya que lo había defendido con anterioridad al advenimiento de la República y durante la campaña electoral de junio de 1931 como beneficioso para ambos poderes. Estaba convencido de que la protección del Estado había tenido consecuencias negativas para la Iglesia católica, impidiendo la renovación del catolicismo y fomentando el indiferentismo religioso³¹⁷. Sin embargo, discrepó de Romero Otazo en cuanto a la utilización de la figura de la Corporación de Derecho Público como forma de reconocimiento jurídico de las confesiones

que fue publicado. Ninguno de los diarios reproduce textualmente las palabras pronunciadas por Romero Otazo y, si nos atenemos al artículo enviado por el nuncio, el sacerdote habría hecho una valoración de la Ley de Confesiones mucho más negativa de lo que se recoge en las reseñas publicadas por la prensa republicana. Como resulta muy difícil discernir en el primero las opiniones del periodista de las emitidas realmente por el sacerdote, nos hemos limitado a dar por buenas únicamente aquellas en las que coinciden las tres versiones. *El Sol*, Madrid, 27/05/1933; *La Voz*, Madrid, 29/05/1933; carta de Tedeschini a Pacelli, 1/06/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 267-269.

³¹⁷ TEZANOS GANDARILLAS, M. "Tomás Gómez Piñán...", pp. 80-81 y 87.

religiosas por considerarla incompatible con una auténtica separación Iglesia-Estado. Pero también expresó sus dudas de que la equiparación jurídica con el resto de las asociaciones privadas fuese el camino adecuado. Le congratuló que la Iglesia católica perdiese su posición privilegiada en la Constitución y defendió un nuevo sistema de relaciones Iglesia-Estado que garantizase al mismo tiempo la libertad de la Iglesia y la fortaleza e independencia del Estado. Pero entendía también que no podía obviarse el papel fundamental que había desempeñado el catolicismo a lo largo de la historia como fuente de espiritualidad e impulsor de la cultura española. Como veremos más adelante, al hablar de la posición del catolicismo liberal, Gómez Piñán rechazó la Ley de Confesiones y Congregaciones porque entendía que no respetaba los principios de libertad e independencia y, llevando al límite el principio de separación, imponía restricciones inaceptables al funcionamiento de la Iglesia y sancionaba injerencias inadmisibles en su régimen interno; y también porque consideraba antiliberales e irrespetuosas para con las confesiones religiosas las limitaciones que imponía a su derecho de propiedad privada y la nacionalización de los bienes de la Iglesia. Las graves restricciones que la ley imponía a la capacidad de actuación de la Iglesia, en opinión de Gómez Piñán, no sólo perjudicarían a la Iglesia, sino también y sobre todo al Estado, porque impedirían que se alejase definitivamente de la tentación de inmiscuirse en la política, poniendo así en peligro la supervivencia del nuevo régimen.

Así pues, en el caso de Tomás Gómez Piñán queda claro que había asumido la separación Iglesia-Estado como un principio positivo en sí mismo, que redundaría en beneficio tanto de la Iglesia como del Estado, permitiendo la secularización de la sociedad y la independencia de la Iglesia. Sin embargo rechazó el modelo de relaciones entre ambos poderes que diseñó la legislación del primer bienio porque, al no basarse en los principios de libertad e independencia de las confesiones religiosas, no sólo perjudicaba a éstas, sino al propio régimen. La mayor originalidad de Gómez Piñán consiste en haber sido el único sacerdote que abordó la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado exclusivamente desde una óptica jurídico-política. Si López-Dóriga había optado por dar prioridad en el Parlamento a su condición de diputado de la nación, dejando en un segundo término su condición sacerdotal, Gómez Piñán hizo lo mismo, pero en su caso dando prioridad al jurista sobre el sacerdote. Como tal, diseccionó las propuestas debatidas en las Cortes por derechas e izquierdas y puso el dedo en la llaga del problema fundamental al que se enfrentaban la República y la Iglesia: como dejar atrás la larga historia de confesionalidad del Estado de forma que ambas instituciones saliesen beneficiadas y fortalecidas con el cambio.

Por lo que respecta a los sacerdotes diputados, los pertenecientes a la minoría agraria pusieron de manifiesto su adscripción al modelo de Estado confesional y, consecuentemente, rechazaron el nuevo estatuto jurídico de la Iglesia católica que diseñó la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Sólo se mostraron dispuestos a aceptar una separación concordada como mal menor una vez constatada la imposibilidad del sostenimiento de la confesionalidad. Sin embargo, no todos defendieron la confesionalidad con la misma claridad y mostraron diferentes grados de flexibilidad a la hora de aceptar cambios. Fueron los más activos opositores a la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, pero demostraron que, en general, no habían sabido o querido adaptar su discurso al medio parlamentario en el que actuaban, ni a la estrategia propugnada por la jerarquía eclesiástica, mostrándose en muchos casos más belicosos y obstruccionistas que los diputados seculares de su minoría, y recurriendo a argumentos teológicos o canónicos en defensa de los derechos de la Iglesia. Este alejamiento de la estrategia parlamentaria diseñada por el sector más posibilista del episcopado, que había aconsejado a los sacerdotes diputados el mantenimiento de un perfil bajo en los debates de la Ley de Confesiones, podría ser entendida también como el reflejo parlamentario de la división del mundo católico respecto al modo en que la Iglesia debía reaccionar ante la legislación religiosa del primer bienio; división que se había ido fraguando como consecuencia del fracaso de la estrategia posibilista entre quienes, pese a todo, seguían apostando por la negociación y los que propugnaban una respuesta más beligerante de la Iglesia a la legislación secularizadora. En este sentido, la actitud mantenida por los sacerdotes diputados de la minoría agraria podría poner de manifiesto su deslizamiento hacia la tesis de confrontación defendida por los sectores más conservadores del mundo católico.

El canónigo burgalés Ricardo Gómez Rojí mantuvo en el debate constitucional en torno a la separación Iglesia-Estado una posición más ambigua que el resto de sus compañeros. Se mostró dispuesto a aceptar que la Iglesia católica recibiese la consideración de Corporación de Derecho Público y un modelo de separación al que se llegase por medio de una negociación con la Santa Sede y que garantizase la independencia de ambas potestades. Pero en el modelo de separación que Gómez Rojí se mostró dispuesto a aceptar la independencia del Estado se veía limitada por la obligación de respetar la legislación eclesiástica en las materias mixtas.

Esta actitud moderada y ambigua desaparecerá durante el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, convirtiéndose en el sacerdote agrario que se opuso a ella con mayor belicosidad, contraviniendo las normas dadas por la jerarquía eclesiástica a los sacerdotes de mantenerse en un segundo plano y ceñirse a argumentos jurídicos. Recurrió a razonamientos relacionados con la tradición histórica y la influencia social de la Iglesia que Anguera y Carreras habían desaconsejado; e hizo lo que más temía la jerarquía: convertirse en generador de conflictos por la vía de las interrupciones e intervenciones extemporáneas, lo cual sólo podía tener el efecto de alimentar el anticlericalismo de la Cámara, dificultando la tarea de quienes se proponían arrancar a la mayoría algunas modificaciones que hiciesen el texto más aceptable para los católicos. Puso de manifiesto su negativa a admitir que la Iglesia fuese situada en un plano de igualdad con el resto de las confesiones religiosas y reclamó que el Título II fuese dedicado exclusivamente a la Iglesia católica o, como mínimo, que se hiciese mención especial a ella en virtud de su relevancia social; denunció la vaguedad de algunos preceptos que dejaban la puerta abierta a la arbitrariedad del Estado; y manifestó su desconfianza hacia la concepción que éste tuviese sobre los límites de su soberanía. En lo que respecta a la nacionalización de los bienes eclesiásticos defendió el derecho de propiedad de la Iglesia en razón de su carácter sagrado y amenazó con penas canónicas a los legisladores; y en lo referente al patrimonio artístico eclesiástico el derecho de la Iglesia a disponer libremente de él, si bien reconociendo las atribuciones del Estado en cuanto a su protección y tutela.

La oposición de Gómez Rojí a las disposiciones de la Ley de Confesiones y Congregaciones no puede servir de base para determinar su posición ante la separación Iglesia-Estado, puesto que también fueron rechazadas por otros sacerdotes, como Gómez Piñán, que claramente la defendían. Pero su talante y argumentos ponen de manifiesto un alejamiento de las posiciones moderadas y posibilistas de que hizo gala en el otoño de 1931, para situarse en una posición de confrontación. Asimismo, los planteamientos defendidos por Gómez Rojí en el Parlamento permiten establecer que no percibía la libertad religiosa ni la separación Iglesia-Estado como un principio positivo en sí mismo y sólo hubiese estado dispuesto a aceptarlo como un mal menor y como fruto de un acuerdo con la Santa Sede. Además dicha separación debía incluir un tratamiento privilegiado de la Iglesia católica respecto al resto de las confesiones religiosas y el respeto de la legislación eclesiástica en las materias consideradas mixtas, que para la Iglesia de los años treinta abarcaban casi todos los ámbitos de actuación del Estado. Una separación basada en estas premisas, en la práctica, equivalía a vaciar de contenido la independencia del Estado y resultaba incompatible con un

modelo de separación basado en la neutralidad del poder civil hacia el hecho religioso. No parece pues arriesgado establecer que Gómez Rojí seguía anclado en el ideal de la confesionalidad y sólo la obediencia a los preceptos emanados de la Santa Sede podrían haberle inducido a aceptar otro tipo de relaciones Iglesia-Estado. Su posición ante la libertad de conciencia y otros aspectos de la política religiosa que iremos desgranando en los siguientes capítulos dejarán más clara su posición sobre el papel que debía jugar la Iglesia en la sociedad y en relación con el poder civil.

El canónigo aragonés Santiago Guallar, perteneciente también a la minoría agraria, dejó muy claro su absoluto rechazo del principio de separación Iglesia-Estado, tanto en el debate constitucional como en el de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Defendió la supremacía de la Iglesia sobre el Estado y rechazó que su situación jurídica quedase establecida en virtud de una ley especial, pero también que quedase sometida a la legislación común, aunque veía esta solución, en última instancia como más aceptable que la primera. Sólo como mal menor se mostró dispuesto a admitir el reconocimiento jurídico de la Iglesia como Corporación de Derecho Público. Reclamó una negociación concordataria como único medio admisible para introducir modificaciones en el estatus tradicional de la Iglesia católica en España; denunció las restricciones que la Ley de Confesiones imponía a la libertad de la Iglesia, hasta el punto de anular los derechos que la propia ley le reconocía; criticó la vaguedad, propiciatoria de arbitrariedades, que caracterizaba algunos derechos que se arrogaba el Estado en orden al funcionamiento interno de la Iglesia; y defendió el derecho de propiedad de la Iglesia sobre sus bienes de todo tipo, poniendo de manifiesto una absoluta desconfianza ante las intenciones del Gobierno en relación con el patrimonio artístico eclesiástico. Pero también llamó la atención sobre la incompatibilidad de algunas disposiciones de la ley con el principio de separación Iglesia-Estado; y sobre un hecho fundamental a la hora de explicar la negativa de la Iglesia española a aceptar incluso aquellos aspectos de la legislación secularizadora vigentes desde hacía tiempo en otros países europeos y a los que la Iglesia católica se había adaptado sin excesivos problemas: la rapidez con que se estaban llevando a cabo los cambios, poco más de un año, cuando en la mayoría de los países la separación de la Iglesia y el Estado había sido el colofón de un proceso que había llevado décadas.

La discrepancia de Guallar con la estrategia posibilista de la jerarquía se hizo evidente ya durante los debates constitucionales, al defender una confesionalidad que aquella había

decidido dar por perdida por considerar contraproducente empeñarse en ella. Tampoco se atuvo a dicha estrategia en el debate de la Ley de Confesiones. Aunque en alguna ocasión recurrió a argumentos procedentes del análisis jurídico elaborado por Anguera de Sojo y Carreras, por regla general obvió los argumentos jurídicos y centro su defensa en argumentos procedentes de la doctrina católica. En base a ella volvió a impugnar el principio de separación Iglesia-Estado, afirmó la supremacía del derecho divino sobre el Derecho constitucional e impugnó la totalidad del proyecto. Tampoco se plegó a las normas de moderación que habían dado Vidal y el nuncio, adoptando un tono duro y polémico en la mayoría de sus intervenciones, aunque en menor medida que Gómez Rojí. Por lo que respecta a la cuestión concreta de las relaciones Iglesia-Estado, Santiago Guallar dejó bien claro en sus intervenciones parlamentarias que seguía anclado en la defensa de la confesionalidad del Estado.

El canónigo toledano Ramón Molina Nieto, perteneciente también a la minoría agraria, al igual que Guallar, durante el debate constitucional hizo una clara y belicosa defensa de la confesionalidad del Estado, de la vigencia del Concordato y de la indisoluble identificación de la religión católica y la nación española. Pero, como mal menor, se mostró dispuesto a aceptar el reconocimiento de la Iglesia como Corporación de Derecho Público, siempre que fuese fruto de una negociación con la Santa Sede. En cambio se mostró más moderado y conciliador en sus intervenciones durante el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones, en el que defendió la constitucionalidad y conveniencia de un nuevo concordato basándose en argumentos de oportunidad política y también jurídicos que extrajo del Derecho internacional y natural; y achacó a una infundada desconfianza hacia la Iglesia el tratamiento restrictivo de sus derechos que sancionaba el texto. Pero recurrió a argumentos basados en el origen divino de la soberanía popular y en el carácter de sociedad perfecta de la Iglesia para defender su derecho a poseer bienes y oponerse a cualquier restricción de su libertad de acción. Distanciándose de la estrategia de su minoría y de la propugnada por la jerarquía eclesiástica, rechazó de plano cualquier tipo de liquidación de bienes, negando al Estado atribuciones para interferir de ningún modo en la economía de la Iglesia. Más flexible se mostró en lo referente a los bienes eclesiásticos incluidos en el patrimonio artístico nacional, mostrándose dispuesto a admitir que fuesen sometidos a la regulación de la Ley de Defensa del Tesoro Artístico.

En resumen, Molina Nieto, a diferencia de los dos sacerdotes anteriores parece haber moderado su postura en lugar de radicalizarla, de forma que su alejamiento de las normas de

actuación parlamentaria dadas por el sector posibilista del episcopado resulta más clara durante el debate constitucional que en el de la Ley de Confesiones. Ello no quiere decir que se atuviese completamente a ellas, ya que en muchas ocasiones obvió los argumentos jurídicos y recurrió a otros que Anguera y Carreras habían reputado en su informe como contraproducentes: el Derecho natural, la supremacía del derecho divino sobre el Derecho constitucional, el amor a la patria o la tradición histórica; ignoró en sus intervenciones el argumento de los derechos de las minorías religiosas y sólo mencionó de pasada el Derecho internacional. No mantuvo una actitud de confrontación, pero tampoco se plegó al jugar en los debates el papel secundario que la jerarquía había aconsejado a los sacerdotes diputados.

En lo que respecta a las relaciones Iglesia-Estado, Molina Nieto se puede encuadrar, sin duda, entre quienes seguían apegados al ideal de la confesionalidad. Sin embargo, parece que podría haber sido más proclive que Guallar o Gómez Rojí a aceptar una modificación del estatus tradicional de la Iglesia sobre la base del reconocimiento de la Iglesia católica como Corporación de Derecho Público, siempre que dicha fórmula fuese aceptada también por la Santa Sede. Lo que no queda claro es si estaba dispuesto a admitir que esa misma consideración fuese otorgada al resto de las confesiones religiosas, situándolas en un plano de igualdad con la Iglesia católica en la consideración del Estado.

El último de los diputados sacerdotes de la minoría agraria, Lauro Fernández, a diferencia de sus compañeros, se mantuvo al margen de los debates suscitados en torno al principio de separación Iglesia-Estado y a su concreción en la Ley de Confesiones y Congregaciones. En su intervención contra la totalidad del proyecto de Constitución abordó la cuestión sólo de un modo breve y tangencial, sin poner de manifiesto cual era su modelo ideal de relaciones Iglesia-Estado, no presentó ni suscribió enmiendas y tampoco participó en las votaciones a que dio lugar el debate constitucional. Su participación en la tramitación de la Ley de Confesiones se limitó a votar en alguna ocasión en el mismo sentido que las minorías católicas. Sin embargo, durante la campaña electoral había puesto de manifiesto su adscripción a posiciones antiliberales, su rechazo de la libertad de conciencia y una concepción del papel de la Iglesia en la sociedad incompatible con una separación de la Iglesia y el Estado. En consecuencia, consideramos que Lauro Fernández, al igual que sus compañeros de minoría seguía defendiendo la confesionalidad del Estado como forma ideal de relación con el poder civil y, aunque no podamos establecer su grado de flexibilidad para aceptar una modificación del estatus tradicional de la Iglesia, su rechazo de la libertad de cultos y su concepción de la

religión católica como principio rector de la sociedad y, por tanto, de la legislación, permiten suponer que no estaría dispuesto a aceptar cambios sustanciales en el modelo de relaciones vigente hasta la instauración del régimen republicano.

Las tesis defendidas por la minoría vasconavarra en relación con la separación Iglesia-Estado difirieron poco o nada de las de la minoría agraria, aunque sus miembros, sobre todo los pertenecientes al Partido Nacionalista Vasco, mostraron una mayor tendencia a ajustarse a la estrategia parlamentaria diseñada por Vidal i Barraquer, recurriendo con mayor frecuencia a los argumentos jurídicos.

El sacerdote diputado de esta minoría, Antonio Pildain, presenta una evolución similar a la de Molina Nieto, pasando de una actitud provocadora e intransigente durante los debates constitucionales a la moderación y conciliación de que hizo gala en sus intervenciones parlamentarias con motivo del debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones. Durante el debate del artículo 3 de la Constitución reivindicó el reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta, defendió a ultranza la perpetuación del modelo confesional, sin admitir la posibilidad de ningún tipo de cambio, y puso de relieve un absoluto rechazo de los principios en que se basaba el constitucionalismo moderno. Su intervención fue provocadora y no aportó nada al debate. Sólo sirvió para irritar a los anticlericales de la izquierda a las puertas del debate sobre el artículo 26, en el que tanto se jugaba la Iglesia. Sin embargo, partiendo de esta intransigencia inicial, fue moderando sus posturas, o al menos su estrategia, de forma que en 1933 fue uno de los pocos sacerdotes diputados que se mantuvo dentro de la línea de actuación parlamentaria diseñada por Luis Carreras y Anguera de Sojo, y recomendada por la jerarquía, basando su defensa de los derechos de la Iglesia y su oposición a la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas en argumentos de Derecho público internacional y evitando toda confrontación con las minorías gubernamentales. Por lo demás, se mantuvo en un prudente segundo plano y, tras su intervención en el debate sobre la totalidad del proyecto, se limitó a suscribir algunas enmiendas de su minoría y a votar en el mismo sentido que ella. Reprochó al proyecto su laicismo y la pervivencia en él de unas doctrinas regalistas ya trasnochadas, sin aludir en ningún momento a la doctrina católica en su refutación. Atacó los fundamentos mismos de la ley basándose en el Derecho internacional moderno, apoyándose en textos y declaraciones de representantes destacados de la ciencia y de políticos europeos de izquierdas. De todos los sacerdotes que intervinieron en el debate de la Ley de Confesiones, Antonio Pildain fue, sin duda, el más brillante.

No ofrece dudas que este sacerdote, al igual que los de la minoría agraria, seguía aferrado a un modelo de relaciones Iglesia-Estado basado en la confesionalidad y consideraba inaceptable el modelo de relaciones entre ambos poderes que establecía la Ley de Confesiones y Congregaciones, pero, a diferencia de ellos, había sido capaz de dejar atrás la argumentación teológica para defender sus planteamientos basándose exclusivamente en argumentos jurídico-políticos, más acordes con el medio parlamentario en el que tenía lugar su actuación.

El diputado republicano independiente Jerónimo García Gallego no realizó una defensa a ultranza de la confesionalidad durante los debates constitucionales, pero puso de manifiesto su escepticismo ante la efectividad de una declaración constitucional de separación de poderes a la hora de garantizar la libertad de conciencia de los no católicos y el peligro que entrañaba para el régimen no integrar a los católicos. Al señalar la importancia de la presión social como elemento limitador de la libertad religiosa sancionada por la legislación García Gallego demostró su acierto al pronosticar el principal obstáculo con que se enfrentaría el programa secularizador republicano: que la transformación de las mentalidades se fraguaba en el largo plazo y, mientras ésta no se produjese, la legislación republicana por sí misma no determinaría una automática secularización de los hábitos sociales ni la desaparición de los prejuicios hacia los no católicos. El tono de García Gallego, moderado en un principio, fue haciéndose más agresivo a medida que avanzaban los debates constitucionales, al igual que el de los diputados de las minorías católicas. Y coincidió con ellos también en basar su argumentación en la doctrina católica sobre la separación Iglesia-Estado, abogar por un modelo de separación concordada que incluyese algún tipo de protección a la Iglesia y en su rotunda oposición al artículo 3 de la Constitución. Su participación en el debate de la Ley de Confesiones, en cambio fue mínima, limitándose a suscribir algunas enmiendas de las minorías católicas y a votar en el mismo sentido que ellas; a excepción de los artículos referentes al patrimonio artístico eclesiástico, en los que no intervino de ningún modo. Mantuvo, pues, el perfil bajo que había recomendado la estrategia parlamentaria de Vidal i Barraquer. Pero no ofrece dudas su rechazo del modelo de relaciones Iglesia-Estado que la ley establecía.

La oposición de García Gallego al texto del artículo 3, que simplemente establecía el principio de separación, sin prejuzgar la consideración jurídica de la Iglesia en el nuevo régimen ni el tipo de relaciones que en adelante mantendrían la Iglesia católica y el Estado, demostró que su horizonte seguía siendo la confesionalidad y no estaba dispuesto a aceptar de buen grado la pérdida de la protección estatal y la competencia en un plano de igualdad,

más que con otras religiones, con las ideologías laicas. Como mal menor, sin embargo, se mostró dispuesto a aceptar un modelo de separación que incluyese la protección de la Iglesia, o unas relaciones de mutua independencia tal y como la entendía la doctrina católica. Un modelo de relaciones incompatible con el principio de separación Iglesia-Estado liberal, basado en la neutralidad religiosa del poder civil.

Pese a compartir la mayoría de los presupuestos defendidos por las minorías católicas en relación con la separación Iglesia-Estado, además del sometimiento a las normas dadas por la jerarquía de cara al debate de la Ley de Confesiones, una cuestión fundamental le separaba de ellas y le acercaba a Basilio Álvarez y López-Dóriga: sus convicciones sinceramente democráticas y republicanas, que siempre defendió como perfectamente compatibles con su condición de católico y sacerdote. Esta dualidad abocó a García Gallego a desarrollar su labor parlamentaria marginado de todas las opciones políticas de la Cámara e ignorado por todas ellas.

El diputado radical Basilio Álvarez se había manifestado dentro y fuera del Parlamento a favor de la separación Iglesia-Estado y en contra de la negociación concordataria. Sin embargo, contradiciendo sus declaraciones anteriores, durante el debate del artículo 3 de la Constitución se sumó a las minorías católicas en el rechazo de que el principio de separación fuese recogido en la Constitución y apoyó enmiendas a favor de la confesionalidad y de la negociación concordataria. Pero se separó de ellas al abstenerse en la votación del artículo, en lugar de votar en contra. Durante el debate de la Ley de Confesiones, se mantuvo totalmente al margen: no intervino, no suscribió enmiendas y se abstuvo en todas las votaciones; tampoco se refirió a ella en los numerosos mítines en los que participó en los años 1932-1933.

La contradicción entre unas afirmaciones teóricas más laicistas, en consonancia con las defendidas por el Partido Radical, y el apoyo de iniciativas concretas más conservadoras, cercanas a las de las minorías católicas, o el recurso a la abstención en las cuestiones más espinosas será una constante en la actuación parlamentaria de Basilio Álvarez. La posición abstencionista ante el debate de la Ley de Confesiones pudo estar motivada por su obligación de someterse a la disciplina de su partido, la cual le impediría votar en contra de los artículos que la minoría radical apoyaba, pero él no. Sin embargo, esta explicación no sería válida para su abstención en la votación del artículo 3 de la Constitución, ya que durante los debates constitucionales su partido le había dado completa libertad de expresión y voto. En este caso

pudo deberse a que, en último término, la solidaridad sacerdotal se impuso a la coherencia ideológica, pero me inclino más a pensar que fue fruto en mayor medida de una estrategia tendente a evitar las sanciones canónicas que habrían acompañado un apoyo explícito del principio de separación Iglesia-Estado. La abstención será siempre la vía de escape que el sacerdote gallego utilizará cuando la dinámica parlamentaria le sitúe en una situación en que la lealtad a la Iglesia entre en conflicto con los planteamientos políticos defendidos por su partido. La actitud contradictoria de Basilio Álvarez, pues, parece derivar más de una estrategia destinada a evitar las sanciones canónicas que a un déficit de convicciones democráticas o a una sacralización de su función legisladora como la que caracterizó a los demás sacerdotes diputados. Aunque en el aspecto de la secularización de la actividad parlamentaria Basilio Álvarez sería el más cercano a López-Dóriga, éste último fue mucho más coherente con sus afirmaciones teóricas.

En resumen, si por un lado Basilio Álvarez parece haber superado el ideal de la confesionalidad, por otro se manifestó partidario de su mantenimiento y, en último término, se inhibió de manifestarse sobre la cuestión. No podemos establecer si sus contradicciones estuvieron motivadas por la ubicación en un partido cuya política religiosa no compartía o por su pertenencia a una Iglesia de cuya apuesta por la confesionalidad discrepaba, pero de la que no quería verse excluido. En consecuencia, resulta imposible establecer cual era realmente su posición ante el principio de separación Iglesia-Estado y cual era el modelo de relaciones entre ambos poderes que defendía.

Mucho más clara, original y coherente fue la actitud del sacerdote Luis López-Dóriga, aunque tampoco estuvo exenta de contradicciones. Defendió sin reparos la separación Iglesia-Estado y la situación en un plano de igualdad de todas las confesiones religiosas, pero, aunque durante la campaña electoral se había manifestado a favor de una separación concordada, fue el único sacerdote diputado que no apoyó en el Congreso las iniciativas que se presentaron para que la Constitución recogiese explícitamente la negociación concordataria, si bien tampoco se opuso a ellas. Fue también el único de los sacerdotes diputados que votó a favor del artículo 3 de la Constitución manifestando además abiertamente que se identificaba con su contenido. En 1933, como consecuencia de su excomunión, se convirtió en involuntario protagonista del debate de la Ley de Confesiones, en el que, por lo demás, tuvo una participación marginal, aunque se implicó más que Basilio Álvarez. Votó a favor del artículo en que se establecía que las confesiones religiosas tendrían los derechos y deberes señalados en

la ley, de la limitación de su derecho de propiedad a lo necesario para el servicio religioso y de la catalogación del patrimonio artístico eclesiástico.

En las fechas en que se debatió la Ley de Confesiones López-Dóriga se hallaba incorporado a la minoría radical-socialista y, por tanto, sometido a su disciplina de voto, lo que significaba que su libertad de acción se había reducido en relación con el periodo del debate constitucional. Quizás esto explique su actitud abstencionista ante muchas de las cuestiones que se sometieron a debate, ya que dicha disciplina le impediría votar en contra de aquellos artículos que su minoría apoyaba. También pudo deberse al deseo de no significarse, ya que existe constancia de que, tras su excomunión, realizó gestiones ante el nuncio para lograr una reversión de la sanción. Sin embargo, esta última hipótesis se vería desmentida por su apoyo a medidas tan inaceptables para la Iglesia como la limitación de su derecho de propiedad.

Así pues, en el caso de López-Dóriga se puede establecer claramente la superación del ideal de la confesionalidad y la asunción del principio de separación Iglesia-Estado concebida como neutralidad del poder civil ante el hecho religioso, lo que implicaba la equiparación de la Iglesia católica al resto de las confesiones religiosas. No está tan claro, sin embargo, hasta que punto se identificaba con el modelo de relaciones Iglesia-Estado diseñado en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Es probable que hubiese preferido que dicha separación fuese fruto de una negociación con la Santa Sede, pero no tuvo inconveniente en aceptar que el Estado la llevase a cabo de forma unilateral. Asimismo, se mostró partidario de la limitación del derecho de propiedad de la Iglesia, lo que implicaba el reconocimiento al Estado de atribuciones para intervenir en su organización económica, quizás porque, como una parte del clero francés de principios de siglo, pensaba que una Iglesia más pobre sería también más libre y evangélica. Pero carecemos de datos para establecer su posición ante otros aspectos de la Ley de Confesiones. En resumen, claro apoyo del principio de separación Iglesia-Estado tal como quedó expresado en la Constitución y parcial aceptación del modelo de relaciones establecido por la Ley de Confesiones, más claro en lo referente al régimen de bienes y a la protección del tesoro artístico.

Pero López-Dóriga no sólo se situó abiertamente en una posición antagónica al resto de los sacerdotes diputados y a la señalada por la jerarquía eclesiástica en lo referente a las relaciones Iglesia-Estado, sino que defendió sus planteamientos con argumentos muy diferentes a los de aquellos. Este antagonismo parece tener su origen en su diferente percepción de la realidad española, del papel que correspondía a la Iglesia en la sociedad y de cual era su función como diputado. Basó su argumentación en principios profundamente

democráticos: la libertad de conciencia y la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley; y situó en un plano de igualdad ideológica a católicos y no creyentes, poniendo el dedo en la llaga de la auténtica división de la sociedad española, que no era tanto la existencia de otras confesiones religiosas sino la de un número creciente de ciudadanos que no profesaban ninguna religión. Pero había una discrepancia más profunda: mientras que los clérigos presentes en el Parlamento se veían a sí mismos como sacerdotes diputados, es decir, con la función primordial de defender los intereses de la Iglesia, que la mayoría de ellos identificaban con los intereses de la nación; el deán granadino se consideraba un diputado sacerdote, cuya función era legislar en primer lugar en beneficio del conjunto de la sociedad, relegando a un segundo plano su condición sacerdotal. Como tal actuó en el Parlamento, poniendo de manifiesto su plena interiorización de los valores democráticos y su propósito de llevar la aplicación de tales principios hasta sus últimas consecuencias.

La Iglesia no permitió que la disensión de López-Dóriga quedase impune. Su voto a favor de la separación Iglesia-Estado provocó su suspensión “a divinis” y su negativa a retractarse la excomunió³¹⁸. La justificación de su posición ante la jerarquía eclesiástica en base a la doctrina católica de la tesis y la hipótesis, tan diferente del lenguaje jurídico-político que utilizaba en la Cámara para dirigirse a los diputados, hay que enmarcarlo dentro de los intentos de López-Dóriga por conseguir que le fuese levantada la excomunió; y pone de relieve lo sumamente difícil que resultaba mantenerse dentro de los estrechos límites que marcaba la ortodoxia de su tiempo a quienes como él tenían un concepto de la Iglesia y del modo en que ésta debía insertarse en la sociedad tan diferente del de la jerarquía. Sus argumentos no lograron convencer a la Santa Sede y la excomunió no le fue retirada.

En conclusión, de los sacerdotes analizados en este capítulo, sólo Luis López-Dóriga se manifestó abiertamente a favor de la separación Iglesia-Estado tal como aparecía recogida en la Constitución de la República. En el caso de Gómez Piñán se da una clara defensa de la

³¹⁸ La jerarquía eclesiástica había querido evitar que el decreto de excomunió coincidiese con el debate de la Ley de Confesiones para no alimentar el anticlericalismo de la Cámara en el transcurso del debate de una ley crucial para la Iglesia. De hecho el documento había llegado a manos del vicario capitular de Granada el 8 de febrero, en plena discusión sobre la totalidad del proyecto, pero no se le había comunicado al interesado. Finalmente, en vista de que el debate se alargaba, a finales de mes fue publicado en el Boletín Oficial del Arzobispado de Granada y se comunicó la sanción al sacerdote por mediación del obispo de Madrid-Alcalá. Carta de Pacelli, a Tedeschini, 15/01/1933, y cartas del vicario capitular de Granada al nuncio, 8/02/1933 y 26/02/1933, en ASV, NM 916, ff. 491r, 489rv y 495rv, respectivamente.

separación como principio, pero no está tan claro si se identificaba con el modo en que fue recogido en la Constitución. En el caso de Basilio Álvarez nos encontramos con una actitud ambigua que no permite establecer si en la práctica estaba dispuesto a aceptar la separación de poderes, aunque sí queda claro que no se identificaba con el modo en que quedó establecida en la Constitución. Luis Carreras y Romero Otazo estaban dispuestos a aceptar la separación y la competencia de la Iglesia en un plano de igualdad con las demás confesiones religiosas, pero sobre la base de un reconocimiento jurídico de la Iglesia católica como Corporación de Derecho Público y preferentemente de forma concordada. Gómez Rojí, partiendo del ideal de la confesionalidad, se mostró dispuesto a aceptar una separación concordada y con reconocimiento de la Iglesia como Corporación de Derecho Público, sólo en última instancia y como mal menor. Y, por último, Pildain, Molina Nieto, Guallar y García Gallego pusieron de manifiesto su negativa a renunciar al modelo confesional. En el caso de Lauro Fernández hay que suponer que se situaría con este último grupo o con Gómez Rojí.

En lo que respecta al régimen de relaciones Iglesia-Estado diseñado por la Ley de Confesiones y Congregaciones López-Dóriga fue de nuevo el único que manifestó abiertamente su apoyo, aunque sólo parcial, al texto. Basilio Álvarez no se manifestó en ningún sentido. Y el resto rechazó claramente el texto.

4- El mundo católico ante el nuevo régimen jurídico de la Iglesia

4.1 La posición oficial de la Iglesia

El 14 de octubre Tedeschini³¹⁹ informó a la Santa Sede de la aprobación de los artículos 3 y 26 de la Constitución sin hacer valoraciones sobre su contenido, limitándose a dar cuenta del texto y del voto favorable de Luis López-Dóriga al primero de ellos. El episcopado español, en su contestación del 18 de octubre al telegrama de condolencia enviado por el papa tras la aprobación de los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia, fue más explícito. Entre los *“graves y numerosos”* daños que en la Constitución se habían infligido a la Iglesia, los obispos incluían, en primer lugar, *“la separación completa y radical entre la Iglesia y el*

³¹⁹ ASV, NM 917, f.343-344r.

Estado”, establecida “*sin tener para nada en cuenta la gran fuerza social de la Religión católica con evidente injusticia equiparada a las demás confesiones*”. Esta equiparación, que en otros países podía ser admisible debido a “*la pujanza de las diversas confesiones*”, en España, donde apenas existían adeptos a otras Iglesias, sólo podía ser entendida, a juicio de los obispos, como fruto “*de un sectarismo pernicioso*”. La “*proclamación del ateísmo oficial con todos sus horrores y daños*”, en suma, había causado a los representantes de la Iglesia católica española una “*profunda amargura*”³²⁰.

Entre el mensaje anterior y la pastoral colectiva de diciembre los obispos publicaron numerosos documentos a título individual. En todos se aludía de manera más o menos precisa a los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia, pero pocos abordaron en concreto la cuestión de la separación Iglesia-Estado. El primero que lo hizo fue el obispo de Orense, Florencio Cerviño, el 26 de octubre, quien deploró la apostasía oficial del Estado, con la cual “*quedará ahogado, constitucionalmente suprimido, muerto, nuestro pasado religioso*” y pintó con tenebrosos tintes el futuro de una España sin Dios³²¹. El siguiente fue el obispo de Tarazona y futuro primado, Gomá, quien, ante el “*ateísmo del Estado*” sancionado por el artículo 3 de la Constitución, recordó a los fieles que según la doctrina católica el Estado “*no podía ser ateo*”, estando obligado a profesar la religión verdadera; y frente a la subordinación de la Iglesia al Estado, legitimada en el párrafo primero del artículo 26, la supremacía del poder espiritual sobre el político³²². El obispo de Vich, Perelló y Pou, en un documento publicado a principios de noviembre, se lamentó amargamente de que “*el nombre dulcísimo de Jesús*” no apareciese “*ni una sola vez en la Constitución*” y “*Jesucristo, Rey de cielos y tierra*”, fuese “*equiparado oficialmente en España a los corrompidos Lutero y Mahoma*”³²³. Y, por último, el obispo de Málaga, Manuel González García, publicó dos documentos, uno a finales de noviembre en el que protestó por la “*expulsión de Dios del Estado español*”; y otro en el mes de diciembre en el que instó a sus fieles a hacer lo mismo, “*por todos los medios*

³²⁰ Mensaje del Episcopado español al Papa, 18/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 479-483. El telegrama del papa, de fecha 16 de octubre, no aludía a ningún artículo concreto de la Constitución.

³²¹ “A Nuestros Venerables Párrocos, Sacerdotes y fieles católicos orensanos”, 26/10/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 319.

³²² “Instrucción pastoral.- Algo sobre el artículo 24 de la nueva Constitución”, 31/10/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 321.

³²³ “Alocución pastoral sobre el Mensaje Pontificio a los fieles españoles”, 8/11/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 312.

lícitos”, contra la ruptura de los pactos concordatarios y los daños a la Iglesia sancionados por la Constitución, entre ellos, la expulsión “*de la vida oficial y pública, por el ateísmo del Estado*”³²⁴.

En cuanto a la pastoral colectiva del episcopado³²⁵ de diciembre de 1931, cuya redacción le fue encargada a Luis Carreras por Vidal i Barraquer, los obispos aseguraban que la Iglesia no se hubiese opuesto a negociar una “*modificación del statu quo tradicional para atemperarlo al cambio político*” y se lamentaban de que se hubiese optado por resolver la cuestión de forma unilateral, en vez de recurrir al “*diálogo fecundo y comprensivo*”. Entendían los prelados que la separación no implicaba que el Estado y la Iglesia no pudiesen mantener “*relaciones amistosas*” ni tenía por qué impedir que se respetasen “*los sagrados derechos*” de ésta. Sin embargo, se había elegido un modelo de separación “*violenta e injusta*” que sancionaba el “*absoluto laicismo del Estado*”, cometiendo “*el grave y funesto error de excluir a la Iglesia de la vida pública y activa de la nación*” con “*daño manifiesto de la elevación espiritual de las costumbres y de las instituciones públicas*”; y lesionando “*deberes fundamentales*”, porque “*las sociedades humanas*” no podían comportarse “*como si Dios no existiera, o desatender a la Religión, como si ésta fuere un cuerpo extraño a ellas o cosa inútil y nociva*”. Pero además, una vez establecida la separación, en lugar de “*reconocer a la Iglesia su plena independencia*”, como era lógico esperar, dejándola “*gozar en paz de la libertad y del derecho común*” como a cualquier otra “*asociación ordenada a un fin justo y honesto*”, se la colocaba “*injustamente bajo la dominación del poder civil*”. Ante tal injusticia y desconocimiento “*de los derechos esenciales de la Iglesia*”, la cual tenía “*derecho a ser respetada*” por el Estado “*en su misión propia, y a ser reconocida como la primera e incomparable institución moral y civilizadora de España*”, los prelados no podían “*dejar de lamentarse y protestar*”.

La Santa Sede, por su parte, ante las declaraciones de Fernando de los Ríos de que el Gobierno de la República daba por caducado el Concordato y los cambios radicales que habían

³²⁴ “Carta Pastoral de nuestro Rvmo. Prelado”, 25/11/1931, y “Ante la persecución”, diciembre 1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 330 y 332, respectivamente.

³²⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, apéndice 7, pp. 674-675 y 680. Pese a todo, el nuncio y Vidal i Barraquer instaron a la Santa Sede a mantener e intensificar las relaciones entre la Iglesia y el Gobierno de la República, para lo cual consideraban de suma importancia contar con un embajador ante el Vaticano. En consecuencia, se mostraron partidarios de que la Santa Sede concediese el placet a Luis de Zulueta. Asimismo, enviaron a Roma a los sacerdotes Carreras y Vilaplana para que pusiesen al tanto de la situación española de forma pormenorizada a los altos cargos de la curia. FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp.304-305; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 235.

sufrido las instituciones del Estado español tras la aprobación de los artículos religiosos, decidió también considerarlo decaído³²⁶.

La prensa católica manifestó asimismo su rotundo rechazo, no sólo del modelo de separación que se establecía en la Constitución, sino del propio principio. Así, *Diario Montañés*³²⁷ manifestó que la mera aprobación del artículo 3 daba ya un carácter “*antirreligioso*” a la Constitución; y reprochó a quienes siendo católicos lo habían apoyado que no hubiesen tenido en cuenta que a cambio de “*conquistar teóricas libertades que nadie ve ni son capaces ellos de practicar*” habían contribuido a hacer “*desaparecer la más sagrada de las libertades, que era la libertad de un pueblo entero a practicar pública y oficialmente la religión que recibió de sus mayores*”.

En la misma línea, el canónigo Pedro Riaño³²⁸ afirmó en el diario burgalés *El Castellano*³²⁹ que el Estado, “*como todos los seres creados*”, debía “*dependen del Creador y manifestarle su dependencia y sumisión*”, en consecuencia, no podía “*ser laico*”. Y calificó la equiparación de la Iglesia católica con las demás confesiones religiosas de “*absurdo, intolerable, un timo al entendimiento, a la conciencia, al progreso, a la patria y al honor*”, porque no se podía igualar “*una religión verdadera*” con “*otra falsa*”. Igualmente inadmisibles resultaban para el canónigo burgalés que la Iglesia fuese considerada “*como una asociación cualquiera*” o que fuese regulada su relación con el Estado por medio de una ley especial. El Estado no tenía ningún derecho a legislar sobre la Iglesia porque ésta era “*directamente obra de Dios*”, mientras que “*la sociedad civil*” lo era “*de los hombres*”; porque “*la Iglesia católica es una sociedad perfecta espiritual, y la sociedad civil es una sociedad perfecta material*”.

Tras la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones el 17 de mayo de 1933, la respuesta del mundo católico fue aún más contundente. Pío XI, en su encíclica *Dilectísima*

³²⁶ Carta de Pacelli a Tedeschini, 3/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 634.

³²⁷ *Diario Montañés*, Santander, 14/10/1931.

³²⁸ Pedro Riaño Campos (1890-1972), canónigo de la catedral de Burgos. Licenciado en Derecho canónico por la Universidad Gregoriana. Destacó como orador, escritor ascético y publicista. CÁRCEL ORTÍ, V. *Diccionario de sacerdotes diocesanos españoles del siglo XX*, BAC, Madrid, 2006, p. 950.

³²⁹ *El Castellano*, Burgos, 16/10/1931.

*Nobis*³³⁰, publicada el 3 de junio de 1933, afirmó que constituía “una nueva y grave ofensa no solamente a la religión y a la Iglesia, sino también a los proclamados principios de la libertad civil”. Entre sus aspectos más negativos, el papa señalaba el sometimiento de la Iglesia “al examen del poder civil para el cumplimiento de su divina misión” y “el desprecio a la autoridad del Romano Pontífice”. Tras calificar de “impía” y “absurda la pretensión de querer excluir de la vida pública a Dios” en cualquier circunstancia, y “especialmente en una Nación que es católica en casi su totalidad” como España, añadía:

“Los nuevos legisladores españoles [...] han adoptado una forma de separación hostil a la fe que profesa la inmensa mayoría de los ciudadanos, separación tanto más penosa e injusta, cuanto que se decreta en nombre de la libertad y se hace llegar hasta la negación del derecho común y de aquella misma libertad, que se promete y se asegura a todos indistintamente. De ese modo se ha querido sujetar a la Iglesia y a sus ministros a medidas de excepción que tienden a ponerla a merced del poder civil”

Esta separación hostil no podía achacarse, decía el papa, a la actitud de la Iglesia, ya que ésta no abrigaba “sentimientos de aversión contra la nueva forma de gobierno o contra otras innovaciones, puramente políticas” que habían tenido lugar en España. Y daba a entender que podría haberse llevado a cabo una separación amistosa al afirmar que la Iglesia no tenía “dificultad en avenirse con las diversas instituciones civiles”, como probaban los diversos “Concordatos y Acuerdos” firmados tras la Primera Guerra Mundial, adaptándose “a las nuevas condiciones de los tiempos”, con regímenes republicanos y democráticos.

En cuanto a la nacionalización de los bienes de la Iglesia, se trataba de una medida que exceptuaba a la Iglesia del reconocimiento, garantía y tutela constitucional del derecho de “todos los ciudadanos” a la propiedad, al despojarla “con patente injusticia de todos sus bienes”, despreciando “la voluntad de los donantes” y los “derechos antiquísimos y fundados sobre indiscutibles títulos jurídicos” de la Iglesia, y sin tener “en cuenta el fin espiritual y santo al que estaban dedicados esos bienes”. Además, se le imponía la obligación de tributar por esos “bienes que le han sido quitados violentamente”, haciéndole “imposible” incluso “el uso precario” de ellos, ya que, “despojada de todo, privada de todo subsidio” y “coartada en todas sus actividades”, no tendría medios para hacer frente a esa carga tributaria. Incluso el

³³⁰ www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis_sp.ht

limitado derecho de propiedad que le reconocía la ley quedaba prácticamente anulado, al permitírsele conservar únicamente lo necesario para el servicio religioso; al tiempo que erigía al *“Estado laico en juez absoluto de cuanto necesita para las funciones meramente espirituales”*, siendo de temer *“que tal juicio estará en consonancia con el laicismo que intentan la ley y sus autores”*. Y, por último, se atribuía al Estado en exclusiva el derecho a disponer de los bienes arrebatados a la Iglesia *“para otros fines, sin limitación alguna de objetos sagrados”*, eximiéndole además de la obligación de compensarla por ello.

Por estos y otros motivos, Pío XI reprobaba y condenaba la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas y declaraba *“que esta no podrá nunca ser invocada contra los derechos imprescriptibles de la Iglesia”*.

En opinión de Álvarez Tardío³³¹, al desaprobar todo tipo de separación Iglesia-Estado y basar en *“la teoría cristiana del origen divino del poder, las razones por las que la ley de confesiones minaba la autoridad y legitimidad del Gobierno republicano”*, el papa hizo un *“alarde de la intransigencia doctrinal”* propia *“del catolicismo ultramontano”*. Sin embargo, Pío XI, no podía hacer otra cosa, puesto que esa era la doctrina de Iglesia en ese momento. Por lo demás, los reproches que se hacían en la encíclica a los aspectos concretos de la ley coincidían en su mayoría con los esgrimidos por Anguera de Sojo y Carreras en su informe jurídico y por las minorías católicas, e incluso los republicanos conservadores, en el Parlamento. Y, a diferencia de lo que ocurrió tras la aprobación de las leyes de separación portuguesa y francesa, el repudio de la Ley de Confesiones no conllevó una ruptura de relaciones entre la Santa Sede y el Estado español. Probablemente porque los gobernantes republicanos habían optado por no incluir en ella el principal motivo por el que Roma había tomado esa decisión en ambos casos: el desconocimiento de la jerarquía eclesiástica.

Pocas semanas antes de la aprobación de la Ley de Confesiones la Santa Sede había tomado ya una medida reveladora de que en Roma la estrategia posibilista se consideraba fracasada y se apostaba por una oposición más enérgica del episcopado frente a la legislación republicana que afectaba a la Iglesia; y ponía en evidencia también la creciente influencia de los sectores integristas en los medios vaticanos³³². Se trataba del nombramiento de Isidro Gomá como arzobispo de Toledo, sin consulta previa al Gobierno, como se había hecho hasta

³³¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *“La revolución de las conciencias...”*, pp. 69-70.

³³² ÁLVAREZ TARDÍO, M. *“La revolución de las conciencias...”*, pp. 69-70; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 810.

entonces. Se trataba de un prelado más cercano al cardenal Segura que al arzobispo de Tarragona, de cuya línea de actuación se había mantenido al margen, y que había mostrado desde el primer momento *“una cierta actitud intransigente”* hacia la República. De hecho, el antiguo arzobispo de Toledo influyó decisivamente en la elección de Gomá como su sucesor, quizás, como señala Miguel Ángel Dionisio³³³, porque pensó que a través de él podría seguir dirigiendo la Iglesia española, convencido de que ambos compartían la misma visión sobre cuál debía ser la actitud de la jerarquía eclesiástica ante el régimen republicano. Sin embargo, se equivocó, y pronto quedó claro que Gomá tenía ideas propias. El nombramiento venía gestándose desde noviembre de 1932 y contó con la aprobación del nuncio Tedeschini³³⁴.

El nombramiento de Gomá, cuyas relaciones con Vidal i Barraquer nunca habían sido buenas, reavivó el antiguo enfrentamiento entre Tarragona y Toledo en relación con la primacía de la Iglesia. Gomá reivindicó la dirección de la Iglesia española que tradicionalmente había detentado el arzobispo de Toledo; pero Vidal i Barraquer, que había venido desempeñando ese papel desde la expulsión del cardenal Segura, se resistió a cederlo. La pugna entre los dos prelados se mantendrá hasta la guerra civil y contribuirá a ahondar la división del episcopado. En la práctica, el arzobispo de Tarragona seguirá ejerciendo como primado y presidente de las conferencias de metropolitanos hasta diciembre de 1935, lo que determinó que, al margen de las declaraciones, en la práctica la actitud de la jerarquía ante la aplicación de la Ley de Confesiones siguiera siendo moderada³³⁵.

A diferencia de lo que ocurrió tras la aprobación de los artículos religiosos de la Constitución, ahora no se logrará una *“unidad de acción entre la jerarquía y el nuncio”*; ni siquiera entre la misma jerarquía, ya que Gomá se desmarcará de la pastoral colectiva publicando una a título individual a mediados de julio³³⁶.

A principios de marzo de 1933, *“visto el sesgo que lleva la discusión parlamentaria”*, el cardenal Ilundain recomendó a Vidal i Barraquer que comenzase a preparar el documento

³³³ DIONISIO VIVAS, M. A. *Isidro Gomá...*, pp. 70-73.

³³⁴ Carta de Pacelli a Tedeschini, 21/12/1932, y carta de Tedeschini a Pacelli, 30/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 860-861. El otro candidato a la sede toledana era el obispo de Calahorra, Fidel García.

³³⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 811. Un análisis pormenorizado de este enfrentamiento por la primacía en DIONISIO VIVAS, M. A. *Isidro Gomá...*, pp. 119-179.

³³⁶ VERDOY, A. *“Una República sin religiosos...”*, p. 382; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *“La revolución de las conciencias...”*, p. 70.

colectivo³³⁷. El texto, elaborado por el sacerdote Luis Carreras³³⁸ bajo la dirección del cardenal de Tarragona, reproducía muchos puntos de los análisis jurídicos realizados por el sacerdote y el jurista Anguera de Sojo. El contenido del documento fue del agrado de la mayoría de los prelados, aunque alguno, como el arzobispo de Burgos, hubiese preferido un *“final un poco más fuerte”*, dado que *“muchos se quejan de nuestra mansedumbre”*³³⁹.

La pastoral de los obispos españoles, en opinión de Álvarez Tardío³⁴⁰, se caracterizó por su *“tono durísimo aunque respetuoso”* y en ella denunciaron los prelados *“la indefensión jurídica”* en que dejaba la ley a *“la Iglesia y los católicos españoles”*. Una indefensión que derivaba, según los prelados, de la forma *“perversa”* en que el Estado entendía los derechos y deberes que le correspondían y *“el mal uso”* que de ellos hacía, *“en aras de su exclusividad sobre las personas y su fuero interno”*³⁴¹.

El documento está datado el 25 de mayo de 1933³⁴², pero no fue publicado hasta principios de junio. El él se afirmaba que la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas sometía a la Iglesia a una condición legal *“notoriamente injusta”*, se separaba *“del derecho contemporáneo”* y de la propia Constitución de la República, era *“injusta y agresiva en sus preceptos”* y *“perturbadora en sus consecuencias aun para el buen régimen del Estado”*.

Por lo que respecta al Título II, aunque en él se reconocía *“la personalidad jurídica de la Iglesia”* y *“su libertad de régimen interno”*, en su *“afán de reducir a su mínima expresión el Derecho Canónico”*, que ningún Estado desconocía, se obviaba *“la existencia del Supremo Pontificado como cabeza jerárquica de la Iglesia”* y se establecían *“intromisiones de todo punto indebidas e inadmisibles”* que anulaban dicho reconocimiento. Entre estas intromisiones los

³³⁷ Carta de Ilundain a Vidal i Barraquer, 2/03/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 689-690.

³³⁸ El nuncio Tedeschini quiso premiar los servicios del sacerdote catalán durante estos años mediante la concesión de *“alguna distinción o condecoración pontificia”*. Carta de Vidal i Barraquer a Irurita, 26/06/1933 y apéndice 12, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 871 y 1080, respectivamente.

³³⁹ Carta de Manuel Castro Alonso a Vidal i Barraquer, 15/05/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 749-750.

³⁴⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *“La revolución de las conciencias...”*, pp. 69-70.

³⁴¹ VERDOY, A. *“Una República sin religiosos...”*, p. 386.

³⁴² *“Declaración del Episcopado con motivo de la Ley de Confesiones y congregaciones religiosas”*, 25/05/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 12, pp. 1080-1099.

prelados destacaban las siguientes: la exigencia de dar a conocer al Gobierno con anterioridad *“toda alteración en las demarcaciones territoriales de la Iglesia”*, la imposición de que fuesen españoles *“todos los ministros, administradores y titulares de cargos y funciones eclesiásticas”* y, sobre todo, el derecho que se arrogaba el Estado a vetar a cualquiera de los anteriores *“cuando su nombramiento recaiga en persona que pueda ser peligrosa para el orden o seguridad del mismo”*. Estas tres imposiciones constituían una limitación de *“la autonomía jurisdiccional de la Iglesia”* que carecía de precedentes en los regímenes de separación Iglesia-Estado y sólo podrían ser admisibles como resultado de una negociación concordataria. El *“abusivo y anormal”* derecho a veto del Estado convertía en *“ilusorio”* el derecho de la Iglesia a nombrar libremente a sus ministros, que la propia ley reconocía, al anular dos condiciones inherentes a él: el *“libre acceso”* y la *“segura permanencia en su función”*. Tal y como estaba planteado en la ley ese derecho de veto, los ministros de la Iglesia quedaban al arbitrio de cualquier información tendenciosa, *“fuera de todo amparo legal y de un procedimiento jurídico de defensa”*.

Más amplia aún es la referencia que se hace en el documento al Título III. Afirmaban los prelados que *“los bienes materiales”*, aun siendo *“secundarios”*, resultaban *“necesarios para la libre y digna sustentación del culto y de sus ministros y para la conservación de su legítimo patrimonio”*. En consecuencia, su apropiación por parte del Estado, además de ser ilegítima, era vista como un *“sacrilegio”* por los católicos. De *“injustas e inmotivadas”* calificaban las *“restricciones”* que se imponían *“a la capacidad legal adquisitiva”* de la Iglesia y *“a la libre disposición de los bienes”* de su propiedad privada; y de *“abusivo”* que el Estado se erigiese *“en árbitro y regulador de cuanto sea necesario al normal servicio de la Iglesia española”*. Agravado todo ello por la imposición de un *“sistema de régimen patrimonial”* vejatorio e injusto que sancionaba el *“dominio”* del Estado sobre *“todo el actual patrimonio de la Iglesia al servicio del culto o de sus ministros”*; le autorizaba *“a determinar qué cosas y derechos del actual patrimonio eclesiástico deban ser consideradas bienes de propiedad privada de la Iglesia”* y cuales le podían ser cedidos o sólo le correspondía su usufructo; le permitía disponer de ellos *“para otros fines que los derivados de su destino y naturaleza”* por motivos de *“necesidad pública”* y sin garantizar una compensación a la Iglesia; e imponía tributos sobre los edificios no destinados al culto. Todo ello, además de ser *“injusto, humillante y abusivo”*, anulaba o restringía *“el reconocimiento de la personalidad jurídica de las confesiones en su régimen interno”* que la misma ley sancionaba en el Título II. En cuanto al caso concreto de los bienes incluidos en el patrimonio artístico nacional, puesto que la Iglesia había demostrado ser más diligente en su cuidado y conservación que el propio Estado, no sólo era innecesario e injusto,

sino también perjudicial desposeerla “*de su legítima y plena propiedad*”. Iglesia y Estado compartían “*un mismo interés civilizador*”, siendo factible, en consecuencia, “*el diálogo y la concordia para alcanzar un fin nobilísimo, que lo sería también en sus medios, si no lesionase los derechos y no ofendiese los méritos*” de la Iglesia. La Iglesia católica, en conclusión, había sido tratada en esta cuestión “*como un departamento administrativo del Estado*” y se la había sometido a “*una verdadera confiscación de su dominio patrimonial, prohibido en todo caso por la Constitución misma*”.

La pastoral del nuevo arzobispo de Toledo Isidro Gomá, *Horas Graves*, publicada a mediados del mes de julio, en opinión de Álvarez Tardío, reproducía las críticas contenidas en la encíclica de Pío XI *Dilectísima Nobis*, pero utilizando un estilo “*extraordinariamente provocativo*” y haciendo gala de una “*intransigencia doctrinal*” mucho mayor que el documento colectivo del episcopado³⁴³. Miguel Ángel Dionisio³⁴⁴, sin embargo, considera que, en esencia, Gomá no hizo más que reproducir la doctrina de la Iglesia sobre las relaciones Iglesia-Estado, que, además, era compartida por el conjunto del episcopado español. Y esta se resumía en que, si el país era católico, el Estado debía serlo también oficialmente, reconocer a la Iglesia católica todos los derechos que le correspondían y resolver amistosamente los conflictos que surgieran entre ambos poderes. La separación Iglesia-Estado era un mal que sólo podía ser tolerado si no había otra opción.

Para Gomá³⁴⁵ la declaración del laicismo del Estado equivalía a la expulsión de Dios de la sociedad española, representaba la destrucción del “*armazón secular que era soporte y factor social de la vida cristiana en nuestra patria*” poniéndola así “*en trance de morir*”, porque era Dios quien hacía grandes a los pueblos, inculcaba “*la conciencia del deber*” y de “*la justicia*”, “*la paz y la concordia*”, convirtiendo a los hombres en “*mejores ciudadanos*”. Sin el temor a la sanción divina imperaría el egoísmo y sería imposible “*ordenar las conciencias*” ni “*la actividad pública en el sentido del bien*”. La sociedad caminaría hacia la ruina moral, que estaba en el origen de la ruina material de los pueblos: se produciría “*la explosión de las concupiscencias y de la inmoralidad pública*”; la “*caridad*”, la “*confianza*” y la “*armonía de clases*” serían sustituidas por una enconada “*lucha de clases*”, por la injusticia y la falta de escrúpulos. La

³⁴³ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 264

³⁴⁴ DIONISIO VIVAS, M. A. *Isidro Gomá...*, pp. 9-10. Un análisis del pensamiento de Gomá en las pp. 7-18.

³⁴⁵ Pastoral “Horas graves”, 12/07/1933, reproducida en GRANADOS, A. *El cardenal Gomá. Primado de España*, Espasa Calpe, Madrid, 1969, apéndice 1, pp. 277-305.

situación que se había creado a la Iglesia española se veía agravada por la rapidez con que se había llevado a cabo *“la subversión legal de nuestras creencias y de nuestra legítima posición social”*, pasando *“de una situación de privilegio y de respeto”* a otra *“de inferioridad civil y social”*, en la que el Estado se arrogaba el derecho de legislar sobre cuestiones de exclusiva competencia eclesiástica.

Las causas que habían llevado a esta situación eran de dos tipos: externas e internas. Entre las primeras estaba la *“influencia social”* de *“los espíritus malignos”*, uno de cuyos instrumentos sería la masonería³⁴⁶; el *“intelectualismo descarriado e incomprensivo”*; la Reforma protestante como origen de la separación de la Iglesia y el Estado; y la aplicación de los principios de la ciencia atea a la política, que estaba en el origen del laicismo y el socialismo. Por lo que respecta a las causas internas señala, en primer lugar, *“la falta de convicciones religiosas en la gran masa del pueblo cristiano”*, así como *“la desidia”*, los errores, las *“debilidades”* y *“omisiones”* de los católicos.

Negaba que la Iglesia pudiese ser considerada *“rival del Estado”* ni constituir un peligro para él, puesto que se movía en una órbita diferente a la de aquél. Pero el Estado no podía arrogarse *“una soberanía absoluta en todos los órdenes de la vida”*, porque junto a *“la sociedad civil”* existía *“la sociedad religiosa”*, que tenía una *“autoridad, independiente, en su género, de la autoridad civil”*. La colaboración y entendimiento de los dos poderes, *“temporal y espiritual”*, era imprescindible *“para el bienestar de un pueblo”*. Y más aún en España, donde religión y patria era inseparables, porque el catolicismo *“ha sido como la fragua y el crisol en que se ha fundido el espíritu nacional”*. El laicismo, pues, constituía en nuestro país *“una mutilación vergonzosa e injusta de la sociedad”*.

En cuanto a la derecha católica, el hecho de que durante la campaña revisionista Gil Robles no reivindicase *“explícitamente”* la vuelta a la confesionalidad del Estado, limitándose a defender *“la libertad y dignidad de la Iglesia católica”*, induce a Álvarez Tardío a pensar que

³⁴⁶Sobre la influencia de la masonería en la política del primer bienio republicano, véase: CRUZ, J. I. *“La masonería y las políticas laicistas de la II República”*, en FERRER BENIMELI, J. A. (coord.) *La masonería en la España del siglo XX*. Vol. 2. Universidad de Castilla-La Mancha/Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española/Cortes de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 751-768; AYALA, J. A. *“Política y masonería en la II República: Ángel Rizo Bayona, Gran Maestro del G.O.E.”*, en FERRER BENIMELI, J. A. (coord.) *Masonería, política y sociedad*. Vol. 1. Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, 1989, pp. 107-122; SEGÚN-ALONSO, M. *“La influencia de la masonería madrileña en la política de la Segunda República Española (1931-1939)”*, en *REHMLAC: Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña* Vol. 6, 2 (Diciembre 2014-Abril 2015), pp. 94-115.

podría haber aceptado un modelo de separación Iglesia-Estado en el que aquella *“fuera reconocida y protegida de forma especial”*³⁴⁷. Sin embargo, desde mi punto de vista, resulta dudoso que un régimen donde se contemple la protección y reconocimiento especial de una confesión religiosa por parte del Estado pueda definirse como *“de separación”*, sino que sería más adecuado definirlo, como decía el sacerdote Gómez Piñán al hablar de la Corporación de Derecho Público, de una mera *“tendencia separatista”*. De todos modos, como el mismo Álvarez Tardío reconoce, cuando en el segundo bienio se planteó la reforma del artículo 26, pero respetando el principio de separación Iglesia-Estado, una parte de la derecha católica rechazó negociar nada que no fuese la vuelta a *“la confesionalidad del Estado”*³⁴⁸.

Coincidiendo con el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, el Grupo de la Democracia Cristiana, representante del catolicismo social más avanzado, publicó un documento³⁴⁹ de protesta por el contenido del proyecto. Entendían que el texto que se estaba debatiendo en las Cortes situaba a las confesiones religiosas, y especialmente a la católica en un plano inferior al resto de las asociaciones, exceptuándolas de la legislación común; conculcaba los derechos reconocidos a las minorías religiosas en los tratados internacionales y el mismo texto constitucional; y quebrantaba los *“derechos internacionales del hombre”*, que eran *“patrimonio de la conciencia jurídica universal”* y estaban por encima de *“las soberanías particulares de los Estados”*. Se lamentaba el Grupo de que no se hubiese tenido en cuenta el hecho objetivo de que la religión católica constituía un elemento esencial de la historia española y de que el Estado desconociese en el texto *“el fenómeno religioso”*. Pero incluso desde un punto de vista exclusivamente pragmático, al Estado le convenía amparar las creencias religiosas, porque la experiencia había demostrado que eran indispensables para hacer *“frente al desate de las fuerzas materiales y de la concupiscencia económica”*, ya que robustecían *“las fuerzas morales”*, hacían más eficaz la solidaridad y constituían un factor esencial de unidad social. En consecuencia, si el Estado no amparaba la religión como elemento integrador de *“la vida social”*, al menos no debía debilitarla. Para ello bastaría, a su juicio, con que la ley se basase en los principios de *“equidad”* e *“igualdad ante la*

³⁴⁷ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 200.

³⁴⁸ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 338.

³⁴⁹ ABC, Madrid, 29/03/1933. Estaba firmado por propagandistas sociales relevantes, como Maximiliano Arboleya, Juan Francisco Correas, Victoriano Flamarique o el dominico Gafo; por intelectuales de prestigio como Juan Zaragüeta, Alfredo Mendizábal o Severino Aznar; por políticos como Leopoldo Calvo Sotelo; y por el obispo Pla y Deniel.

ley". Y terminaban poniendo de manifiesto su esperanza en la buena disposición de los legisladores para evitar al país *"una prueba dolorosa"* y propiciar *"la paz de las conciencias"*.

Asimismo, tras la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, numerosos católicos presionaron al presidente de la República, el católico Alcalá-Zamora, para que no la ratificase y la devolviese a las Cortes, por medio de telegramas cursados por asociaciones de toda España³⁵⁰.

4.2 La visión del catolicismo liberal

Como ya vimos, la derecha republicana, representante del catolicismo liberal en el ámbito político había defendido la separación de la Iglesia y el Estado, pero rechazó el modelo de relaciones y el estatuto jurídico diseñado para las Iglesias en la Ley de Confesiones y Congregaciones.

Algunos católicos liberales a título individual pusieron de manifiesto ese mismo rechazo en los medios de comunicación. Uno de ellos fue el jurista José María Semprún Gurrea, quien publicó un artículo en la revista *Cruz y Raya*³⁵¹ en el que criticó las disposiciones de la ley relativas a los bienes de la Iglesia, fundamentalmente el artículo 11. Dicho artículo, a juicio de Semprún no podía enlazarse *"por ninguna parte con el artículo 26 de la Constitución"* y diseñaba para los bienes eclesiásticos una *"ordenación"* carente de toda lógica jurídica:

"bienes de «propiedad pública nacional», pero «para» la Iglesia; bienes que se dicen «para» la Iglesia, pero en cuya legítima dominación se siente ella con razón expoliada, por aquella primordial declaración que les define como «bienes de pública propiedad nacional»; bienes de los cuales ni el Estado ni la nación pueden servirse, como no sea agravando la vejación con que la Iglesia se siente ya amargamente herida; bienes de cuya cesión a la Iglesia no puede ésta hacer mérito, entendiéndolo, como entiende, que se la obsequia y sirve con lo que era suyo, aunque amenguada la plenitud del disfrute y perpetuamente amenazado éste"

³⁵⁰ ABC, Madrid, 28/05/1933.

³⁵¹ "La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas", *Cruz y Raya* 3, 15/06/1933, pp. 2 y 12-13.

Lo dispuesto en la ley para los bienes de la Iglesia, en suma, sólo podía ser fruto, en opinión de Semprún, de *“un lamentable complejo de nubilación mental y de manía persecutoria”*.

El sacerdote y miembro de la Comisión Jurídica Asesora Tomás Gómez Piñán también hizo público su rotundo rechazo del anteproyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas desde las páginas del diario *El Sol*³⁵². Por lo que se refiere al nuevo estatuto jurídico de la Iglesia contenido en el Título II, entendía que obviar la mención explícita de la Iglesia católica, refiriéndose a las confesiones religiosas en general, cuando en España no existía una pluralidad religiosa, constituía un falseamiento de la realidad social del país:

“Los legisladores españoles, más presuntuosos que sus colegas de Francia y Portugal, no han concedido a la Iglesia católica los honores de ser mencionada. Con olvido absoluto de la realidad nacional, y con la finalidad, no obstante, de liquidar un problema que sólo planteaba la Iglesia católica, se habla de «confesiones religiosas», dando por supuesto un cosmopolitismo confesional del que carecemos. Los constituyentes, olvidando que el español medio fluctúa entre la catolicidad o la apostasía o la indiferencia, no han querido privarse del lujo de aparecer ante el mundo civilizado legislando para un país de concepciones religiosas diversas”

Si realmente hubiesen existido en España varias confesiones religiosas en competencia con la Iglesia católica, el problema religioso, a juicio de Gómez Piñán, se hubiese resuelto en el siglo XIX. Pero en nuestro país no se dio *“la herejía de tipo teológico”*, sólo una *“herejía de tipo político”* que pretendía *“conciliar”* el catolicismo con los principios liberales de la Revolución francesa.

Sin embargo, el texto elaborado por la Comisión Jurídica Asesora, ansiando *“llevar al límite el principio de separación de la Iglesia y el Estado”*, había ignorado a la Iglesia católica *“como una realidad nacional”*, convirtiéndola en una *“«desahuciada» de la vida política de la nación”*. No había ocurrido así en otros países, donde la separación se había interpretado *“como un deslinde de campos, como una diferenciación de actividades, sin mutilaciones, sin*

³⁵²*El Sol*, Madrid, 25/02/1932.

embarazos para nadie”, como la “reintegración de cada poder a su propia esfera”; y no como “desahucio y menosprecio, ni olvido, ni persecución”.

Un *“honrado desconocimiento de la Iglesia católica”* por parte de los legisladores hubiese sido *“un punto de vista discutible, pero respetable”*. Pero el texto no reflejaba eso, ya que en él se contemplaban *“medidas de excepción”* expresamente dirigidas a ella, como: *“el derecho que se atribuye al Estado”* de *“declarar persona no grata a la propuesta para un cargo eclesiástico”*, que derivaba de una concepción regalista admisible *“dentro de un régimen concordatario”*, pero no en un sistema de auténtica y radical separación Iglesia-Estado; o la nacionalización de los bienes de la Iglesia y el derecho que el Estado se arrogaba de limitar su derecho adquisitivo, disposiciones incompatibles *“con los sanos principios de libertad y de respeto que han de regular las relaciones del Estado con las confesiones religiosas”*. Y concluía diciendo:

“Bien está que se procure la creación de un Estado fuerte, para lo cual, en el caso de España, era preciso reintegrar a la Iglesia a su función propia. Pero el Estado no se robustece privando de libertad de movimientos a un poder extraño, sino perfeccionando sus propios órganos. [...] La posición lógica sería libertar a los dos enfermos, Estado e Iglesia, de sus propias lacras.”

No hemos encontrado ninguna manifestación de Gómez Piñán en relación con el texto definitivo de la ley, pero, dado que en él se mantenían e incluso se hacían más visibles en algunos casos los mismos defectos que había criticado en el anteproyecto, es de suponer que le merecería el mismo rechazo.

En cuanto a los asesores del cardenal Vidal i Barraquer, Luis Carreras y Antonio Vilaplana, no hicieron manifestaciones públicas tras la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones. Ambos habían denunciado en su informe a la Santa Sede los perjuicios que había causado al catolicismo español su carácter de religión oficial y la protección del Estado y abogaron por renunciar a la defensa de la confesionalidad para centrar los esfuerzos en conseguir una separación concordada. Pero no impugnaron la tesis de la unidad católica, sino únicamente la imposibilidad de mantener el modelo tradicional de relaciones Iglesia-Estado en las nuevas circunstancias políticas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que al redactar su

informe actuaban como delegados de la jerarquía eclesiástica y resultaba impensable que, como tales, traspasasen los límites la ortodoxia, que seguía considerando la unidad católica como ideal, y más en un país mayoritariamente católico como España. Es posible pues que sus planteamientos personales fuesen más allá, sobre todo en el caso de Luis Carreras, pero no pasa de ser una hipótesis ateniéndonos a los datos con que contamos.

En el caso de Vilaplana no resulta posible establecer cual hubiese sido para él un modelo de separación aceptable, pero sí en el caso de Luis Carreras. Este último, plenamente identificado con la línea posibilista liderada por el arzobispo de Tarragona, parecía darse por satisfecho con que la Constitución recogiese algún tipo de reconocimiento específico de la Iglesia católica, ya fuese un reconocimiento jurídico como Corporación de Derecho Público o, al menos, un reconocimiento de su importancia social. El nuevo modelo de relaciones que se establecía en la Ley de Confesiones y Congregaciones incluía una serie de restricciones e injerencias del Estado en el funcionamiento interno de la Iglesia que resultaba inaceptable para Luis Carreras. Entendía que se trataba de una ley contraria a los principios de libertad y justicia, así como antijurídica desde el punto de vista del Derecho moderno: era irrespetuosa con las confesiones religiosas y no garantizaba su independencia y libertad, dejándolas excesivamente expuestas a los abusos y extralimitaciones del poder civil. Aceptaba que la Iglesia compitiese en plano de igualdad con el resto de las confesiones religiosas, es decir, que todas tuviesen los mismos derechos y deberes, pero, al igual que Gómez Piñán, consideraba que no hacer una mención específica de la Iglesia católica constituía un falseamiento de la realidad. El régimen de propiedad que la ley diseñaba para los bienes de la Iglesia lo consideraba también inaceptable y antijurídico desde el punto de vista del Derecho civil, anticonstitucional e impolítico. Aunque, en lo referente al patrimonio artístico eclesiástico su valoración era más positiva, mostrándose de acuerdo con que fuesen declarados inalienables e imprescriptibles los bienes eclesiásticos incluidos en el tesoro artístico y absteniéndose de proponer modificaciones a los artículos que trataban esta cuestión en sus análisis jurídicos.

Así pues, Carreras se mostró dispuesto a aceptar, no sabemos si por motivos ideológicos o pragmáticos, un modelo de separación Iglesia-Estado que incluyese algún tipo de reconocimiento de la importancia social de la Iglesia, realizado mediante negociación con la Santa Sede, y que la situase en un plano de igualdad con las demás confesiones religiosas en cuanto a derechos y deberes. Pero no el modelo diseñado por los gobernantes republicanos del primer bienio en la Ley de Confesiones y Congregaciones.

La particular visión del canonista Jaime Torrubiano Ripoll

Con anterioridad a la instauración del régimen republicano, Torrubiano³⁵³ había denunciado ya en libros y campañas de propaganda los perjuicios que había causado la vinculación de la Iglesia al poder político y defendido que la separación Iglesia-Estado no representaba *“la negación de ninguna tesis católica”*. Consideraba que el oficialismo religioso, en todo país y circunstancia había demostrado ser perjudicial para ambos poderes: para el Estado porque se había *“encanijado”* y para la Iglesia porque había perdido *“espiritualismo, sobrenaturalismo, independencia y eficacia”*. En su opinión, cuando una Iglesia se convertía en oficial estaba *“a dos pasos de ser una religión fingida, sobre la base del puro compromiso y de la rutina social”*. Además, entendía que los ministros de la religión debían confiar exclusivamente *“en la eficacia de Cristo en las almas, y no en la coacción de la ley civil”*. Por lo que respecta al caso concreto de la Iglesia católica española, opinaba, como Carreras y Vilaplana, que, como consecuencia de la protección oficial, los católicos se habían dormido *“en el sopor de una paz artificiosa”* que les impedía ver la realidad. Pero además, había provocado que la Iglesia dejase de ser *“la religión cristiana”* para convertirse en *“una burocracia dominadora”* reducida a *“un conjunto de ritos y fórmulas con que se considera cumplido el deber religioso, sin la necesaria reforma de la vida”*; y había contribuido a la extensión de la indiferencia religiosa y del odio a la religión católica en la sociedad española.

En consecuencia, a diferencia de la mayoría de los católicos españoles, Torrubiano no temía que la separación de la Iglesia y el Estado supusiese un obstáculo para la *“expansión de la vida espiritual del catolicismo”*. Muy por el contrario, consideraba que la experiencia de la Iglesia en otros países demostraba que el catolicismo *“crece más exuberante allí donde no hay imperialismo clerical y coacción oficial religiosa”*. Por este motivo, tras la instauración de la República, manifestó en la prensa y defendió durante la campaña electoral de junio de 1931 su opción por la separación Iglesia-Estado de forma clara y rotunda.

Pero además, elaboró un modelo de separación gradual Iglesia-Estado que influyó en las tesis defendidas por la Derecha Liberal Republicana, partido al que perteneció hasta las elecciones a Cortes Constituyentes, y en los intelectuales de la agrupación Al Servicio de la

³⁵³ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y Religión...*, pp., 99-100, 122, 126, 191 y 241; y *Política religiosa...*, pp. 11-13, 15, 19, 73-74, 126 y 128.

República³⁵⁴. El modelo de Torrubiano³⁵⁵ se basaba en la premisa de que era preciso ser prudente y realizar la separación de tal forma que no se pusiera en peligro el régimen republicano ni se lesionasen los derechos de los ciudadanos. Para garantizar ambas cosas había que renunciar a implantar la separación de forma inmediata y unilateral, y llevarla a cabo sin *“sed de venganza”* ni *“excesos de represión”*, tras una reforma de la Iglesia y de forma concordada. El concordato, a su entender, era *“la mejor manera de preparar el camino para llegar en pocos años a la sólida posibilidad política”* de una separación completa y definitiva sin posibilidad de que se produjese una *“reacción eficaz”* contra ella. Cuatro eran las razones que aconsejaban esta vía: en primer lugar, evitar *“estremecimientos”* y *“sacudidas violentas”* que podrían en peligro la estabilidad del régimen; en segundo, no perjudicar al *“clero infraepiscopal”* que tenía gran influencia en el pueblo y al que, por tanto, no convenía convertir en *“adversario irreconciliable de la República”*; en tercero, impedir que la Iglesia se considerara víctima de *“un gran ataque”*, provocando la reacción de *“todos los fanatismos”*; y, por último, porque *“las leyes y las instituciones jurídicas”* de la República debían ser *“legítima expresión de la norma jurídica salida del alma nacional”*.

Para evitar todos estos peligros, Torrubiano consideraba imprescindible realizar una labor de *“reforma eclesiástica”* previa a la separación, utilizando para ello el considerable poder que tenía el Estado para influir *“en materia eclesiástica sin invadir la jurisdicción de los prelados”* gracias a las prerrogativas que el Concordato había concedido a la Monarquía y que, por ser prerrogativas del *“Poder civil”*, no habían caducado con el cambio de régimen. Estaba convencido de que sin el conocimiento y utilización de tales prerrogativas nunca se lograría hacer nada *“de provecho en cuestiones eclesiásticas”*. Se trataba por tanto de no dar por caducado el Concordato, sino utilizarlo en beneficio del nuevo régimen.

El segundo paso que proponía el canonista era la negociación de un nuevo concordato cuyos artículos fueran compatibles *“con las más amplias soluciones liberales”* de la nueva Constitución; algo a lo que la Iglesia no se resistiría excesivamente, a su juicio, ya que había

³⁵⁴ Según Álvarez Tardío, los intelectuales de la ASR, en su manifiesto fundacional de febrero de 1931, proponía un periodo de transición de diez años para la completa separación de la Iglesia y el Estado, durante los cuales, a cambio de conservar el derecho de patronato, el Estado mantendría el presupuesto de culto y clero. ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 77.

³⁵⁵ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Los Concordatos de la postguerra y la constitución religiosa de los estados*, Madrid, 1931, pp. 5-6; y *Política religiosa...*, pp. 91-93 y 160-163. Este último libro, aunque editado en 1933, según el autor, recoge el contenido de una memoria sobre el problema religioso que le había encargado el Gobierno provisional, por mediación de Miguel Maura, pero que él había redactado antes de la proclamación de la República (p. 3).

demostrado en otros países que *“se resigna fácilmente, donde no puede otra cosa”*, a defender de forma *“inquebrantable”* únicamente *“el derecho divino de la Iglesia”*. Dicho concordato debería servir también para promover la democratización interna de la Iglesia, mediante la introducción de criterios democráticos en la elección de los prelados, como habían hecho los revolucionarios franceses; la adjudicación de los beneficios por oposición y la provisión de los curatos mediante *“curso abierto”*; y el establecimiento de *“garantías jurídicas”* en el *“régimen disciplinario”* que protegiesen al clero de las arbitrariedades de la jerarquía.

Ambicioso proyecto el de Torrubiano Ripoll, demasiado para los objetivos de los nuevos gobernantes, en cuyos planes no entraba ocuparse de la democratización interna de la Iglesia, por más que a medio plazo hubiese reportado considerables beneficios al régimen y al conjunto de la sociedad española. Su tesis no tuvo acogida en los medios políticos, si bien algunas de sus propuestas aparecieron de forma aislada en boca de varios diputados durante el debate constitucional.

Pese a que, en contra de lo aconsejado en su proyecto, la Constitución republicana estableció de forma unilateral e inmediata la separación de la Iglesia y el Estado, Torrubiano valoró muy positivamente sus preceptos. El artículo 3, que contenía la declaración de principios era, en su opinión, el *“máximo acierto de la República para católicos y para acatólicos”*, un precepto *“absolutamente intangible”*, porque *“la profesión oficial del catolicismo por el Estado”*, sistema teóricamente perfecto, había demostrado ser *“impolítico”* y dañino en la práctica debido a *“la nativa imperfección humana”*. Esta era, a juicio de Torrubiano, *“la verdadera posición «política», cualquiera que sea la posición «dogmática» que se adopte”*. Y en el caso concreto de España, consideraba que la separación Iglesia-Estado era *“la única medida política útil para que se dispongan nuevamente las almas a recibir la semilla cristiana”*. También satisfizo a Torrubiano, de ideas profundamente centralistas, que el Gobierno se reservase todas las competencias en materia religiosa. Entendía que representaba el establecimiento de *“la verdadera y única inmovible «unidad religiosa»”*, que era la establecida *“sobre la base de la «unidad» de respeto por igual a todos los sentimientos religiosos humanamente aceptables [...] en todo el territorio cuya unidad social y política se quiere conservar”*. Aceptar la posibilidad de que existiese una *“diversidad política de trato religioso”*, como pretendían los vasconavarros y los nacionalistas catalanes, hubiese propiciado *“el separatismo social y político contra la unidad de la Patria”*. Pero además, al incluir a la religión en este artículo, proclamaba que para la República el problema religioso era *“un problema de primera categoría”*, por lo que, *“sea cual fuere la intención de los*

legisladores”, la Constitución de la República era, “*por este concepto, eminentemente glorificadora de la religión*”. El primer párrafo del artículo 26 de la Constitución, donde se establecía el sometimiento de las confesiones religiosas a una ley especial le pareció también un acierto. Dado que “*la religión*” no era “*una actividad común, sino una actividad especial y, por tanto trascendente*”, no podían recibir la misma consideración que cualquier otra asociación. En consecuencia, era lógico que estuviesen regidas por una ley especial y dejarlo establecido en la Constitución expresaba “*estima y respeto para la religión*” con independencia de cual fuese “*el sentimiento*” que había movido a los legisladores³⁵⁶. Así pues, la identificación de Torrubiano con el modelo de relaciones Iglesia-Estado establecido en la Constitución era total.

A la Ley de Confesiones y Congregaciones, en cambio, le puso algunos reparos. Por lo que respecta al Título II, donde se diseñaba el nuevo régimen jurídico de las confesiones religiosas, puso objeciones a dos artículos: el 5 y el 7. Al primero porque en él se decía que el Estado establecía los derechos que correspondían a las confesiones religiosas, cuando sólo le cabía reconocerlos, ya que tales derechos no derivaban del “*derecho positivo civil*”, sino que los tenían “*por derecho divino*”. En consecuencia, la redacción acertada, a su juicio, hubiese sido: “*La ley «reconoce» a todas las Confesiones religiosas los derechos que se «expresan» e impone las obligaciones que se «establecen» en este Título*”. De esta forma se evitarían las quejas de los “*quisquillosos teólogos de la escuela católica*” y se arrebataría “*al clericalismo todo apoyo teológico para defender sus falsos dogmas*”, sin ceder “*en ninguna legítima conquista revolucionaria*”. En cuanto al artículo 7, donde se reconocía el derecho de las confesiones religiosas a nombrar libremente sus jerarquías, Torrubiano echaba de menos un mayor control por parte del Gobierno. Esa libertad concedida a las confesiones se basaba en un principio liberal al que, en teoría, no había nada que reprochar, pero los legisladores republicanos deberían haber tenido en cuenta que la Iglesia católica era “*una monarquía absoluta*” y que “*los prelados carecen habitualmente de la preparación y la virtud*” necesarias para ejercer sus “*extraordinarias facultades*”. Por este motivo, hubiese sido más prudente el establecimiento de “*normas*” que impidiesen “*el crecimiento y fortalecimiento, en el seno de la sociedad civil, de un poder contradictorio en su origen y en su manera de funcionar*” con los principios democráticos del régimen republicano y que podía minar sus cimientos. Esta ausencia de una “*regulación*” que era “*teológicamente posible*”, representaba a juicio del

³⁵⁶ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Los grandes aciertos y los grandes errores de la República en el problema religioso*, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1933, pp. 14-18 y 20.

canonista, *“sentenciar a muerte a la democracia republicana”*. Para evitar esto, lo que deberían haber hecho los legisladores, según Torrubiano, era permitir a la Iglesia la libre elección de sus ministros, pero exigiéndole que, *“entre los varios métodos de elección [...] aceptados por el derecho divino”*, escogiesen *“aquellos que mejores garantías ofrezcan”* para el mantenimiento de la democracia. Esto, en la práctica, se traducía en exigir que, *“conforme a las normas electorales que establecen los mismos cánones”*, los obispos fuesen elegidos por *“nuestras iglesias”* y las parroquias *“provistas por concurso o por oposición”*. Este era, a su modo de ver, el único modo de devolver a la Iglesia *“el espíritu democrático del Evangelio”*, consiguiendo así que *“la práctica democrática en la vida religiosa encienda en los católicos españoles el amor a las instituciones democráticas de la República”*³⁵⁷.

Nada comentó Torrubiano de los artículos del Título III, pero en su proyecto de separación Iglesia-Estado³⁵⁸ incluyó algunos artículos que regulaban la adquisición y posesión de bienes por parte de las confesiones religiosas. Torrubiano defendía que hasta el Concordato de 1851 y el Convenio-ley de 1860 no se había reconocido a la Iglesia *“el derecho absoluto de adquirir por cualquier título sin limitación de ninguna especie”*. Hasta entonces los monarcas habían intentado impedir *“la amortización de bienes en manos de la Iglesia”*, aunque con poco éxito, porque *“la eterna ambición de los clérigos, explotando la piedad y coaccionando las conciencias”* logró sortear las barreras legales. En consecuencia, las *“compras hechas por la Iglesia y donaciones a ella por los fieles”* hasta mediados del siglo XIX eran, a juicio de Torrubiano, *“en gran parte nulas”*; a excepción de las *“fincas urbanas para usos religiosos y para habitación de los ministros”* y de las obras de arte, para los cuales nunca había existido una legislación que limitase el derecho de adquisición de la Iglesia. A partir de mediados del XIX, la Iglesia había utilizado el derecho que la legislación le concedía a adquirir sin límites *“para apoderarse de la propiedad industrial y poseer un volumen inmenso de papel del Estado y acciones y obligaciones al portador”* que le daban *“influencia y poder bancario y social, sin peligro de desamortización”*. Pero el carácter de *“sociedad perfecta, soberana e independiente”* de la Iglesia, que Torrubiano no negaba, no significaba que el Estado no pudiese establecer límites a su derecho de propiedad, porque, a su juicio, no estaba claro que tal derecho le hubiese sido otorgado por Dios. Por ello, en su proyecto de separación reconocía a las confesiones religiosas *“capacidad legal para adquirir propiedad sobre templos, moradas de sus ministros, edificios destinados a enseñanza legal o beneficencia”*, así como

³⁵⁷ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Los grandes aciertos...*, pp. 31-35.

³⁵⁸ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 75, 77-80 y 194-195.

“bienes muebles de toda especie, papel del estado y valores de compañías mercantiles”, pero en este último caso sin superar *“la décima parte del capital de cada compañía”*; se les prohibía la adquisición de otro tipo de bienes raíces y *“las explotaciones industriales o comerciales”* de cualquier clase, dando un plazo de seis meses para deshacerse de los que tuviesen y decretándose su confiscación en caso de no hacerlo; cualquier intento *“de defraudación, poniendo los bienes a nombre de individuos que no sean los verdaderos propietarios”* conllevaría *“la denegación de personalidad legal a la entidad que cometiere el fraude”* y la imposición de una multa.

Así pues, Torrubiano reprochó a los gobernantes republicanos el desconocimiento del origen divino e independiente del Estado de los derechos de las confesiones religiosas, algo en lo que coincidía con las reclamaciones de la jerarquía eclesiástica. Pero, por otro lado, y en consonancia con sus reclamaciones de una democratización de la institución eclesiástica, abogaba por que el Estado interviniese en la organización interna de las confesiones con el objetivo de imponer esa democratización, sobre todo en lo que se refiere a la Iglesia católica, yendo mucho más allá de lo que los legisladores republicanos habían propuesto y situándose en una posición de choque frontal con las demandas de mayor libertad interna del mundo católico y de otros sacerdotes liberales, como Gómez Piñán. Por lo que respecta a los bienes de la Iglesia, coincidía con los sectores gubernamentales en la existencia de una tradición jurídica limitativa de su derecho de propiedad, en la ilegitimidad de algunas formas históricas de apropiación de bienes por parte de la Iglesia, en la necesidad de imponer límites a ese derecho de propiedad y en la legitimidad del Estado para hacerlo. Sin embargo, a diferencia de ellos no contemplaba la posibilidad de una nacionalización del conjunto de propiedades de la Iglesia, sino que reconocía su derecho de propiedad sobre los bienes inmuebles dedicados al culto o a sus ministros y los bienes muebles de todo tipo, tuviesen o no valor artístico. Su propuesta era, por tanto, mucho más moderada que la adoptada en la Ley de Confesiones y cercana a la defendida por los representantes de las minorías progresista y conservadora en la Cámara.

Queda claro que el canonista Jaime Torrubiano había abandonado el ideal de la unidad católica ya antes de la instauración de la República y que entendía la separación Iglesia-Estado como un principio positivo y perfectamente compatible con la doctrina católica, no como un mal menor al que la Iglesia católica debería plegarse obligada por las circunstancias. Propuso

un proceso de separación gradual y concordada con la Iglesia católica, basado en presupuestos netamente liberales que lo situaban en la órbita de la derecha republicana. Su apuesta por impulsar desde el Estado una democratización interna de la institución eclesiástica con el objetivo de facilitar la adhesión del bajo clero a la República ponía en evidencia la pervivencia de la tradición regalista en el republicanismo de los años 30, tanto de derechas como de izquierdas, pero también la influencia de la Revolución francesa, que había llevado a cabo medidas similares a las propuestas por Torrubiano.

Su posterior apoyo al modelo de separación unilateral e inmediato establecido en la Constitución republicana entraba en contradicción, no sólo con sus propias propuestas, sino también con las defendidas por la derecha republicana, mucho más cercanas a las de Torrubiano que las plasmadas en el texto constitucional. En cambio, partiendo de la premisa anterior de renuncia a una separación concordada y progresiva, su identificación con la mayoría de las disposiciones de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas resulta coherente, a nuestro modo de ver, con sus planteamientos regalistas. Entendía, al igual que la izquierda republicana, que el Estado no sólo tenía el derecho, sino también el deber, de utilizar todos sus resortes para impedir que la Iglesia se convirtiese en un peligro para el régimen y que ello exigía imponer límites a su poder económico e impulsar la democratización interna de la institución. En el primer aspecto las disposiciones de la ley excedieron los límites que Torrubiano consideraba admisibles; en cambio en el segundo, se quedaron cortas y no abordaron una cuestión que él consideraba prioritaria para el saneamiento de la Iglesia y que iba más allá de la defensa del régimen republicano: la liberación del bajo clero del yugo de la jerarquía eclesiástica. Así pues, su identificación con la forma en que el principio de separación Iglesia-Estado se plasmó en la legislación del primer bienio fue parcial, pero no hasta el extremo de impugnar la Ley de Confesiones y Congregaciones que en su conjunto resultó aceptable para el canonista.

Sin estar exentos de contradicciones, los planteamientos de Torrubiano ante la separación Iglesia-Estado presenta la indudable originalidad de que sus propuestas democratizadoras y modernizadoras de la Iglesia no se basaban en presupuestos laicos, sino que las extraía de las mismas fuentes que ella: la Teología y el Derecho canónico. Fue el único que impugnó la tesis de la unidad católica desde dentro y que puso en tela de juicio la estructura interna de la organización eclesiástica abogando por una democratización que restituyera a los católicos seculares y al bajo clero el control de la institución eclesiástica que

tuvieron en los primeros tiempos del catolicismo y que habían perdido en beneficio de la jerarquía.

4.3 La Iglesia ante la materialización de la separación

Tras la crisis ministerial de finales de junio de 1933, el nuevo ministro de Justicia, Santiago Casares Quiroga, fue el encargado de redactar el reglamento de aplicación de la Ley de Confesiones. En él se estipulaba que debía ser formado un expediente en todos los asuntos que debiesen ser resueltos por el Consejo de Ministros -alteración de las demarcaciones territoriales, nombramiento de los cargos de las confesiones religiosas o inventario de los bienes eclesiásticos- y la creación de un Registro de Confesiones religiosas, donde éstas debían inscribirse. Las solicitudes serían enviadas al Gobierno quien las estudiaría en Consejo de Ministros, el cual, si lo consideraba pertinente, aprobaría la incorporación de la confesión al registro. En él figuraban también los nombres de los ministros de todas las confesiones religiosas con el cargo que ocupaban y el lugar en que lo desempeñaban. En cuanto a los bienes de la Iglesia católica, el mismo decreto estipulaba que las autoridades eclesiásticas debían enviar al Ministerio de Justicia una relación de sus bienes muebles e inmuebles, señalando su precio y la renta que se obtenía o podría obtenerse de ellos, para que el Registro de la Propiedad procediera a clasificarlos como públicos o privados; las adquisiciones o ventas de bienes tras la entrada en vigor de la ley deberían comunicarse al Ministerio de Justicia para que el Consejo de Ministros las autorizase; y, por último, sería también el Consejo de Ministros quien decidiría cuándo los bienes privados de la Iglesia excedían lo necesario para cumplir sus fines y, en ese caso, los enajenaría y el importe de la venta sería invertido en deuda pública³⁵⁹.

A pesar de las declaraciones públicas, no parece que las nuevas disposiciones relativas al personal y las demarcaciones geográficas fuesen vistas por los prelados y la Nunciatura como un grave problema, ya que poco o nada se alude a ellas en la correspondencia mantenida por Vidal i Barraquer y el resto de los prelados con el nuncio y en la de éste con la Santa Sede. En

³⁵⁹ *Gazeta de Madrid* nº 209, 28/07/1933, pp. 638-640; PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 252-253; BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 611.

cambio la cuestión de los bienes eclesiásticos parece haber sido una preocupación constante desde el otoño de 1932.

En los primeros meses de 1933 el temor de los prelados se incrementó, tras la tramitación parlamentaria de la Ley de Defensa del Tesoro Artístico y el comienzo del debate de la Ley de Confesiones. En el mes de febrero, ante los rumores de que el Gobierno había dado orden a las delegaciones de Hacienda de inventariar los bienes de la Iglesia, el nuncio pidió instrucciones a la Santa Sede sobre como actuar. El jesuita Pedro Vidal³⁶⁰ elaboró un informe sobre la estrategia más adecuada para hacer frente a los inventarios que fue enviado a Pacelli a mediados de marzo³⁶¹. El informe se ocupaba fundamentalmente del tesoro artístico eclesiástico, puesto que consideraba que eran los bienes que estaban en mayor peligro. Para el resto bastaría, en su opinión, con reproducir las instrucciones dadas a los prelados franceses y, sobre todo, portugueses cuando se enfrentaron a la misma situación. Pedro Vidal desaconsejaba la resistencia a ultranza y las amenazas de excomunió que algunos prelados, como el de Palencia³⁶², propugnaban. Entendía que sería contraproducente, porque no conseguiría impedir que los inventarios se llevasen a cabo y, además, aunque su objetivo real fuese la expoliación, en la letra de la ley su finalidad era únicamente la catalogación, por lo que oponerse a ellos sería muy mal visto por muchos y enfurecería al Gobierno. Lo que proponía era la resistencia pasiva, ocultando aquellos bienes cuya existencia el Estado desconocía y declarando los que aquél conocía o no podían ser ocultados, como los inmuebles; permitiendo a los delegados del Gobierno que llevasen a cabo los inventarios, pero exigiendo que constase la protesta por su realización, otorgando a los bienes inventariados un valor menor al sugerido por los representantes del Gobierno, negándose a firmar el inventario; e impidiendo su entrada en los conventos de clausura sin permiso de la autoridad eclesiástica. A principios de abril el nuncio transmitió a los prelados las normas de actuación contenidas en el informe³⁶³.

³⁶⁰ Pedro Vidal, jesuita catalán residente en Roma. Era profesor de Derecho canónico en la Universidad Gregoriana y consultor de la Secretaría de Estado para asuntos jurídicos. Véase O'NEILL, E. y DOMINGUEZ, J. M. (dirs.) *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Institutum Historicum S. I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, T. IV, pp. 1687-1690.

³⁶¹ Informe de Pedro Vidal a Pacelli, 14/03/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 93-97.

³⁶² Carta de Parrado, obispo de Palencia, a Tedeschini, 18/02/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 68-69 nota 75.

³⁶³ Circular de Tedeschini a los obispos, 5/04/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 137-139.

Por lo que respecta a la nacionalización del conjunto de bienes de la Iglesia, en un principio no fue vista con malos ojos por algunos prelados, pensando que de ese modo evitarían tener que hacer frente al pago de impuestos por ellos y sería el Estado quien se ocupase de su mantenimiento³⁶⁴. Una ventaja nada desdeñable teniendo en cuenta la precaria situación económica de la Iglesia tras la supresión del presupuesto de culto y clero. Sin embargo, ya en el proyecto del ministro de Justicia quedó claro que el Estado sólo se ocuparía del mantenimiento de los bienes eclesiásticos pertenecientes al tesoro artístico; y en el dictamen de la Comisión parlamentaria que la Iglesia debería pagar impuestos por todos aquellos bienes no destinados directamente al culto que le fuesen cedidos en usufructo. Esto, unido a que no quedaba garantizada la cesión perpetua a la Iglesia de las propiedades nacionalizadas, dado que se contemplaba en la ley la posibilidad de un cambio de uso, anuló toda ventaja que los prelados hubiesen podido ver en un principio en la nacionalización.

Tras la aprobación de los artículos de la Ley de Confesiones que afectaban a los bienes eclesiásticos, Pedro Vidal aconsejó cambiar de estrategia y, siguiendo la propuesta del obispo de Palencia, negarse a la realización de los inventarios y amenazar con la excomunión a quienes intentasen realizarlos por la fuerza³⁶⁵. A mediados de mayo el nuncio preguntó a los prelados si consideraban conveniente la resistencia a ultranza y la imposición de las sanciones que estipulaba el Código de Derecho canónico para *“los usurpadores de bienes eclesiásticos y sus colaboradores”*³⁶⁶. La mayoría de las diócesis se mostraron partidarias de la resistencia a ultranza y la imposición de penas canónicas. Algunos obispos, sin embargo, consideraban que sería contraproducente³⁶⁷. Vidal i Barraquer se opuso a esta táctica de resistencia frontal. El arzobispo de Tarragona se mostró partidario de que fuese la Conferencia de Metropolitanos quien estableciese las normas prácticas para hacer frente a la ley y propugnó la conveniencia de *“buscar la manera o subterfugio para eludir, si es posible, la aplicación de la ley”*, dejando

³⁶⁴ Carta de Tedeschini a Pacelli, 25/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 680-682.

³⁶⁵ Voto de Pedro Vidal, 29/04/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 177-179.

³⁶⁶ Circular de Tedeschini a los obispos, 13/05/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 202-203, BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 737-738.

³⁶⁷ Las contestaciones de los prelados en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 203-242. Sólo 8 se mostraron en contra de oponer una resistencia frontal a la realización de los inventarios; y otras 8 expresaron dudas sobre su conveniencia pero no se opusieron a ella.

las *“medidas extremas”* sólo para el caso de que aquella estrategia no funcionase. Si en relación con la propiedad de los bienes dedicados al culto y sus ministros pisaban *“terreno firme”*, no ocurría lo mismo en su opinión con los bienes incluidos en el tesoro artístico. No sólo porque el Estado, en opinión de Vidal i Barraquer, tenía *“algún derecho de conocer y conservar”* el tesoro artístico, como sucedía *“en casi todas las naciones”*, sino también porque *“muchos católicos y personas simpatizantes con nosotros”* veían *“con agrado la intervención del Estado en esas cosas”*. En consecuencia, a su modo de ver, una política de resistencia *“no encontraría amplio ambiente ni las necesarias simpatías para resultar verdaderamente eficaz”* y provocaría *“que dichos objetos fuesen trasladados a los Museos o Archivos Nacionales”*. En cuanto a las sanciones canónicas, el arzobispo de Tarragona consideraba que se trataba de un *“arma”* que debía ser usada *“muy discretamente”* para que no resultase contraproducente. Propuso como alternativa una resistencia relativa, consistente en dejar que el inventario fuese realizado, pero siempre en presencia de un representante de la Iglesia, formulando la protesta pertinente, sin facilitar ningún dato, *“retirando todo lo que la prudencia y el buen gobierno aconsejen”* y oponiéndose siempre a *“que los objetos sean trasladados a dependencias del Estado”*³⁶⁸.

Finalmente la Santa Sede aceptó la propuesta de resistencia moderada propuesta por el cardenal de Tarragona y que fuese la Conferencia de Metropolitanos quien estableciese las normas prácticas de actuación que deberían ser aprobadas por la Santa Sede. En lo referente a los artículos 7 -obligatoriedad de que los ministros de la Iglesia fuesen españoles y derecho de veto del Estado sobre los considerados peligrosos- y 9 -obligación de comunicar las alteraciones de las demarcaciones territoriales- del Título II, la Conferencia de Metropolitanos de junio de 1933 tomó la determinación de no considerarlos aplicables *“a los cargos parroquiales, benéficas, etc., ni a las parroquias”*. Y en cuanto a los artículos de la ley que hacían referencia a los bienes de la Iglesia, acordaron *“soportar el pago de los tributos”* que el artículo 12 establecía sobre los inmuebles no destinados directamente al culto, con una serie

³⁶⁸ Cartas de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 5/06/1933 y a Pacelli, 6/07/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 840-841 y 899-901, respectivamente. Vidal i Barraquer, de hecho, había negociado con la Generalitat de Cataluña unas bases para realizar de forma coordinada con el poder civil el inventario del patrimonio artístico eclesiástico de las diócesis catalanas. El acuerdo se negoció con anterioridad a la aprobación definitiva de la ley sobre el patrimonio artístico y del debate de los artículos dedicados al patrimonio artístico eclesiástico en la Ley de Confesiones y Congregaciones. Luis Carreras se encargó de llevar a cabo las negociaciones en nombre de Vidal i Barraquer. La Santa Sede dio su aprobación al acuerdo en febrero de 1933. Carta de Luis Carreras a Tedeschini, 19/01/1933, carta de Tedeschini a Pacelli, 26/01/1933, y carta de Pacelli a Tedeschini, 23/02/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 27 nota 21, 27-28 y 26 nota 20, respectivamente; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 813.

de condiciones: que no excedieran *“de la justa proporción con el uso del inmueble sujeto a tributo”* o de las posibilidades económicas de la Iglesia; y de que conviniese *“sostener el inmueble”*. La línea general a seguir, en todo caso, sería *“destinar en lo posible parte de los inmuebles [...] a instituciones y obras que estén exentas de tributo”*. Por lo que se refiere a aquellos inmuebles que la ley consideraba propiedad privada de la Iglesia y podían ser vendidos, se planteó *“como norma general”*, la conveniencia de proceder a su venta, aunque se dejaba la decisión al criterio del obispo respectivo. La Conferencia de Metropolitanos de noviembre ratificó estas disposiciones, limitándose a ordenar que se interpusiese un recurso en el caso de que se intentase imponer algún tipo de tributo a los inmuebles destinados al culto, ya que la ley les eximía de ellos³⁶⁹.

Por lo que respecta al resto de los bienes de la Iglesia, cuyo inventario requería también el reglamento ejecutivo de la ley, en la conferencia de noviembre los metropolitanos decidieron, en cambio, no realizarlo en tanto no se recibiesen instrucciones de Roma, por considerar que *“sería un reconocimiento de la Ley y una cooperación al expolio y al propósito de que se hagan en el Registro de la Propiedad anotaciones correspondientes a favor del Estado”*, en el caso de los nacionalizados; y *“porque daría toda clase de facilidades al Gobierno para controlar la vida eclesiástica”*, en el caso de los considerados propiedad privada de la Iglesia. Además, en relación con estos bienes el reglamento no establecía ningún plazo para su realización³⁷⁰.

Fueron sin embargo los bienes pertenecientes al tesoro artístico eclesiástico los que centraron la atención de los metropolitanos, sobre todo lo referente a su catalogación, exigida tanto por la Ley de Confesiones y Congregaciones como por la Ley de Defensa del Tesoro Artístico. Los metropolitanos acordaron que fuesen los obispos quienes asumiesen la representación, tanto del clero parroquial como de las órdenes religiosas, en relación con dicha catalogación, de forma que, cuando aquellos fuesen requeridos para la realización del inventario, pudiesen responder *“que no pueden acceder a nada que signifique cooperación en ello sin orden expresa”* del prelado, el cual, si era requerido para el mismo fin, alegaría *“que un deber de conciencia le impide toda colaboración”*. En caso de que los funcionarios del Estado decidiesen realizar personalmente el inventario *“los encargados de su custodia”* debían ponerlo en conocimiento del obispo y hacer constar su protesta. Pero, *“en previsión de los*

³⁶⁹ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos españoles (1921-1965)*, BAC, Madrid, 1994, pp. 301 y 321.

³⁷⁰ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, p. 319.

graves conflictos que puedan crearse a la Iglesia”, dado que ambas leyes contemplaban la incautación de los bienes no inventariados, los metropolitanos instaron a los prelados a elaborar de forma inmediata un *“Inventario Diocesano del Tesoro Artístico de la Iglesia”* con tres objetivos: *“tener exacto conocimiento del mismo, proveer del mejor modo a su custodia [...] y estar preparado para toda contingencia que la defensa del mismo pudiera plantear”*. Estas normas fueron ratificadas en la siguiente Conferencia de Metropolitanos, que tuvo lugar en el mes de noviembre, fijándose como fecha límite para la entrega de los inventarios a los metropolitanos el día 30 de ese mismo mes, fecha a partir de la cual estos asumirían toda la responsabilidad en este tema³⁷¹.

Asimismo, por acuerdo de la Conferencia de Metropolitanos de finales de junio, los cardenales Vidal i Barraquer e Ilundain enviaron una carta al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, en la que manifestaron que, aunque el episcopado deseaba colaborar con el Gobierno *“en todo lo que resulte en bien y aumento de la cultura y del prestigio de la Patria”*, les resultaba moralmente imposible cooperar con aquellas *“disposiciones o leyes”* que consideraban *“contrarias a los derechos de la Iglesia”*. Esto era lo que ocurría con las relativas a la conservación, inspección, tutela, exhibición, visita y catalogación de los bienes de la Iglesia incluidos en el patrimonio artístico. La ejecución de esas disposiciones de forma unilateral por el Estado y sin *“respeto de los derechos y realidades del carácter eclesiástico”* daría lugar, a su juicio, a *“seguros conflictos y no improbables excesos”*. Por lo que se refiere a la conservación del patrimonio artístico eclesiástico, no quedaba claro en la ley si el Estado colaboraría económicamente a ella, y cargar exclusivamente sobre una Iglesia empobrecida por anteriores disposiciones legales el sostenimiento de dicho patrimonio *“bajo la dirección y control del Estado”* entrañaba una *“doble injusticia”*: por un lado, la *“invasión jurídica de la potestad laica”* y, por otro, la *“imposición de un gravamen indebido e insoportable”*. En cuanto a las normas establecidas sobre *“tutela e inspección”*, asignadas a instancias policiales y *“autoridades locales, frecuentemente movidas de pasiones antirreligiosas”*, no sólo representaban una ofensa a *“la dignidad de la Iglesia”* sino que serían *“origen seguro de lamentables conflictos”*, derivados de *“apetencias injustas, querellas y excesos de falso celo”*. Los preceptos relativos a *“la exhibición y visita pública de los inmuebles y objetos”* artísticos, en los que no se había tenido en cuenta *“su carácter y uso sagrado”*, de pretender aplicarlos en forma *“estricta e incondicionada”*, sin respetar *“las exigencias esenciales del culto y de la vida religiosa”*, darían también lugar a *“situaciones injustas y violentas”*. Y, por último, el plazo estipulado para

³⁷¹ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 301-303 y 318.

presentar el inventario de los bienes artísticos de la Iglesia era demasiado corto, teniendo en cuenta “la minuciosidad técnica” demandada, por lo que los prelados consideraban “abusiva” la “facultad de incautación automática” de los bienes no inventariados. Por todo ello, los prelados insistían en que sería beneficioso, tanto para el Estado como para la Iglesia, que la aplicación de estas medidas se llevase a cabo de forma consensuada con la Santa Sede y la jerarquía eclesiástica española³⁷².

El triunfo del centro-derecha en las elecciones que tuvieron lugar en el otoño de 1933 determinó la paralización de la puesta en práctica de las medidas contempladas en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. En noviembre de 1934 fue derogado el decreto que contenía el reglamento de aplicación de la ley; y una orden del Ministerio de Justicia de enero de 1935 señalaba el primer día de ese mes como fecha inicial del plazo de un año que se concedía a las confesiones religiosas para enviar el inventario de sus bienes. Fue derogado también el decreto de agosto del 31 que prohibía la enajenación de bienes propiedad de la Iglesia, una medida que, tras la nacionalización de sus bienes, había dejado de tener sentido. Tampoco se adoptó ninguna medida para limitar los bienes considerados propiedad privada de la Iglesia católica³⁷³.

Las relaciones diplomáticas entre la Iglesia y la República, que habían quedado prácticamente suspendidas tras la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones, se reanudaron tras la llegada de los radicales al poder. Dado que la Constitución no lo prohibía expresamente, durante el segundo bienio los gobiernos radicales emprendieron negociaciones con la Santa Sede a fin de lograr algún tipo de acuerdo que rebajase la tensión en torno a la cuestión religiosa y facilitase la integración de los católicos en la República. El ministro de Estado y embajador en el Vaticano Pita Romero quiso contar con el sacerdote Tomás Gómez Piñán como asesor en esas negociaciones, pero la Santa Sede le rechazó³⁷⁴. El nuncio y Vidal i

³⁷² Carta de los cardenales Vidal i Barraquer e Ilundain a Manuel Azaña, 5/08/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 942-947

³⁷³ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 611-612.

³⁷⁴ *Heraldo de Madrid*, 11/07/1934.

Barraquer secundaron las iniciativas de los radicales, pero el sector posibilista había reducido considerablemente su capacidad de influencia en Roma y dentro del propio episcopado español. La Santa Sede, confiando en que el triunfo electoral de la derecha le permitiría alcanzar un acuerdo más favorable, exigió la previa revisión constitucional, algo que los radicales estaban poco o nada dispuestos a realizar, al menos en los términos que el Vaticano exigía. En consecuencia, las negociaciones fracasaron³⁷⁵.

De todos modos, a instancias del presidente de la República, Alcalá- Zamora, los radicales elaboraron un proyecto de reforma del artículo 26, que, sin alterar el principio de separación Iglesia-Estado, facilitase una negociación con la Iglesia. Sin embargo, la negativa de la izquierda a aceptar la más mínima modificación de la Constitución y la división de los católicos entre quienes se negaban a apoyar ningún cambio que coadyuvase a la consolidación del régimen, los que sólo aceptaban una reforma que incluyese la vuelta a la confesionalidad y los posibilistas de Gil Robles, impidió que la reforma fraguase³⁷⁶.

Durante la campaña electoral de 1936, algunos dirigentes de la izquierda, como Albornoz, propugnaron la necesidad de *“liquidar los bienes de la Iglesia y sus institutos”* en beneficio del Estado, pero no parece que llegase a tomarse ninguna medida en este sentido durante los meses de gobierno del Frente Popular. Sin embargo, algunos ayuntamientos, conculcando lo dispuesto en la Ley de Confesiones, establecieron tributos sobre las casas parroquiales o decretaron la simbólica socialización de los bienes de la Iglesia³⁷⁷.

El régimen surgido tras la guerra civil derogó en febrero de 1939 la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas y todas las disposiciones dictadas para su aplicación. En 1941 se restableció la vigencia de los cuatro primeros artículos del Concordato de 1851 y convirtió a la religión católica en un elemento esencial del nuevo Estado, delineando un sistema confesional de carácter doctrinal en el que la Iglesia era reconocida como sociedad perfecta y protegida por el poder civil. El Concordato de 1953 ratificó la continuidad de un modelo de *“confesionalidad doctrinal excluyente”* que reproducía *“literalmente la fórmula de 1851”*. La

³⁷⁵ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 314-324; MONTERO, F. *“Relaciones Iglesia-Estado...”*, pp. 295-296; RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. *Los grupos de presión en la Segunda República española*, Tecnos, Madrid, 1969, pp. 212-213.

³⁷⁶ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 336-339.

³⁷⁷ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 317, 326, 342 y 354.

Ley de Libertad Religiosa de 1967 representó la evolución hacia un modelo de *“confesionalidad histórico-sociológica”* que se consideraba compatible con el respeto del principio de libertad de conciencia³⁷⁸.

La Constitución de 1978 estableció, en opinión de Calvo Espiga³⁷⁹, una fórmula novedosa de relaciones entre el Estado y las diferentes confesiones religiosas, ya que si, por un lado, sancionaba *“la laica neutralidad del Estado ante el fenómeno religioso”*, por otro la suavizaba mediante *“el compromiso de una cooperación con las propias confesiones de forma subsidiaria respecto a los derechos ciudadanos y personales”*. El Estado español actual, en consecuencia, no puede considerarse confesional, pero tampoco laico en opinión de Contreras³⁸⁰, sino solamente *“próximo”* al sistema de laicismo estatal. Mientras que para Llamazares³⁸¹ *“el principio de confesionalidad histórico-sociológico”* que se establece en el preámbulo del acuerdo de 1976 con la Iglesia católica, la *“mención explícita”* de ésta en la Constitución, las *“ambigüedades”* de los acuerdos de 1979, algunos de cuyos puntos limitan *“la libertad soberana del Estado para legislar en materia de libertad e igualdad religiosas con escrupuloso respeto de la laicidad”*, y *“la inflexibilidad de la Iglesia”* son factores que han contribuido a diseñar un sistema de *“pluriconfesionalidad histórico-sociológica”*. Por último, Gregorio Peces Barba³⁸² resalta la pervivencia de *“restos de confesionalidad”* que se ponen de

³⁷⁸ *Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la A.C.E., 1943, pp. 1217-1219; CONTRERAS MAZARÍO, J. M. “Secularización y legislación estatal...”, pp. 270 Y 272; CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 463-464; LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. “Proceso de secularización y relaciones concordatarias”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 246-247 y 251; MONTESINOS SÁNCHEZ, N. “La confesionalidad del régimen franquista, a través del Fuero de los Españoles y de la Ley de Principios del Movimiento Nacional”, en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*. Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 455-456 y 461. Considero muy interesante también el trabajo de Antonio Arza, “Influencia de la Ley de las Confesiones y Congregaciones religiosas de 1933 en la Ley de Libertad Religiosa de 1967”, en *Revista de estudios políticos* 194, 1974, pp. 171-208. El análisis de ambas leyes, en las que encuentra importantes coincidencias en cuanto a las *“normas concretas”* que establecen, le lleva a concluir que los legisladores franquistas se inspiraron en la ley republicana.

³⁷⁹ CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis...*, p. 44.

³⁸⁰ CONTRERAS MAZARÍO, J. M. “Secularización y legislación estatal...”, pp. 272-273.

³⁸¹ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. “Proceso de secularización y relaciones concordatarias”, pp. 259-260.

³⁸² PECES BARBA, G. “Algunas reflexiones sobre la libertad ideológica y religiosa”, en IBAN, I. C. *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa.*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1989, p. 69.

manifiesto en el mantenimiento de *“ceremonias católicas en actos públicos”* y de *“sacerdotes católicos al servicio del Estado”* en calidad de funcionarios.

VII. INTOLERANCIA, TOLERANCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA: LA LIBERTAD DE CREENCIAS DURANTE LA VIDA

1- Antecedentes: Europa y España

En la mayoría de los países europeos el siglo XIX marcó el tránsito de un modelo de Estado confesional que protegía a la religión oficial y, en el mejor de los casos, se limitaba a tolerar el resto de las confesiones, a un modelo basado en el reconocimiento jurídico de la plena libertad de cultos. En unos casos la transformación vino inducida desde el propio Estado, con el objetivo de integrar en el sistema a las minorías religiosas; y en otros fue consecuencia de la expansión de las ideas liberales y anticlericales que demandaban una sociedad más secularizada¹.

En Francia la libertad de conciencia existía ya en el Antiguo Régimen, pero sólo en el ámbito privado, no pudiéndose hacer manifestación pública de otra religión que no fuese la católica. La Revolución francesa convirtió la plena libertad de conciencia y cultos en el fundamento del resto de las libertades, siendo recogida en la Declaración de los Derechos del Hombre y en la Constitución de 1791. El Concordato de 1801 y la Constitución de 1814 volvieron a conceder un estatus privilegiado a la Iglesia católica, pero el resto de las confesiones religiosas siguió gozando de libertad para el ejercicio de sus respectivos cultos.

El proceso de secularización del Estado francés se reiniciará en 1879 y culminará con la ley de separación de 1905, que estableció la igualdad de todas las confesiones religiosas y aseguró la libertad de conciencia. Las disposiciones de esta ley influirán poderosamente en la legislación posterior sobre libertad religiosa tanto en Portugal como en España. En ella se requería una declaración previa para la autorización de los actos públicos de culto que se celebrasen en los locales dedicados a tal fin², los cuales quedaban sometidos a la vigilancia de

¹ BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*

² Esta exigencia existía desde 1881, pero, ante la negativa de la Santa Sede a acatarla, se fue suavizando hasta ser suprimida en 1907 para evitar que el culto se viese interrumpido. MAYEUR, J. M. *La separación de la Iglesia y el Estado*, pp. 167-168.

las autoridades para asegurar el mantenimiento del orden público; se prohibía la realización de actos políticos en los locales dedicados al culto; los actos externos de culto y los toques de campanas quedaban sometidos a lo dispuesto en la legislación municipal; se prohibían los símbolos y emblemas religiosos en los lugares públicos, a excepción de los edificios destinados al culto y las sepulturas; se imponían sanciones para quienes intentasen impedir a los ciudadanos ejercer o abstenerse de ejercer el culto o boicoteasen las celebraciones religiosas; y se prohibía a los ministros de las confesiones religiosas realizar manifestaciones contra los funcionarios y la legislación del Estado en los lugares de culto³.

En Portugal el catolicismo fue la religión oficial del Estado hasta la instauración de la República en 1910. La Constitución de 1911 sancionó la inviolabilidad de la libertad de creencias y cultos y la igualdad civil y política de todas las confesiones religiosas⁴. La ley de separación⁵, del mismo año, concretó el marco de actuación de las diferentes confesiones religiosas en el nuevo régimen. Nadie podría ser perseguido por causa de sus creencias ni ser preguntado sobre ellas por las autoridades; y se establecían sanciones para quienes perturbasen o intentasen impedir los actos de culto, ultrajasen a los ministros de las confesiones religiosas cuando estaban ejerciendo su ministerio, intentasen impedir a los fieles la asistencia a los actos de culto o presionasen a los no creyentes para que participasen en ellos. El culto público en los establecimientos destinados a ese fin quedaba sometido a las leyes de reunión y asociación, sometido a la vigilancia de un funcionario y, salvo autorización municipal, limitado al espacio de tiempo entre el amanecer y la puesta del sol; se prohibía la realización de actos políticos en los locales destinados al culto; se prohibía la utilización del traje talar fuera de los edificios de culto; y se establecían sanciones para los ministros de las confesiones que en el ejercicio de su ministerio injuriasen a las autoridades o la legislación de la República. Las procesiones y ceremonias religiosas fuera de los locales destinados al culto sólo serían autorizadas si constituían una costumbre compartida por todos los ciudadanos de la localidad y serían prohibidas si generaban desórdenes; los toques de campanas quedaban limitados al periodo diurno y sometidos a la regulación de las autoridades locales; se prohibían los símbolos y emblemas religiosos en los lugares públicos, a excepción de los edificios

³www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions; www.laguia2000.com/francia/el-concordato-de-801; fr.wikisource.org/w/index.php?title=Concordat_de_1801; Loi de séparation des Eglises et de l'Etat, en www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp; POULAT, E. "Privatización y liberalización...", pp. 72 y 74; CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. "Cristianismo...", pp. 702-703.

⁴ www.arqnet.pt/portal/portugal/liberalismo/c.1911t2.html.

⁵ www.dre.pt/pdfgratis/11911/04/09200.

destinados al culto y las sepulturas; los viáticos estaban permitidos sin necesidad de solicitar autorización, pero se requería para la conducción cultural de los cadáveres hasta el cementerio, pudiendo ser prohibidos en ella los símbolos religiosos por motivos de orden público. En opinión de Ribeiro Pinto⁶, los republicanos portugueses consideraban la religión católica un factor de atraso y oscurantismo. En consecuencia la ley no tenía como objetivo garantizar la libertad religiosa, sino reducir el espacio de influencia del catolicismo, confinando la religión al ámbito privado, para propiciar la laicización de las conciencias a través de la secularización de los espacios públicos. El decreto Moura Pinto de 1918 suavizó algunas de las restricciones de la ley de separación, suprimiendo la exigencia de autorización para la realización de actos de culto y la prohibición de la utilización del traje talar fuera de los locales destinados al culto.

Si la influencia de la ley de separación francesa en la portuguesa resulta evidente, también lo será la influencia de ambas en la legislación española sobre libertad de conciencia y cultos del primer bienio republicano.

El caso español, en opinión de Jiménez Lozano⁷, presenta algunas peculiaridades cuyo origen estaría en las condiciones históricas en que se produjo la creación y consolidación del Estado en nuestro país. Éste nació como resultado de la imposición de los hispano-godos sobre hebreos y musulmanes, determinando la conversión de la religión católica, aglutinante de los vencedores, en el elemento constitutivo esencial del concepto de españolidad. Así, en España, por una parte *“la ortodoxia y la ética quedan resumidas en la españolidad”* y, por otra, el catolicismo se convirtió en el *“presupuesto político, social y castizo que empapa el universo entero de lo español, lo define y lo constituye”*, adquiriendo una dimensión fundamentalmente *“socio-política”*, así como un carácter *“biológico”*, en virtud del cual se posee la fe *“por el simple hecho de ser español”*, no como fruto de *“una decisión personal”*. En consecuencia, el Estado y la sociedad adoptaron un contenido esencialmente *“religioso y sacral”*; y la religión, frecuentemente, político, donde lo que más importaba no era *“la fe”*, sino *“la Iglesia como sostenedora del orden social”*.

⁶ RIBEIRO PINTO, S. *Separação religiosa...*, pp. 16, 19, 29, 37, 40, 52-53, 55, 111-112 y 170.

⁷ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Taurus, Madrid, 1978, pp.14, 17-24, 44-46, 71 y 202-203.

Este “universo político-religioso”, en opinión de Jiménez Lozano, determinó que, por un lado, nuestra sociedad reaccionase “siempre violentamente” ante cualquier ultraje a “la unidad católica”, puesto que quien abandona la fe “se desespañoliza y descasta”; y, por otro, que el no creyente no se convirtiese en “ateo, sino, más bien, en un «anticatólico» o ateo militante de talante religioso”, ya que, al hallarse sacralizadas “sus propias coordenadas mentales”, le resultaba “extremadamente difícil y con frecuencia imposible” la adscripción a una “opción filosófica o religiosa distinta a la de la gens hispánica”. De ahí “la extraordinaria beligerancia” del “laicismo o ateísmo” hispánico que, a su vez, reforzó “el talante bélico” del catolicismo español frente a “los disidentes”. Esa “impotencia para la laicidad” fue la causa, según este autor, de que en nuestro país la cuestión de la libertad religiosa se convirtiese en “un problema esencialmente político”, produciéndose, fundamentalmente a partir del siglo XIX, un “terrible choque entre dos sociedades que defienden una finalidad metasocial”, entre “dos teologías” concebidas como “armazones de la sociedad en cada campo”. Si el católico veía al “cristianismo y la Iglesia” como baluartes “del orden social” y la libertad religiosa como una amenaza a la “pervivencia o supervivencia socio-política de la Iglesia como sociedad perfecta”; desde el punto de vista liberal ateo o anticlerical se trataba de “un problema clerical”, y la destrucción del “orden social” se hallaba indisolublemente ligado a la destrucción de “la religión social”.

Quizás por los motivos expuestos, los primeros liberales españoles no asumieron el principio de la libertad religiosa, “postulado fundamental del liberalismo”, y, en consecuencia, tanto la Constitución de Cádiz como la de Bayona sancionaron el antiliberal principio de “la intolerancia religiosa”. Sin embargo, a partir de la primera década del siglo XIX se iniciará un lento proceso que, con avances y retrocesos, conducirá hacia la asunción del principio de la tolerancia religiosa⁸.

En las dos constituciones que siguieron a la de Cádiz, las de 1837 y 1845, la tolerancia religiosa se estableció por una vía que Suárez Pertierra⁹ califica de “antiliberal”: obviando en el texto “la prohibición de cultos no católicos”. Pero no se puede negar, como señala Revuelta González¹⁰, que este silencio, aunque no garantizaba en la práctica una tolerancia de los cultos no católicos, representaba “un avance comparado con la prohibición expresa” de la Constitución de 1812.

⁸ REVUELTA GONZÁLEZ, M. “La confesionalidad del Estado en España”, pp. 376-379.

⁹ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 59.

¹⁰ REVUELTA GONZÁLEZ, M. “La confesionalidad del Estado en España”, p. 381.

El Concordato de 1854 supuso una vuelta a la intolerancia religiosa al sancionar de nuevo el modelo de confesionalidad excluyente. Pero la situación había cambiado, de forma que la intolerancia religiosa se encontró con un amplio frente de oposición y, por primera vez, se convirtió en motivo de discusión parlamentaria. A mediados del siglo XIX el liberalismo español había evolucionado, incorporando a su ideario la libertad de cultos como una exigencia fundamental e irrenunciable. Además, la indiferencia religiosa había ganado terreno en la sociedad española, de forma que en la segunda mitad del siglo cada vez será más problemático defender la intolerancia religiosa sobre la base de la catolicidad *“de todo el pueblo español”*. La libertad de cultos había ganado adeptos incluso dentro del catolicismo hispano, dividido a partir de ahora entre un sector liberal que había interiorizado la tolerancia e incluso la libertad religiosa como algo compatible con el catolicismo y beneficioso para la Iglesia; y un sector tradicional que seguía aferrado al ideal de la unidad religiosa. La nueva realidad se vio reflejada en la Constitución de 1856, que sancionó de forma explícita la tolerancia religiosa al establecer que *“ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas”*, con la limitación de no poder manifestarlas en *“actos públicos contrarios a la religión católica”*. Sin embargo, esta Constitución nunca llegó a entrar en vigor¹¹.

La Constitución de 1869, que si fue promulgada, representó un importante avance, aunque todavía parcial, en el camino hacia el reconocimiento de la libertad de cultos, ya que en su artículo 21 extendía a los españoles el derecho que se reconocía a los extranjeros residentes en España para profesar en privado y en público una confesión religiosa diferente de la católica; y otorgaba los mismos derechos ante la ley a todos los españoles, fuera cual fuese la religión que profesaban. No se puede considerar, sin embargo, que estableciese un régimen de plena libertad de cultos, sino únicamente de tolerancia religiosa, ya que sólo se hacía una declaración en ese sentido de forma directa para los extranjeros y sólo de forma secundaria para los españoles. Lo más importante de la Constitución de 1869, en opinión de Llamazares, es que por primera vez en la historia constitucional española *“el dogma y la moral católica dejan de ser el límite de la libertad religiosa”*. Por lo que respecta a los católicos, la nueva situación jurídica desencadenó dos reacciones completamente diferentes: un sector rechazó de plano la pérdida de la unidad católica y evolucionó hacia el carlismo y el integrismo,

¹¹ REVUELTA GONZÁLEZ, M. “La confesionalidad del Estado en España”, pp. 384-386 y 389.

respaldados por el *Syllabus*; otro, sin embargo, decidió aprovechar las oportunidades que ofrecían las nuevas libertades para llevar a cabo una exitosa restauración religiosa¹².

Con el advenimiento de la Primera República española, la Constitución de 1873 estableció nítidamente en su artículo 34 la plena libertad de cultos, convirtiéndose así en el único antecedente nacional para los legisladores de la Segunda República española. Pero, al igual que había ocurrido con la de 1856, nunca llegó a entrar en vigor.

Tras el breve paréntesis republicano, la Constitución de 1876 representó un claro retroceso en materia de libertad religiosa, sancionando la vuelta a una situación de mera tolerancia al restablecer la religión católica y el culto privado como límites de la libertad religiosa. Su artículo 11, que fue objeto de un duro debate parlamentario, establecía que *“nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas o por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana”* y prohibía *“otras ceremonias”* o *“manifestaciones públicas”* diferentes de *“las de la religión del Estado”*. La flexibilidad o *“ambigüedad”* del artículo 11 tuvo consecuencias positivas y negativas. Entre las positivas, Suárez Pertierra¹³ y Fernández-Coronado¹⁴ señalan la posibilidad de hacer *“lecturas aperturistas”* o *“liberalizadoras”*, como la de Canalejas de 1910; mientras que Revuelta¹⁵, yendo más allá que los anteriores, afirma que en la práctica dio lugar *“de hecho, a un sistema equivalente a la libertad de cultos”*, al mismo tiempo que facilitaba su aceptación por parte de la Santa Sede. Entre las negativas, los dos primeros señalan el *“retroceso”* que supuso en orden a *“la secularización”* de la sociedad; Llamazares pone el acento en su conflictiva aplicación, dado que su flexibilidad determinó que *“la legislación religiosa de la época fuese polémica en temas como el matrimonio, la libertad de cátedra, la enseñanza o el asociacionismo religioso”*¹⁶; y Revuelta en que favoreció *“el desarrollo de dos concepciones hostiles, que mutuamente se acusaban de la decadencia de España”*: por un lado facilitó *“la extensión de*

¹² REVUELTA GONZÁLEZ, M. “La confesionalidad del Estado en España”, pp. 389-391; LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. *Derecho de la libertad de conciencia I. Libertad de conciencia y laicidad.*, Cívitas, Madrid, 1997, pp. 53-54; FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 55-56.

¹³ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 60.

¹⁴ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 68-69.

¹⁵ REVUELTA GONZÁLEZ, M. “La confesionalidad del Estado en España”, pp. 392-393.

¹⁶ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. *Derecho de la libertad de conciencia I...*, pp. 171-172.

ideologías y creencias contrarias a la Iglesia oficial” y, por otro, ofreció a la Iglesia la posibilidad de desarrollar sus actividades *“sin la menor cortapisa”*.

En conclusión, en los años 30 del siglo XX la libertad religiosa, a diferencia de lo que ocurría en la mayoría de los países occidentales, seguía siendo en España una asignatura pendiente. Los largos años de enfrentamiento entre los partidarios de la unidad religiosa y los de la libertad de cultos no habían hecho más que enconar el problema y radicalizar las posturas de los contendientes. Si hasta entonces la victoria se había inclinado invariablemente hacia el campo católico, con la instauración de la República la situación cambiará radicalmente. La nueva relación de fuerzas llevará al poder a los antiguos perdedores, quienes plantearán como uno de los puntos esenciales de su proyecto político la instauración de un régimen de plena libertad de creencias y cultos.

2- La declaración de principios en la Constitución

2.1 Las medidas del Gobierno provisional y su recepción en el ámbito católico

Al día siguiente de la proclamación de la República, el 15 de abril, el Gobierno provisional, dio a conocer el Estatuto Jurídico del nuevo régimen, en cuyo punto tercero manifestaba *“su decisión de respetar de manera plena la conciencia individual, mediante la libertad de creencias y cultos, sin que el Estado en momento alguno pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas”*¹⁷. Unas semanas después, el 22 de mayo, un decreto¹⁸ establecía las normas concretas para hacer realidad en la práctica el principio enunciado en el Estatuto Jurídico del Gobierno provisional. Estas normas se mantendrán en vigor hasta la promulgación de la Constitución.

¹⁷ *El Castellano*, Toledo, 16/04/1931; VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, p. 25.

¹⁸ *El Adelantado de Segovia*, 23/05/1931.

En el preámbulo, el ministro de Justicia, el socialista Fernando de los Ríos, afirmaba que la Constitución de 1876, reforzada por los pactos entre las instituciones monárquicas y la Iglesia, había impuesto en nuestro país, de un modo encubierto, el *“exclusivismo jurídico religioso”*, manteniendo la libertad religiosa *“confinada en el área, y respetuosa [sic] por depresiva, de la mera tolerancia”* e impidiendo que *“el respeto a la vida de la conciencia”* llegase *“a adquirir vigencia plena en el derecho español”*. Sin embargo, este respeto pleno de la libertad de creencias y cultos constituía, no sólo un *“anhelo histórico”* de aquellos sectores de la sociedad española que más habían contribuido a *“la instauración del régimen republicano”*, sino también *“la garantía objetiva del respeto”* en el ámbito de *“la vida civil”* y una *“norma de Derecho público internacional”*. De ahí su propósito de sustituir la *“tolerancia”* de la Constitución monárquica por *“un régimen de plena libertad tutelada”*, en el que tuviesen *“igual cabida todos los íntimos imperativos del espíritu que forman el recatado patrimonio de la conciencia”* y todas *“las organizaciones confesionales que existan o puedan existir”*.

En consecuencia, el decreto autorizaba *“el ejercicio, así privado como público, de sus cultos”* a *“todas las confesiones”*; prohibía a los funcionarios civiles y militares *“inquirir sobre las creencias religiosas de quienes comparezcan ante ellos o les estén subordinados”*; y eliminaba la obligación que anteriormente tenían aquellos de participar *“en fiestas, ceremonias, prácticas y ejercicios religiosos”*.

Aunque estas medidas anulaban el *“trato de privilegio”* de que hasta entonces había gozado la Iglesia católica en nuestro país, en el preámbulo se señalaba que, con ellas, el Gobierno provisional de la República no pretendía *“inferir agravio alguno al sentimiento religioso”* de los católicos, por el que sentía el *“más profundo respeto”*. Y se recordaba, asimismo, a la Iglesia que ella misma reclamaba una *“integral libertad de cultos”* en aquellos países *“donde existen iglesias estatales privilegiadas o donde la Iglesia católica encuentra obstáculos para su acción”*.

El decreto de libertad de cultos del Gobierno provisional es considerado por la inmensa mayoría de los autores consultados como impecable y ajustado a un Estado de derecho. Desde el punto de vista jurídico, Ana Fernández-Coronado¹⁹ considera que con este decreto el Gobierno no hacía más que cumplir con una *“obligación”* del Estado, como es la de *“garantizar el derecho de igualdad en la libertad de conciencia de sus ciudadanos”*. Además la declaración resultaba *“impecable como principio informador de un Estado laico”*, diseñaba un sistema

¹⁹ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 83-85.

“plenamente respetuoso con el derecho de libertad de conciencia” y no contenía *“una valoración negativa”* de ninguna confesión religiosa, incluida la católica. Las críticas al documento carecían de toda justificación. No se sostenía, por ejemplo, la acusación de que derogar por medio de un decreto el artículo 11 de la Constitución de 1876 y el Concordato de 1851 quebrantase *“la pirámide normativa”*, porque dicho decreto desarrollaba lo enunciado en el Estatuto Jurídico del nuevo régimen, el cual *“tenía carácter de Derecho Constitucional”*.

Suárez Pertierra²⁰ también califica el decreto de *“impecable”* desde el punto de vista *“de la implantación de un sistema de libertad religiosa”* y no se le podía poner ninguna objeción en lo que respecta a *“la legitimidad de la actuación del ejecutivo”* ni en cuanto al *“respeto al sentimiento religioso de los ciudadanos”*. Por lo demás, considera que resultaba *“más que razonable”* que los gobernantes republicanos quisiesen *“desvincular el estado de posiciones solo justificables en un régimen de confesionalidad”*. Aunque formalmente resultaban correctas las críticas que se hicieron al Gobierno provisional por haber legislado unilateralmente en una cuestión vinculada *“a un pacto concordatario”* sin haberlo denunciado previamente, en la práctica eso carecía de importancia porque se había producido *“una derogación tácita”* de dicho pacto; algo por lo demás habitual, tanto por parte de los Estados como de la Iglesia, a lo largo de la historia. Era imposible considerar en vigor un Concordato que *“impedía la plasmación legal de la naturaleza del propio régimen republicano”* al paralizar toda su política secularizadora en materia religiosa.

En el ámbito de la historia, el decreto de libertad de cultos del Gobierno provisional ha recibido también más elogios que críticas. Álvarez Tardío²¹, por ejemplo, considera que se situaba *“en la línea clásica del liberalismo de proteger la libertad de cultos, no frente a la Iglesia, sino frente al propio Estado”*. Y achaca la mala acogida que tuvo en los medios católicos a las propias *“limitaciones doctrinales del catolicismo”* hispano, que le *“impedían un reconocimiento sincero de la tolerancia religiosa”*. Carmen Frías²², por su parte, hace hincapié en que la libertad de cultos y la equiparación de todas las confesiones religiosas ante la ley no era una reivindicación exclusiva de los sectores anticlericales, sino que era compartida también *“por el catolicismo más progresista”*.

²⁰ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, pp. 64-66.

²¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 85 y 116.

²² FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 124.

Sin embargo, las protestas de la jerarquía y de la prensa católica ante el decreto no se hicieron esperar, aunque no todas tuvieron el mismo tono. El nuncio Tedeschini puso inmediatamente en conocimiento de la Secretaría de Estado del Vaticano el contenido del decreto de mayo, el cual violaba, en su opinión, el artículo 11 de la Constitución de 1876 y el Concordato de 1851, al equiparar las “sectas” a la Iglesia católica y rebajarla “a la categoría de cualquier asociación”, concediendo a todas las confesiones religiosas los mismos derechos para el ejercicio del culto privado y público²³. Asimismo, a instancias de la Santa Sede, formuló una protesta al ministro de Estado, el radical Lerroux. En ella, además de insistir en que el decreto conculcaba derechos que a la Iglesia “*competen no solo por institución divina, sino también por la sanción*” legal de la Constitución y el Concordato, afirmaba que sus disposiciones herían sin ninguna necesidad “*en lo más vivo los sentimientos religiosos de la totalidad de la nación*”. Dos eran las razones, a juicio del nuncio, que hacían completamente innecesaria la implantación de la libertad de cultos: en primer lugar, era evidente que en España no existían otras creencias; y en segundo, no se perseguía a nadie “*ni por ley ni de hecho*” por sus convicciones religiosas. Además, mientras que “*la práctica de la religión es fuente de bienestar público*”, la libertad de cultos, por el contrario, provocaría “*profundas disensiones*” en la sociedad española, “*con el consiguiente quebranto de la paz de la nación y de la unidad religiosa*”, al dejar vía libre para la entrada en nuestro país de “*sectas disidentes*” con sus “*indeseables influencias*”. Para la Santa Sede, en suma, resultaba inadmisibles que en España se equiparase la religión católica, “*única verdadera y única tradicional y consustancial con la magnífica y gloriosa historia del país, con cualquier otro disidente y aun con cualquier otra asociación incluso religiosa*”²⁴.

En cuanto a la jerarquía española, el cardenal Segura incluyó la libertad de cultos en el “*memorial de agravios*” que envió desde Roma el 3 de junio al Gobierno, con el mismo argumento de que el decreto vulneraba “*leyes fundamentales del Estado y artículos sustanciales del Concordato*”²⁵. El arzobispo de Tarragona protestó, aunque con mayor suavidad, ante el presidente del Gobierno, el católico Alcalá-Zamora. Al igual que el nuncio y

²³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 26/06/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 409-410. Traducción de la autora.

²⁴ Carta de Tedeschini al Ministro de Estado, 26/06/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 579-580.

²⁵ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 126.

Segura, Vidal i Barraquer afirmó que el decreto constituía *“un ataque a las leyes concordadas”* y representaba *“una ofensa grave”* a la Iglesia católica, lamentándose de que *“el Gobierno y los funcionarios”* no diesen muestras de *“serenidad, benevolencia y comprensión para con los sentimientos religiosos, de gran arraigo en nuestro país”*. Pero, dando muestras nuevamente de su talante conciliador, también dejó claro que su protesta no implicaba una modificación de *“nuestra actitud de respeto y obediencia”*; se mostró convencido de *“la buena intención”* del Gobierno; y reiteró su propósito de continuar aconsejando a los fieles *“calma, respeto y cooperación”*²⁶.

La actitud de la mayoría de la prensa y de las asociaciones católicas ante la implantación de la libertad de cultos fue también de rechazo frontal. La mera declaración de principios contenida en el Estatuto Jurídico de la República hizo cundir la alarma en estos medios, que consideraban la libertad de cultos como un *“retroceso”* respecto a la situación anterior de religión oficial. Sin embargo, hasta la publicación de los decretos que desarrollaban dicho principio se mostraron bastante cautos en sus afirmaciones, por entender que su alcance dependía *“del modo como se entienda y se practique la libertad antedicha”*²⁷.

Tras la publicación del decreto de libertad de cultos, la postura de los medios católicos se endureció radicalmente. Los diarios de esta significación²⁸ afirmaron, repitiendo argumentos utilizados por la Nunciatura y la jerarquía, que sus disposiciones constituían una ofensa para los católicos y afectaban a una materia concordada entre el Estado Español y la Santa Sede, la cual no podía ser derogada por el Gobierno *“sin esperar a las Cortes”*. Además, lo consideraban *“innecesario”* y *“completamente inútil”*, ya que planteaba *“un problema que no tiene razón de existir en España”*, donde *“salvo casos aislados, ninguna otra religión tiene adeptos sino la católica”* y, por tanto, no modificaría *“en lo más mínimo la conciencia católica ni la vida religiosa española”*; o totalmente inaceptable, porque significaba la concesión de iguales derechos a la religión católica que *“a otra cualquiera sin solvencia de prosélitos comparable”* y, por tanto, *“la victoria de la minoría”* acatólica sobre la mayoría católica.

²⁶ Telegrama de Vidal i Barraquer a Alcalá-Zamora, 23-5-1931, y carta de Vidal i Barraquer a Alcalá-Zamora, 14/06/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 62 y 70-71.

²⁷ *El Castellano*, Toledo, 18/04/1931.

²⁸ *El Castellano*, Toledo, 18 y 28/04/1931 y 25/05/1931; *Diario de Navarra*, Pamplona, 24, 26, 28 y 30/05/1931; *El Noticiero*, Zaragoza, 28/05/1931.

En cuanto a los ateos, éstos, a su juicio, no sólo no necesitaban libertad de cultos, sino que además se trataba de individuos indeseables y peligrosos para la sociedad, porque, dado que el temor a Dios era *“el mayor estímulo para la práctica del bien, y el freno más fuerte para la abstención del mal”*, tenían una mayor tendencia a *“abandonar sus deberes morales y sociales, con grave daño para la nación”*.

Para estos medios el ideal seguía siendo la unidad religiosa, considerada por ellos como el fundamento de la *“tranquilidad y bienestar”* de la nación, en contraposición a una pluralidad que, a su juicio, era *“lo que más divide a los pueblos”*; o, como mínimo, la situación anterior, en que se concedía a la religión católica más derechos que a las demás, en atención a ser la practicada por *“la mayoría absoluta y dominante del país”*. Estaban dispuestos a admitir la libertad de conciencia y a aceptar que no se impusiese la religión por la fuerza, es decir, una cierta tolerancia, pero no una plena libertad religiosa, porque, además de considerarla *“fuente incalculable de indiferentismo, decadencia moral y otros desordenes”*, significaba *“igualar el mal y el bien, el error con la verdad”*. Su planteamiento, *“en síntesis”*, era el siguiente: *“que los escépticos y sectarios puedan serlo para sí y en su casa, y hasta pedir concesiones o tolerancias, pero no imponer su escepticismo e irreligiosidad a los demás”*.

La Acción Católica de la diócesis de Pamplona, por su parte, publicó un documento²⁹ en el que afirmaba que ningún católico podía defender la justicia y legitimidad de la libertad de cultos, porque el hombre carecía de *“libertad moral para practicar el culto que le plazca”*, ya que la ley divina le obligaba a *“adorar al único Dios verdadero con exclusión de todo otro culto”*; dicha libertad, como se afirmaba en la *Syllabus*, conducía a *“la corrupción”* y el *“indiferentismo”* de la sociedad; y vulneraba el Concordato y la Constitución del Estado español. La libertad de cultos sólo podía ser tolerada por los católicos como un mal menor y únicamente en aquellas naciones en las que estuviesen *“en minoría”*, pero en *“un país católico”*, como España, era, a su modo de ver, inadmisibles. Los argumentos de esta organización católica navarra, que encontraron amplio eco en la prensa integrista, se aproximaban, en opinión de Antonio Fernández³⁰, *“a la defensa de un Estado teocrático”*.

Para algunos sectores del catolicismo español, por tanto, la implantación de una plena libertad de creencias y cultos era algo totalmente inadmisibles. Otros, sin embargo, se

²⁹ *Diario de Navarra*, Pamplona, 27/05/1931.

³⁰ FERNÁNDEZ GARCÍA, A. “La Iglesia ante el establecimiento de la II República”, en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 5, 1984, p.234.

mostraron menos intransigentes. Algunos medios católicos, como *El Debate*³¹, no cuestionaron la libertad de cultos en sí misma, limitándose a criticar que hubiese sido implantada por decreto, sin esperar al dictamen de las Cortes Constituyentes. Hubo también católicos que acogieron la medida con serenidad, intentando extraer de ella los aspectos que podían resultar positivos. Salvador Minguijón, por ejemplo, señalaba que, a partir de ahora, la Iglesia sólo podría contar con “*sus propias fuerzas espirituales*”, por lo que debería mejorar e intensificar sus “*métodos de propaganda*” y su “*labor de proselitismo*”. Pero se mostraba optimista ante el futuro, y creía que la nueva situación podía convertirse en “*un acicate o un revulsivo*” para el catolicismo español:

*“Sí; una nueva era parece que se abre, una era de más pura y potente espiritualidad. Si nuestras procesiones tienen menos pompa, procuremos que sea más fuerte el latido de los corazones. Que nuestra labor religiosa sea más honda y más sustancial, que el fervor sustituya a la rutina. Digamos al pueblo las palabras de justicia y de caridad que brotan del Evangelio, démosle no una enseñanza fría y formularia sino cordial y fervorosa, no inspirada en convencionalismos mundanos sino llena del espíritu de Cristo.”*³²

Los colaboradores de Vidal i Barraquer, Luis Carreras y Antonio Vilaplana, por su parte, consideraban que el decreto de libertad de cultos del Gobierno provisional, teniendo en cuenta el primitivo criterio del ministro de Justicia, era más suave de lo que podía esperarse³³.

Sin embargo, una parte del mundo católico no participaba del ideal de unidad ni deseaba tampoco que el catolicismo mantuviese una posición hegemónica que entraba en contradicción con los valores pluralistas y democráticos que imperaban en la sociedad moderna, y, además, a su juicio, alejaba a la Iglesia de su misión evangélica. Los dos ministros católicos del Gobierno, Alcalá-Zamora y Miguel Maura, por ejemplo, defendieron calurosamente el principio de la plena libertad de creencias y cultos y negaron que el decreto que lo desarrollaba pudiese ser entendido como un ataque a la Iglesia. Para el primero, dicha

³¹ *El Debate*, Madrid, 23/05/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 126-127.

³² *El Noticiero*, Zaragoza, 26/05/1931; *El Castellano*, Toledo, 23/06/1931

³³ Informe de Luis Carreras y Antonio Vilaplana a la Secretaría de Estado del Vaticano, 21/06/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II pp. 97-105.

libertad era *“una norma de derecho público, a que están sometidos todos los Estados Católicos”* y el decreto no hacía más que reglamentar el principio contenido en el Estatuto Jurídico de la República, por lo que carecía de la trascendencia que la jerarquía y la prensa católica le asignaban. Y en opinión del segundo, el establecimiento de la libertad de conciencia y cultos no sólo no suponía un ataque a la religión católica sino que *“ponía a los católicos al amparo de cualquier abuso por parte del Gobierno”*³⁴. El jurista católico Ossorio y Gallardo, por su parte, consideraba que la inmensa mayoría de los españoles, incluida *“la masa general de religiosos y sacerdotes”*, estaba a favor de la implantación de la libertad de cultos y que nada se podía reprochar al *“fondo”* del decreto. Sin embargo, coincidía con la jerarquía en reprochar al Gobierno que, sin la existencia de una *“urgencia apremiante”*, hubiese legislado por decreto en materia *“tan delicada”*, en vez de esperar a que lo hiciese el *“órgano legítimo”*, es decir, las Cortes Constituyentes³⁵.

Jaime Torrubiano Ripoll y Matías Usero Torrente compartían la condición de ex sacerdotes y excomulgados por sus críticas a la Iglesia católica. Ambos habían denunciado con anterioridad a la instauración de la República la intolerancia de la Iglesia con las demás confesiones religiosas y los no creyentes y habían defendido la necesidad de implantar en España un régimen de la libertad de cultos. Sin embargo, discrepaban considerablemente en cuanto a la libertad que se debía conceder a la Iglesia dentro de dicho régimen.

El canonista Jaime Torrubiano llevaba casi una década denunciando en la prensa, en libros y conferencias como, a pesar de la teórica tolerancia religiosa de la Constitución de 1876, en nuestro país se escarnecían *“los dogmas y ceremonias de los protestantes y de los que no admiten religión ninguna positiva”*, ideologías que, pese a lo que la Iglesia afirmaba, tenían *“muchos prosélitos en España”*; se impedía el ejercicio del culto a las confesiones religiosas diferentes de la católica; y se ejercía *“un apremio ilegítimo que no tiene justificante alguno en los mandatos de la religión”* sobre las conciencias de los no católicos. Para poner fin a esta situación, propuso, a mediados de la década de los veinte, la creación de una *Liga nacional de defensa de los derechos de la conciencia*, integrada por católicos y acatólicos, cuyo objetivo

³⁴ Carta de Alcalá-Zamora a Vidal i Barraquer de 28/05/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. I pp.65-66; MAURA, M. *Así cayó Alfonso XIII*, p.195.

³⁵ Carta de Ángel Ossorio a Alcalá-Zamora, 23/05/1931, en ZAMBRANA MORAL, P. *El epistolario jurídico y político andaluz de Ángel Ossorio y Gallardo (1927-1935)*, Cátedra de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universidad de Málaga, Barcelona, 1997, p. 79.

sería “amparar y prestar patrocinio profesional a cualquier atropellado por el ejercicio de sus derechos de pensamiento y de conciencia”³⁶.

A diferencia de lo que afirmaban algunos sectores del catolicismo, este canonista negaba rotundamente que la doctrina de la Iglesia prohibiese a los católicos la defensa de la libertad de cultos en el ámbito de la política práctica. Defendió siempre, por el contrario, que dicha libertad constituía un derecho y una conquista positiva para el conjunto de la sociedad, así como para la propia religión católica. Y, al igual que hizo el ministro de Justicia en el preámbulo del decreto, Torrubiano puso de relieve la doble y contradictoria actitud de la Iglesia ante este principio, en función de la posición que ocupase en cada nación. Asimismo, había dejado claro en sus escritos y conferencias que, a su juicio, una Constitución democrática debería recoger el principio de la libertad de creencias y cultos, reconociendo a todas las iglesias el derecho de “practicar libremente en público y en privado su religión” y sometiendo las manifestaciones públicas de culto únicamente “a aquellas disposiciones de policía que, por la conservación del orden público, estimare conveniente dar la autoridad civil”³⁷.

El ex sacerdote, socialista y masón Usero Torrente³⁸ también había denunciado reiteradamente como, bajo el régimen de tolerancia religiosa de la Restauración, los católicos se habían servido de su situación privilegiada y de los recursos que el Estado ponía a su servicio para tratar “despectivamente a toda otra religión, aunque sea Cristiana”, así como “para

³⁶ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Rebeldías*. T.II, Centro Editorial Minerva, Madrid, 1926, pp. 68, 76-78 y 80-82.

³⁷ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, p. 94; TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 229-230.

³⁸ Matías Usero Torrente (1875-1936) nació en Ferrol. Fue misionero en tierras americanas, donde se vinculó a las corrientes espiritistas, dejando el sacerdocio en 1910. Regresó a España, se reintegró al sacerdocio y, a partir de 1913, comenzó a desarrollar una intensa actividad como periodista y orador, centrándose en cuestiones político-sociales. En 1916 se afilió a la masonería y poco después al socialismo, decepcionado por el inmovilismo y autoritarismo de la Iglesia católica. Fue denunciado en diversas ocasiones por sus ideas y actividades políticas al obispo de Mondoñedo, pero fue la imposibilidad de compatibilizar el sacerdocio con el mantenimiento de una relación de pareja estable y el nacimiento de su hija lo que motivó su secularización definitiva en 1927. En 1932, desencantado con la política desarrollada por los socialistas desde al poder, abandonó el partido y se acercó a los movimientos racionalistas y anarquistas. Fue asesinado en agosto de 1936 por su oposición a la sublevación militar. Defendió la libertad de cultos y la asunción de los postulados democráticos por parte de la Iglesia católica. Sobre Usero Torrente véase: RODRÍGUEZ LAGO, J. R. “Matías Usero Torrente (1875-1936): de la misión católica a la misión teosófica”, en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. Y TEZANOS GANDARILLAS, M. *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Trea, Gijón, 2013, pp. 125-151; TEZANOS GANDARILLAS, M. “Contradicción, coherencia y compromiso: Matías Usero Torrente”, en *Hispania Sacra*, 53, 2001, pp. 267-282.

perseguir y torturar a los separados de su comunión francamente, y aún a aquellos que, dentro de ella se esfuerzan por mejorarla". Usero propugnaba la tolerancia y el diálogo entre las distintas religiones y defendía el principio de la libertad de conciencia y cultos como un derecho inalienable del individuo.

Sin embargo, desconfiaba profundamente de las Iglesias jerarquizadas, en general, y, sobre todo, la católica, cuya doble política en relación con la libertad de creencias ponía de manifiesto, a su juicio, que su ideal seguía siendo la imposición de *"la unidad espiritual"*, valiéndose para ello *"del brazo secular y la fuerza bruta"* y, por tanto, consideraba *"incompatible"* la religión católica con *"la libertad de cultos"* y *"el respeto a la creencia ajena"*. Estaba convencido de que la Iglesia nunca perdería su talante autocrático e intransigente, jamás aceptaría convivir sinceramente en plano de igualdad con otras religiones, ni renunciaría a influir en el ámbito político, por lo que utilizaría *"la libertad que la democracia le otorga para robustecerse"*, con el propósito de destruir el régimen³⁹.

Estos dos personajes, pues, representan dos maneras diferentes de concebir la libertad religiosa que se corresponderían con las de los dos sectores del republicanismo español de los años 30. Torrubiano sería el exponente de lo que Álvarez Tardío⁴⁰ plantea como la concepción del *"republicanismo conservador y centrista"*, que propugnaba una amplia libertad de cultos, concebida *"como un fin en sí mismo"*, y como un medio para lograr la renovación de la Iglesia católica. Mientras que Usero respondería a la concepción de la libertad de cultos del *"sector ortodoxo de la revolución"*, el cual consideraba que, dadas las condiciones de la sociedad española y las características de la Iglesia católica, la implantación de una libertad de cultos que otorgase completa libertad a todas las confesiones religiosas no sería suficiente para garantizar la secularización de la sociedad en la práctica, por lo que resultaba imprescindible la intervención directa del Estado en orden a inducir dicha secularización, aunque ello conllevara la restricción de los derechos de los creyentes, sobre todo de los católicos.

³⁹ USERO TORRENTE, M. *Democracia y cristianismo.*, Cuadernos de Cultura XIX, Valencia 1930, pp.7, 11-12 y 15; USERO TORRENTE, M. *La Iglesia y su política*, Ediciones Iman, Buenos Aires, 1934, pp.9-10, 15, 12 y 21.

⁴⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 98-99.

Así pues, la implantación de la libertad de cultos, única medida en materia religiosa tomada por el Gobierno provisional, se convirtió en una cuestión polémica mucho antes de los debates constitucionales, dando origen a uno de los primeros enfrentamientos entre la jerarquía eclesiástica y los nuevos gobernantes; entre izquierdas y derechas; e incluso dentro del propio mundo católico, donde se puso en evidencia la existencia de posturas encontradas.

El enfrentamiento se agudizó a medida que se iban conociendo los distintos textos constitucionales y con motivo del debate parlamentario del artículo 25, pero sobre todo a raíz de la tramitación de la legislación complementaria que desarrollaba los preceptos constitucionales.

2.2 La libertad de creencias y cultos en la Constitución

En opinión del jurista Suárez Pertierra⁴¹ la Constitución republicana formuló de forma razonable y general el principio de libertad de creencias y cultos, otorgando la misma protección a creyentes y no creyentes, amparando *“con garantías jurisdiccionales reales el ejercicio del derecho”* y proporcionando una *“base para el desarrollo general de las libertades”*. Recogía asimismo dos puntos: la prohibición de forzar a los ciudadanos a declarar sus creencias y la afirmación de que la condición religiosa no modificaba la capacidad civil o política del individuo, que derivaban directamente de la libertad de conciencia y del principio de igualdad ante la ley, concretando en este artículo lo expresado genéricamente en el artículo 2 de la Constitución -*“Todos los ciudadanos son iguales ante la ley”*- al prohibir la discriminación por motivos religiosos. El establecer como límite de la libertad de conciencia la moral pública, resultaba también *“muy razonable”*. Pero no se puede decir lo mismo de la restricción impuesta al culto público, porque, aunque *“el derecho de reunión queda a salvo”*, resultaba *“impropia del derecho de libertad religiosa en su manifestación externa”*. Y es esta restricción lo que hace que, a pesar de sus innegables virtudes en otros aspectos, el texto del artículo 25 delimitaba un sistema más cercano a la tolerancia religiosa que a la plena libertad de creencias y cultos.

⁴¹ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, pp. 71-72 y 83.

Otro jurista, Contreras Mazarío⁴², lo interpreta como exponente de una concepción “laicista” del Estado que, partiendo de un posicionamiento de neutralidad ante el hecho religioso, expresado en el reconocimiento y garantía del derecho de libertad de conciencia y la igualdad de todas las confesiones ante la ley, percibe la “*trascendencia pública*” de lo religioso como “*un elemento extraño a los fines del Estado*” e “*incompatible con la paz y la convivencia sociales*”.

Por último, desde la perspectiva de los historiadores, Álvarez Tardío⁴³, considera que la Constitución de la Segunda República reconoció la libertad religiosa sólo formalmente, ya que “*no tuvo casi ninguna de las implicaciones básicas que ha de tener en el orden constitucional una libertad fundamental*” y tampoco instauró “*mecanismo judicial alguno que permitiera su amparo efectivo frente a la administración*”, al tiempo que establecía “*los principios de un laicismo agresivo y antiliberal que prácticamente anulaba la libertad religiosa*”. Y el motivo de este reconocimiento meramente formal era, a su juicio, que lo que en última instancia se perseguía no era la instauración de un régimen de plena libertad de conciencia y cultos, sino propiciar una “*revolución en el terreno de las conciencias*” por medio de la “*intervención estatal en el ámbito de las creencias*”.

2.2.1 El anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora y su recepción en el mundo católico

La polémica en torno a la libertad de cultos se intensificó en el verano de 1931, a raíz de hacerse público el anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora. Como ya mencionamos en los capítulos anteriores, dos sacerdotes participaron en la subcomisión encargada de redactar el anteproyecto: Francisco Romero Otazo, como miembro, y Tomás Gómez Piñán, como secretario técnico.

El artículo 12 del anteproyecto establecía la plena libertad de creencias y cultos, así como el derecho de todas las confesiones a ejercer el culto, tanto en público como en privado; señalaba que los ciudadanos no podrían “*ser compelidos a declarar oficialmente sus creencias*”

⁴² CONTRERAS MAZARÍO, J. M. “Secularización y legislación estatal...”, pp. 268-270.

⁴³ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 360-362.

religiosas”, salvo “por motivos estadísticos”; y que “la condición religiosa” no constituía “circunstancia modificativa de la personalidad civil y política”, con una excepción: ningún ministro o sacerdote de una confesión religiosa podría ser elegido presidente de la República⁴⁴. Este artículo, que tenía como antecedente remoto el artículo 21 de la constitución de 1869, rompía, a juicio de Suárez Pertierra⁴⁵, con la tradición constitucional española, avanzando “en una línea nunca alcanzada de libertad religiosa”. El consenso de los miembros de la Comisión en este tema fue total, ya que todas las enmiendas presentadas al anteproyecto con el objetivo de lograr un trato más favorable a la Iglesia católica contemplaban el amparo de la libertad de cultos como “postulado de los tiempos corrientes”⁴⁶.

Para el nuncio Tedeschini, sin embargo, el artículo 12 del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora constituía una “aberración” contraria a “la condición humana”, “a la naturaleza y a la práctica universal”, cuyo objetivo era “formar una sociedad civil y un gobierno humano fuera de la piedra angular de todo lo que es la religión”. Negaba la posibilidad de que existiese una moral fuera de la religión y, en consecuencia, pronosticaba que la libertad de cultos traería consigo el “relajamiento de la moral pública”, la injusticia y “la arbitrariedad”. Pero detrás de los argumentos teológicos había razones mucho más pragmáticas para el rechazo del nuncio: el temor a que la libertad de que gozarían en adelante “las falsas doctrinas” para “hacer pública profesión y propaganda” provocase la “apostasía” de “muchos católicos débiles y no bien fundados en la fe” y un incremento de la “indiferencia religiosa”⁴⁷.

La pastoral colectiva del episcopado del 25 de julio⁴⁸, redactada por el cardenal Segura, contenía también un profundo rechazo de la libertad de cultos. El reconocimiento del derecho a “profesar la religión que más le agrada” o a “no profesar ninguna” representaba “en el orden individual”, facultar a los hombres “para pervertir o abandonar una obligación santísima y tornarse al mal, volviendo la espalda al bien inmutable”, lo cual no era “libertad, sino

⁴⁴ Anteproyecto de Constitución..., pp.27-28 y 43.

⁴⁵ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 67.

⁴⁶ ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, pp. 320-321.

⁴⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]*..., pp. 609-610.

⁴⁸ “Carta Pastoral del Episcopado sobre la situación religiosa presente y sobre los deberes que impone a los católicos”, 25/07/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, Apéndice 3, pp. 473-476.

depravación de la libertad y servidumbre del alma envilecida bajo el pecado". Y por lo que respecta al caso concreto de España, la concesión del mismo trato a todas las religiones, *"sin consideración alguna al pueblo, cuando éste confiesa la Religión católica"*, iba en contra de *"la justicia y la razón"*. Sin embargo, se ponía de relieve también una tímida voluntad de transigencia en la práctica. A fin de *"vivir pacíficamente con todos"*, los prelados manifestaban su disposición *"a conceder, en cuanto nos sea lícito, todo aquello que, favoreciendo a la vida de la Iglesia, sirva a un tiempo para promover la concordia de los ánimos"*.

El cardenal Vidal i Barraquer, en cambio, no hizo ninguna mención al tema en la pastoral publicada por los obispos catalanes. Pero sí se refirió brevemente a la libertad de cultos en la carta que envió al presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora, para protestar por el anteproyecto de Constitución. Con un tono más mesurado que el del nuncio o la pastoral colectiva, se lamentó de que no se hubiese tenido en cuenta la mayor implantación social de la religión católica en España en relación con cualquier otra confesión y, como consecuencia lógica de ello, se hubiese recogido en el texto la obligación de los cargos públicos de respetar a la Iglesia y de no obstaculizar la práctica del culto católico a las instituciones y empleados del Estado.

Sin embargo en este terreno la Iglesia tenía la batalla perdida de antemano. La libertad de cultos era reivindicación compartida por todos los partidos que integraban la coalición republicano-socialista y, al igual que ocurrió con la separación Iglesia-Estado, fue una cuestión que quedó fuera de las negociaciones que mantuvieron la Iglesia y el Gobierno con vistas a alcanzar una fórmula de consenso para los artículos religiosos de la Constitución.

Incluso dentro de la Iglesia había sectores que veían con buenos ojos la implantación de un régimen de libertad de cultos. Luís Carreras, por ejemplo, era de la opinión de que la concordia a la que aludía Segura en la pastoral de Julio exigía que la Iglesia aceptase la *"llibertat religiosa"*⁴⁹. Lo mismo debieron pensar los dos sacerdotes que formaban parte de la Comisión Jurídica Asesora, Romero Otazo y Gómez Piñán, ya que no presentaron ningún voto particular al citado artículo, lo cual presupone su aceptación. Este último, además, ya en 1930 había defendido en el Ateneo de Madrid la necesidad de implantar un régimen de libertad de cultos que consideraba beneficioso para la propia Iglesia. Si bien, en aquél momento al menos, era de la opinión debía hacerse de acuerdo con la Iglesia católica en atención a su carácter de religión mayoritaria⁵⁰. Y el jesuita e historiador Zacarías García Villada estaba convencido que

⁴⁹ *El Matí*, Barcelona, 13/10/1931, en BATLLORI, M y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 409.

⁵⁰ *El Imparcial*, Madrid, 12/07/1930.

una de las causas de la decadencia de la cultura intelectual católica española era la falta de competencia, *“porque en los países donde aquella es discutida y atacada, el instinto mismo de conservación hace que los hombres dedicados a la ciencia se preocupen por defenderla”*⁵¹; lo que puede ser entendido como una implícita aceptación de un régimen de libertad de cultos.

El ala más moderada de la Iglesia oficial, encabezada por Vidal i Barraquer, parece haberse identificado también con esta postura, ya que, como más adelante veremos, las enmiendas que él y sus colaboradores redactaron al artículo 25 del proyecto de Constitución incluían el reconocimiento de la plena libertad de creencias y cultos.

2.2.2 La libertad religiosa como principio constitucional

El proyecto de Comisión parlamentaria, en su artículo 25, reprodujo, casi literalmente, el texto elaborado por la Comisión Jurídica Asesora. Sin embargo introdujo una modificación importante: la supresión del culto público, autorizado en el anteproyecto; y otra de menor cuantía: prohibir totalmente que se obligase a los ciudadanos a declarar sus creencias, eliminando la excepción de la finalidad estadística⁵².

El conocimiento del nuevo texto renovó las protestas de la jerarquía católica. El nuncio Tedeschini, en su informe a la Santa Sede, calificó el texto del artículo de *“injuria”* para los católicos, que constituían el sector mayoritario de la población española, sobre todo por la prohibición del culto público⁵³. Y los prelados de la provincia tarraconense, que habían

⁵¹ *El Debate*, Madrid, 30/06/1931.

⁵² *“La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública.- Las confesiones religiosas sólo podrán ejercer sus cultos en sus respectivos templos, sin más limitaciones que las impuestas por el orden público.- Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas.- La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política, salvo lo dispuesto en esta Constitución para el nombramiento de Presidente de la República.”* DS nº 22, 18/08/1931, Apéndice 4.

⁵³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 58.

guardado silencio en su anterior documento respecto a la implantación de la libertad de cultos, protestarán ahora en su mensaje a las Cortes por esa restricción⁵⁴.

Algunos prelados manifestaron también en documentos individuales su oposición al nuevo texto. El obispo de Salamanca, Frutos valiente, de forma *“exagerada y errónea”*, como bien señala Carmen Frías, afirmó que en el proyecto se reconocían *“mayores”* derechos a las demás confesiones religiosas que a la Iglesia católica⁵⁵. Y el obispo de Tarazona, Isidro Gomá, protestó con su habitual contundencia por la futura instauración de una libertad de cultos limitada únicamente por el respeto a la moral. Un concepto dudoso, a juicio de Gomá, ya que un acto podía ser considerado moral o inmoral *“según el culto que prevalezca”* y según el texto del proyecto la moral mahometana tendría el mismo peso que la católica. Con esta confusión entre la regulación de la libertad de conciencia y la de los actos de culto, Frías considera que probablemente lo que el obispo de Tarazona quería plantear no era la posibilidad de que se realizasen actos externos de culto inmorales en sí mismos, sino *“la posible inmoralidad de lo que con ellos se quería expresar”*, para así poder condenar la libertad para el ejercicio del culto que se concedía a las confesiones religiosas distintas de la católica sin tener que recurrir al argumento del arraigo social de esta última⁵⁶.

Las protestas públicas o privadas no impidieron que paralelamente el equipo de Vidal i Barraquer desarrollase su estrategia para la defensa parlamentaria de los derechos de la Iglesia. Dentro del plan de actuación parlamentaria de la jerarquía eclesiástica se incluía la presentación de una enmienda a este artículo, que debería ser suscrita por diputados de diferentes partidos. Contenía la fórmula *“de máxima transigencia de los católicos”* en relación con la libertad de cultos y parece haber tenido como base un texto redactado por el sacerdote Luis Carreras que fue posteriormente revisado y corregido por el propio arzobispo de Tarragona⁵⁷. No parece descabellado deducir que dicha enmienda reflejaba la postura oficial

⁵⁴ “Mensaje de los Prelados de la Provincia Eclesiástica Tarraconense a las Cortes Constituyentes”, 19/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 219.

⁵⁵ “Circular del Prelado. Ordenando preces por la salud de España”, 30/08/1931, FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 261-263.

⁵⁶ “Exhortación pastoral ante un proyecto de Constitución. Trabajemos y oremos”, 29/08/1931, FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 247-248.

⁵⁷ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16/10/1931, e “Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22(¿)/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 387 y 256-257, respectivamente; también pp. 366-367 y 402.

de la Iglesia o, al menos, del sector más proclive a la colaboración con el régimen republicano, liderado por el cardenal Vidal i Barraquer y sus colaboradores.

El texto de esta enmienda reproducía, casi textualmente, el artículo 12 del anteproyecto de Constitución: plena libertad de conciencia y cultos, garantizando el Estado el ejercicio del culto público y privado a todas las confesiones religiosas; la condición religiosa no modificaría la personalidad civil y política de los ciudadanos, con excepción de lo referente al nombramiento de presidente de la República; y reconocimiento del derecho a no declarar las creencias religiosas, salvo para fines estadísticos. También se incluía en ella un punto destinado a garantizar la libertad religiosa de los funcionarios civiles y militares, al establecer que no podrían ser obligados a profesar una determinada religión ni a participar en actos de culto, recogiendo en esencia el artículo 2 del decreto de libertad de cultos del Gobierno provisional. Por último, la enmienda incluía dos puntos con los que la Iglesia parecía querer asegurarse de que el laico Estado republicano no pondría obstáculos a los católicos de esos mismos colectivos para el ejercicio de su culto: aquél garantizaría la asistencia religiosa en el ejército y establecimientos públicos; y no pondría obstáculos a los funcionarios para el cumplimiento de sus deberes religiosos⁵⁸.

El debate del artículo 25, que se convertirá en 27 del texto aprobado, tuvo lugar el día 15 de octubre. Fue breve y poco conflictivo, en gran medida debido a la ausencia de los diputados de las minorías agraria y vasconavarra, los cuales se habían retirado del parlamento como protesta por la aprobación del artículo 24 de la Constitución, 26 en el texto definitivo⁵⁹. Esto impidió que fuesen debatidas las enmiendas que habían presentado al texto. Los puntos más debatidos fueron los referentes al culto público y a la elección de los ministros de las congregaciones religiosas como presidente de la República.

⁵⁸ En la redactada por Luis Carreras no aparecían los párrafos referentes a que a ningún funcionario o ciudadano se le pondrían obstáculos para el ejercicio del culto y a la garantía de la asistencia religiosa en el ejército y establecimientos públicos.

⁵⁹ Sobre la decisión de las minorías católicas de abandonar el Parlamento y sus razones, véase el capítulo X, pp. 927 y ss.

2.2.2.1 ¿Libertad religiosa o sólo tolerancia?

Durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, había afirmado que la libertad religiosa era una cuestión en la que estaban de acuerdo todos los integrantes de la coalición republicano-socialista⁶⁰. Era cierto que existía consenso en cuanto a la inclusión en la Constitución del principio de libertad de conciencia y cultos, por lo cual ninguna de las minorías que integraba la coalición puso reparos al primer párrafo del artículo donde se enunciaba dicho principio. Pero existían discrepancias en cuanto a su contenido y amplitud. De hecho, sólo la minoría socialista manifestó su total identificación con el texto del artículo⁶¹ durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos. En el extremo contrario, la derecha republicana fue la que más reparos puso al modo en que el artículo 25 recogía el principio de libertad de conciencia y cultos. Los portavoces del resto de las minorías gubernamentales que participaron en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos no aludieron a esta cuestión, pero, al igual que la Derecha Liberal Republicana, presentarán enmiendas al texto de mayor o menor calado que ponían en evidencia su discrepancia con el modo en que se había plasmado el principio de la libertad de creencias y cultos en el texto elaborado por la Comisión.

Niceto Alcalá-Zamora, líder de la derecha republicana y presidente del Gobierno, fue uno de los diputados que más extensamente aludió a la libertad de conciencia y cultos en su intervención durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos⁶². Afirmó su adhesión a dicho principio *“como garantía de los disidentes”* y reprochó a la minoría vasconavarra que sólo ahora, *“en la hora de la desventura y en la hora de la derrota”*, reclamasen para sí esa libertad que antes habían negado a los demás. Pero también manifestó abiertamente su discrepancia con el resto de sus compañeros de coalición respecto a la *“concepción”* de lo que era *“la justicia en torno al problema religioso”*. Entendía que el texto elaborado por la Comisión *“no es la fórmula de la democracia, no es el criterio de la libertad, no es el dictado de la justicia”*, porque en él no aparecía un reconocimiento pleno del derecho a la *“práctica del Culto y de la Religión”*. La *“intolerancia”* de que había hecho gala la Iglesia

⁶⁰ DS nº 52, 8/10/1931, p. 1521.

⁶¹ Ovejero. DS nº 54, 10/10/1931, p. 1622.

⁶² DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1602-1604.

católica en el pasado no podía servir, a juicio de don Niceto, de argumento para perpetuar *“la misma injusticia”*.

Otro diputado católico, Otero Pedrayo, de la Federación Republicana Gallega, en su intervención en la Cámara a título personal dejó clara su aceptación sin ambages del principio de libertad religiosa. Afirmó que el catolicismo significaba *“espíritu de libertad”* y, por ello, *“todos los católicos españoles, verdaderamente leales al credo de Jesucristo”*, consideraban *“un bien inmenso para España y para el mundo”* la implantación de un régimen con *“la más amplia libertad religiosa”*, en el que *“todas las religiones pudieran celebrar libremente sus cultos”*⁶³.

Las minorías católicas, en cambio, se mostraron evasivas. El vasconavarro Beunza⁶⁴ reprochó a los diputados de la mayoría que se dedicasen a *“recordar esas páginas atrasadas de la Historia”*, porque en el pasado *“a todos nos ha tocado ser perseguidores y perseguidos”*, incluidos los católicos, y lo que ahora correspondía era *“olvidar esas diferencias”*. Pero nada aclaró sobre la postura de su minoría ante la implantación de un régimen de libertad de cultos ni sobre el modo en que aparecía plasmado en el proyecto. En cuanto a la minoría agraria, su portavoz, Martínez de Velasco no aludió al tema; sí lo hizo Gil Robles, aunque no dejó tampoco muy claro hasta donde estaban dispuestos a transigir. El líder de Acción Nacional afirmó que la libertad de conciencia, entendida *“como la libertad de las actividades externas del hombre según los dictados de la conciencia moral”*, era un principio perfectamente compatible con la doctrina católica, pero con ciertos límites marcados por *“las normas y verdades eternas de la religión”* y *“los preceptos del derecho natural”*. Los católicos, en aras de la convivencia pacífica y teniendo en cuenta las circunstancias históricas, estarían dispuestos a admitir el concepto liberal de libertad de cultos siempre que se dejase *“a cada cual el precisar el alcance y la apreciación práctica”*⁶⁵. Al igual que en el caso de los vasconavarros, el contenido de sus enmiendas dejarán más claro lo que esto quería decir.

Sin embargo, tampoco se opusieron a que el principio de libertad de conciencia y cultos fuese incluido en la Constitución, seguramente, porque la jerarquía eclesiástica se había

⁶³ DS nº 52, 8/10/1931, p. 1533.

⁶⁴ DS nº 54/10710/1931, p. 1635.

⁶⁵ DS nº 52, 8/10/1931, p. 1528.

mostrado dispuesta a transigir en este punto, a cambio de concesiones en otros que consideró más importantes, como lo demuestra la enmienda elaborada por Vidal i Barraquer y sus colaboradores. De hecho, sus representantes en la Comisión de Constitución, Gil Robles y Leizaola, en el preámbulo de un voto particular al párrafo segundo, se manifestaron abiertamente en favor de la implantación de un régimen de libertad de cultos, porque entendían que así lo exigía *“el estado social y político de la Nación”* y *“la doctrina católica”* no se oponía a ello *“en el orden práctico”*, aunque sí lo hiciese en el de los principios⁶⁶.

La única excepción a esta a esta actitud fue el sacerdote agrario Gómez Rojí, quien dejó muy clara su postura durante el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución⁶⁷ y la tradujo en una enmienda al artículo 25. Para él, una *“tolerancia civil absoluta”*, que igualase ante la ley *“todos los cultos y todas las religiones”*, resultaba inaceptable porque significaba equiparar *“la verdad con lo falso”*. Pero la libertad de creencias y cultos no sólo no era *“digna en el terreno de las ideas”*, sino que tampoco era *“útil en el terreno de los hechos, ni un sistema de gobierno para los pueblos”*. Lo más que se mostró dispuesto a admitir era una *“tolerancia civil, sobre todo moderada”*, pero sólo en aquellas sociedades *“donde hay gran divergencia de opiniones”* y únicamente como *“fórmula de transacción”*. Coherente con sus declaraciones durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, presentó una enmienda donde se planteaba la supresión del primer párrafo del artículo 25, por considerarlo *“innecesario y ofensivo a la Historia y los sentimientos del pueblo español”*⁶⁸. Su defensa hubiese caldeado, seguramente, el ambiente de la Cámara, dando lugar a una agria polémica, pero como no asistió a la sesión, por los motivos ya indicados, fue desechada sin originar el más mínimo conflicto⁶⁹.

El canónigo de Toledo Ramón Molina Nieto, también de la minoría agraria, se mostró mucho más ambiguo en su intervención contra la totalidad de los artículos religiosos⁷⁰. Por un lado, junto a una clara oposición a la separación de la Iglesia y el Estado, hizo una velada alusión al rechazo de la instauración de la libertad de cultos y a las restricciones que en el

⁶⁶ DS nº 25, 21/08/1931, Apéndice 25.

⁶⁷ DS nº 33, 4/09/1931, p. 769.

⁶⁸ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 1.

⁶⁹ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1735.

⁷⁰ DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1549-1552.

artículo 25 se establecían al culto público católico, como un elemento más del ateísmo que se pretendía imponer por medio de la Constitución. Por otro lado, siempre en un contexto de defensa de la confesionalidad del Estado, defendió el *“respeto a la conciencia individual y a los derechos sagrados de las personas que emanan de ella”* como un *“postulado esencial”* de la democracia; postulado que a su juicio no aparecía recogido en el texto constitucional. Y por último, reclamó el respeto del derecho concordatario, lo que en la práctica significaría la negación de la libertad religiosa, puesto que en el artículo 11 del Concordato vigente se establecía un trato de favor para la Iglesia católica, estableciendo como límite de la tolerancia religiosa *“el respeto debido a la moral cristiana”* y no permitiendo *“otras ceremonias ni manifestaciones públicas”* que las católicas⁷¹. No parece pues que su rechazo del principio de la libertad de creencias y cultos ofrezca muchas dudas.

En cuanto al resto de los sacerdotes de la minoría agraria, el canónigo santanderino Lauro Fernández se limitó a reprochar a un orador que hubiese *“pretendido probar”* que el culto público católico se hallaba *“en contradicción con el Evangelio”*⁷²; y Santiago Guallar no abordó esta cuestión en sus intervenciones durante los debates sobre la totalidad del proyecto y de los artículos religiosos. Tampoco lo hizo el sacerdote de la minoría vasconavarra Pildain.

Lo mismo puede decirse de los sacerdotes de filiación republicana. El independiente García Gallego no tocó el tema de la libertad de cultos durante sus intervenciones en los debates sobre la totalidad; tampoco lo hizo el radical Basilio Álvarez; y el deán de Granada, Luis López-Dóriga ni siquiera intervino en tales debates.

⁷¹ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Los Concordatos de la postguerra...*, p. 125.

⁷² DS nº 54, 10710/1931, p. 1630.

2.2.2.2 El debate en torno a las manifestaciones externas del culto

El consenso existente en cuanto a la inclusión del principio en el texto constitucional, se rompió a la hora de establecer cuales debían ser sus implicaciones en relación con el culto público. Cuestión que provocó la presentación de numerosas enmiendas y ocupó la mayor parte del tiempo que duró el debate.

Los socialistas se identificaban con lo dispuesto en el texto de la Comisión. Es decir, con la prohibición de las manifestaciones externas de culto, el cual quedaría relegado al interior de los templos. Pero otros socios de la coalición gubernamental -radicales, federales, Derecha Liberal Republicana y Acción Republicana- y las minorías católicas eran partidarios de que el texto recogiese el derecho de todas las confesiones religiosas a ejercer sus respectivos cultos en público, recuperando el espíritu del artículo 12 del anteproyecto, y presentaron varias enmiendas en ese sentido⁷³. En vista de ello, la Comisión, antes del inicio del debate, decidió modificar el artículo, pero estableciendo que el ejercicio de tal derecho quedaría sometido, *“en cada caso”*, a la autorización del *“Gobierno”*⁷⁴. El nuevo texto, que reproducía casi textualmente el voto particular del diputado de Acción Republicana Ruiz Funes, satisfizo a la mayoría de los diputados de las minorías republicanas, motivo por el cual muchas de las enmiendas fueron retiradas⁷⁵.

Sin embargo, para los republicanos de derechas la exigencia de autorización gubernamental para cada uno de los actos de culto público no resultaba aceptable y mantuvieron su enmienda. En ella lo que proponían era que las manifestaciones públicas de culto quedasen sometidas a *“lo que dispongan las leyes de Orden público y Policía”*⁷⁶. Luis Recasens Siches, como primer firmante, se encargó de su defensa. Argumentó que lo dispuesto en el dictamen representaba hacer *“una especial excepción”* con las manifestaciones religiosas, lo cual podría ser interpretado como una muestra de *“hostilidad”* hacia *“determinada postura religiosa”*, la católica; y esto, a su juicio, era algo que un Estado neutral

⁷³ DS nº 24, 20/08/1931, Apéndices 11 y 12; DS nº 26, 25/08/1931, Apéndice 10; DS nº 44, 24/09/1931, Apéndice 3; DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 13; y DS nº 56, 14/10/1931, Apéndice único.

⁷⁴ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1733.

⁷⁵ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1733, 1735-1736 y 1738-1740.

⁷⁶ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 1.

como el español debía *“evitar cuidadosamente”*. Por eso proponían que se les aplicase las mismas normas que a *“cualquier otra manifestación pública”*. De este modo quedaría *“expresada con mayor diaphanidad el espíritu de neutralidad religiosa absoluta por parte del Estado”*. La Comisión, sin embargo, no se mostró dispuesta a aceptarla, argumentando que su texto recogía perfectamente *“en espíritu”* esa neutralidad, y tampoco logró superar la votación de la Cámara⁷⁷.

Si para algunas minorías republicanas el texto era demasiado restrictivo, para otras resultaba excesivamente permisivo y la nueva redacción tuvo que enfrentarse también a la oposición de los sectores más izquierdistas de la Cámara, opuestos a la autorización del culto público. Los socialistas Jiménez de Asúa y Alomar, y el diputado de Esquerra Republicana de Cataluña Antonio Xirau, sometieron a la aprobación de la Cámara un voto particular que reproducía el primitivo texto del proyecto, en el cual se prohibían las manifestaciones públicas de culto⁷⁸. Se oponían a su autorización, según manifestó el socialista Alomar, porque entendían que éste se diferenciaba del resto de las manifestaciones públicas en un aspecto fundamental: era *“litúrgica, no civil”*, y representaba *“la toma de posesión de la Ciudad por la Iglesia”*, la cual, al exigir *“acatamiento y reverencia a los transeúntes”*, convertía las manifestaciones públicas de culto en *“intimidaciones”*. Por este motivo, el culto público se había convertido en foco de innumerables *“conflictos de un carácter muy difícil de resolver”* y constituía *“uno de los casos más significativos de la lucha entre el Estado y la Iglesia”*. Por lo demás, el *“aspecto turístico”* de las procesiones católicas, argumento esgrimido por algunos diputados para justificar su autorización, era, en su opinión, *“irreverente para la misma causa que se quiere defender”*, porque significaba convertir *“la religión en número de feria o en accesorio de las fiestas locales”*. El voto particular no logró prosperar, pero por un margen muy estrecho: cuatro votos, lo que demuestra que en lo referente al ejercicio del culto público la Cámara estaba muy dividida.

En el otro extremo del ámbito parlamentario, las minorías católicas presentaron también enmiendas a este párrafo. El texto elaborado por el equipo del arzobispo de Tarragona coincidía en lo esencial con lo dispuesto en el nuevo dictamen de la Comisión en cuanto a la autorización del culto público, aunque era menos restrictivo en lo referente a las condiciones para su ejercicio, ya que no se le imponían *“más limitaciones que las impuestas por la moral y*

⁷⁷ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1734-1735.

⁷⁸ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1739-1740.

*el orden público*⁷⁹. Posiblemente se hubiesen sentido satisfechos si hubiese prosperado una redacción como la propuesta en una enmienda de la derecha republicana antes mencionada, en la cual el culto quedaba sometido a las mismas restricciones que cualquier otra manifestación pública⁸⁰.

En la misma línea, el sacerdote agrario Gómez Rojí presentó una enmienda, suscrita por diputados de su minoría, de la vasconavarra y de la derecha republicana, que reproducía básicamente la de Vidal i Barraquer en la parte relativa al culto público; si bien eliminaba la referencia que en aquella existía sobre la moral y lo dejaba sometido únicamente *“a las exigencias que el orden público reclame”*. Dado que su autor no se hallaba en la Cámara y ningún otro firmante quiso defenderla, también fue desechada por la Cámara⁸¹.

Las minorías agraria y vasconavarra presentaron otras dos enmiendas en las que se proponía, lisa y llanamente, la desaparición de toda referencia al culto, es decir, la supresión del párrafo segundo del artículo; si bien es cierto que fueron redactadas cuando en él se prohibía el culto público, y en el preámbulo se justificaba tal petición precisamente a consecuencia de ello.

En el preámbulo del voto particular presentado por Gil Robles y Leizaola⁸², se afirmaba que tal prohibición, *“por lo que al culto católico respecta”*, constituía una *“limitación arbitraria”* y vulneraba *“las tradiciones locales”*. Por lo demás, a juicio de estos diputados, la libertad de cultos *“ha regido en España desde hace muchos años”*. Fue retirado por no haber nadie en la Cámara para defenderla⁸³.

Lo mismo se puede decir de la enmienda presentada por el diputado agrario Royo Villanova, quien afirmaba en el preámbulo que pedía la supresión del segundo párrafo del artículo porque contenía un precepto que se oponía a la realidad social y chocaba *“contra las*

⁷⁹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 402. Esta misma redacción aparecía en el primer párrafo de una enmienda presentada por las minorías agraria y vasconavarra proponiendo cambios en el conjunto del texto del artículo. Estaba encabezada por el vasconavarro Oreja Elósegui y suscrita por los sacerdotes Guallar y Gómez Rojí. Fue retirada al no haber ningún diputado en la Cámara dispuesto a defenderla. DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 3 y DS nº 57, 15/10/1931, p. 1735.

⁸⁰ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 1

⁸¹ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 1; DS nº 57, 15/10/1931, p. 1735.

⁸² DS nº 25, 21/08/1931, Apéndice 8.

⁸³ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1733.

costumbres arraigadas de nuestro pueblo”, ya que suponría *“la supresión de las tradicionales procesiones de Semana Santa”* y de *“otros muchos actos de índole genuinamente popular”* que en nada contradecían *“los grandes principios de derecho y de libertad que la República proclama y está obligada a defender”*⁸⁴. A diferencia del resto de los diputados de su minoría, Royo Villanova no se había retirado del parlamento tras la aprobación del artículo 24 y defendió su enmienda ante la Cámara. Manifestó que la nueva redacción del párrafo tampoco le convenía porque sería imposible de cumplir. Proponía como alternativa o la supresión del párrafo o, si esto no podía ser, que *“los actos públicos del culto católico”* fuesen *“considerados como los de otro carácter que puedan celebrarse”*. La enmienda fue desechada por la Cámara tras negarse la Comisión a aceptarla⁸⁵.

Por fin, la redacción del segundo párrafo del artículo 25 superó el debate parlamentario sin que se introdujesen modificaciones en el texto elaborado en segunda instancia por la Comisión: libertad para el culto en los templos y exigencia de previa autorización gubernativa para las manifestaciones públicas de culto.

2.2.2.3 El respeto a la libertad de conciencia y su vertiente jurídica

El tercer párrafo, donde se recogía el derecho a no declarar las convicciones religiosas fue poco polémico. Sobre todo por la ausencia de las minorías católicas, ya que entre las republicanas existía un consenso casi total con la forma en que el principio de libertad de conciencia quedaba recogido en el texto elaborado por la Comisión.

La única excepción fue Derecha Liberal Republicana, quien presentó una enmienda que reproducía algunos puntos de la elaborada por el equipo de Vidal i Barraquer. Proponía que, además de no poderse obligar a los ciudadanos a declarar sus creencias religiosas, tampoco se les pudiese forzar *“a tomar parte en un acto o ceremonia religiosa”* o *“a prestar una forma de juramento religioso”*, ni ponerles obstáculos para *“la práctica de sus deberes religiosos”*; así

⁸⁴ DS nº 47, 30/09/1931, Apéndice3.

⁸⁵ DS nº 57, 15710/1931, pp. 1736-1737.

como que todas las confesiones religiosas podrían a ejercer *“su ministerio en los cuarteles, barcos de guerra, hospitales y prisiones”*⁸⁶. Recasens defendió la conveniencia de reforzar y reafirmar el derecho a *“la libertad de conciencia y la neutralidad del Estado”* en materia religiosa, especificando, *“con cierta amplitud, todos los aspectos declarados”* en el artículo *“en términos generales”* y consignando *“de modo explícito y taxativo”* la *“abstención total y plena por parte del Estado”* y *“de todos los organismos de la vida pública”*, así como su deber de ofrecer facilidades a todo ciudadano para que pueda satisfacer *“las necesidades de su conciencia”*. Pero tanto la Comisión como la Cámara consideraron innecesarias tales especificaciones, y la enmienda no prosperó⁸⁷.

Las minorías agraria y vasconavarra, en una enmienda que afectaba al conjunto del artículo, incluyeron una modificación a este párrafo que coincidía en parte también con la elaborada por Carreras y Vidal i Barraquer y con la presentada por Derecha Liberal Republicana. Proponían que se estipulase en el artículo que *“ningún ciudadano y especialmente los funcionarios públicos o individuos de Institutos armados”* podría ser obligado *“a formar parte de una confesión religiosa o a participar en un acto o ceremonia de culto”* ni a *“declarar oficialmente sus creencias”*, excepto con fines *“exclusivamente estadísticos”*; que no se les pondrían obstáculos *“para la profesión de su confesión, práctica del respectivo culto”* ni *“cumplimiento de sus deberes religiosos”*; y que el Estado garantizaría *“la asistencia religiosa”* en todos los establecimientos públicos⁸⁸.

En cambio, el sacerdote agrario Ricardo Gómez Rojí puso en evidencia de nuevo su alejamiento del talante conciliador propugnado por Vidal i Barraquer y sus colaboradores. Elaboró una enmienda en la que, tras el reconocimiento de que nadie podría ser obligado a confesar sus convicciones religiosas, proponía prohibir el ejercicio de *“oficios ni cargos*

⁸⁶ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 1.

⁸⁷ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1734-1735.

⁸⁸ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 3 y DS nº 57, 15/10/1931, p. 1735. Esta enmienda contenía también otras reivindicaciones, como el reconocimiento de la libertad de actuación de las confesiones religiosas *“como entidades morales, con arreglo a sus características y régimen propio”* y para *“admitir y excluir libremente a sus fieles o adeptos”*, quedando garantizada por el Estado *“la posibilidad de sus fines religiosos”*. Y replanteaba también algunas cuestiones que ya habían sido rechazadas en los debates de los artículos anteriores, como el reconocimiento de la *“plena personalidad jurídica”* de la Iglesia católica y las demás confesiones religiosas como corporaciones de derecho público, el sometimiento de las órdenes y congregaciones religiosas *“a las leyes generales del Estado”*, en lugar de a una ley especial como ya había quedado aprobado en el artículo 24; o remitir a un convenio con la Santa Sede el diseño de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

públicos” a quienes, “*por su filiación*”, tuviesen “*compromisos que impliquen hostilidad a la Patria o que relajen el amor, adhesión y defensa de ella y de los intereses nacionales*”, como “*evidentemente*” ocurría, a su juicio, con “*los miembros de la masonería*”⁸⁹. Teniendo en cuenta que buena parte de los diputados republicanos estaban afiliados a dicha organización o simpatizaban con ella, la enmienda del canónigo burgalés representaba una auténtica provocación. El hecho de que no llegase a defenderla, por hallarse ausente de la sala, evitó, sin duda, que se produjese un escándalo de considerables proporciones, antes de ser desecheda. De este modo tampoco prosperó, pero al menos no enturbió el debate⁹⁰.

Por último, el independiente Luis Tapia presentó una enmienda pidiendo que constase de forma explícita el derecho a “*no profesar ninguna religión*”, pero decidió retirarla porque, al haber sido presentada en el último momento y hallarse dividida la opinión de los miembros de la Comisión, su mantenimiento hubiese obligado a dejar para el día siguiente a aprobación del artículo⁹¹.

El párrafo cuarto y último, donde se establecía que “*la condición religiosa*” no modificaría “*la personalidad civil ni jurídica*” del ciudadano⁹², suscitó también la presentación de muy pocas enmiendas. La significación del término “*condición religiosa*” dio lugar a una breve discusión, ya que los radical-socialistas y la Derecha Liberal Republicana entendían que se refería a “*la profesión religiosa*”, es decir, a quienes habían adquirido “*la condición de religiosos*”, exclusivamente, no a las creencias en general; mientras que la Comisión lo interpretaba como sinónimo de creencias religiosas. Esta diferencia de criterio determinó la presentación de dos enmiendas, por parte de dichas minorías, que no prosperaron⁹³.

Por último, el sacerdote Gómez Rojí suscribió una enmienda a este párrafo, proponiendo que se suprimiese la “*cláusula final*”, donde se inhabilitaba a los ministros de las confesiones religiosas para ejercer el cargo de presidente de la República. Corrió la misma suerte que las

⁸⁹ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 1.

⁹⁰ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1735.

⁹¹ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1740-1741.

⁹² DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 18.

⁹³ DS nº 44, 24/09/1931, Apéndice 3; DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 2; DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1738-1739.

anteriores⁹⁴. Con ella mostraba una vez más su apartamiento de la línea oficial de la jerarquía, ya que tal inhabilitación era admitida en la enmienda elaborada por el equipo de Vidal i Barraquer. En este punto, sin embargo, el sacerdote radical Basilio Álvarez coincidía con Gómez Rojí. En su intervención durante el debate sobre la totalidad del proyecto había criticado breve, pero contundentemente, esa inhabilitación⁹⁵.

Así pues, el artículo 25 de la Constitución, 27 en el texto definitivo, donde se establecía el derecho a la libertad de creencias y cultos, así como alguna de sus derivaciones, llegó a la votación final tras un corto debate y sin más modificaciones, en relación con el primitivo proyecto de la Comisión, que la autorización del culto público. La inmensa mayoría de los diputados presentes en la sala le dio su aprobación⁹⁶.

El debate, aunque breve y escasamente polémico debido a la ausencia de la mayoría de los miembros de las minorías católicas, puso de relieve que sólo unos pocos grupos apostaban realmente por un régimen de libertad de cultos pleno, sin privilegios para ninguna confesión religiosa, pero también sin hostilidad. Salvo contadas excepciones, la plasmación constitucional del principio no tuvo detractores, pero sus consecuencias prácticas resultaron mucho más controvertidas, fundamentalmente por lo que se refiere a las manifestaciones públicas de culto. Y es aquí, precisamente, donde se pusieron en evidencia las verdaderas convicciones de los diferentes grupos.

La derecha republicana, secundada en muchos casos por diputados de Acción Republicana y la Federación Republicana Gallega, fue la única formación que puso de manifiesto en sus enmiendas una concepción netamente liberal y neutral de la libertad religiosa, apostando por la equiparación del culto público de todas las confesiones religiosas con las demás manifestaciones públicas. Los radicales y los federales, en cambio, se mostraron partidarios de una interpretación más restrictiva, autorizando el culto público pero sometido a una regulación diferente y más estricta que otras manifestaciones públicas. La minoría de

⁹⁴ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 1; DS nº 57, 15/10/1931, p. 1735.

⁹⁵ DS nº 29, 28/08/1931, p. 668.

⁹⁶ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1742.

Acción Republicana se mantuvo en una posición ambigua, ya que, por un lado, impulsó la autorización del culto público con restricciones con la enmienda de Ruiz Funes; y por otro, algunos de sus diputados apoyaron las iniciativas de la derecha republicana. Socialistas, radical-socialistas y Esquerra constituyeron el núcleo duro del republicanismo, con una concepción restrictiva de la libertad de cultos preñada de desconfianza, cuando no hostilidad, hacia la Iglesia católica.

Al igual que había ocurrido con la separación Iglesia-Estado, la regulación de la aplicación práctica del principio de libertad de creencias y cultos no se producirá hasta 1933, con la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas.

3- La libertad de cultos en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas

La forma en que se reguló el principio de libertad de libertad de creencias y cultos en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas no parece haber despertado excesivo interés en los investigadores. Por lo que respecta a los historiadores sólo hemos encontrado una breve referencia de Álvarez Tardío, quien se limita a insinuar que el artículo 3, donde se exigía autorización para el ejercicio del culto público y se prohibían las manifestaciones y reuniones religiosas que tuviesen carácter político, podría responder al deseo de los legisladores de “propiciar” la “mala fe” de las autoridades locales “con fines exclusivamente políticos”⁹⁷; y otra de Castells explicando el “malestar” que generaba en los católicos españoles “la igualdad interconfesional” como consecuencia de la histórica consideración de la “discrepancia religiosa” por parte del catolicismo hispano “como una auténtica traición a la raza y a la unidad de la patria”⁹⁸. Desde el punto de vista jurídico, ya vimos que Suárez Pertierra consideraba la restricción del culto público que aparecía en el texto del artículo 27 como incompatible con un régimen de plena libertad de cultos, lo cual podría ser aplicable al artículo 3 de la Ley de Confesiones y Congregaciones.

⁹⁷ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 250-251.

⁹⁸ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 393 y 434.

3.1 La libertad religiosa en el anteproyecto y el proyecto de ley. Su recepción en la Iglesia

En febrero de 1932 una subcomisión dentro de la Comisión Jurídica Asesora, en la que participaron los sacerdotes Luis Carreras y Francisco Romero Otazo, redactó un texto que fue dado a conocer en febrero de 1932⁹⁹. El ministro de Justicia, el radical-socialista Álvaro de Albornoz reelaboró el texto de la Comisión Jurídica Asesora y presentó su proyecto al Consejo de ministros que le dio el visto bueno el 7 de octubre de 1932. El 14 del mismo mes fue presentado en las Cortes. El 1 de diciembre la comisión parlamentaria de Justicia dio a conocer su dictamen y el 2 de febrero de 1933 se inició el debate de la ley.

El anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora dedicó a la libertad de conciencia y cultos 7 artículos, ubicados en el Título I. En el preámbulo se señalaba que el texto contemplaba una serie de limitaciones al principio de libertad de conciencia reconocido en la Constitución, el cual quedaría condicionado por: *“la observancia del orden jurídico civil”*, de forma que en el caso de *“conflicto entre ley y conciencia”* siempre primaría la primera, a fin de impedir que *“meras apreciaciones subjetivas”* minasen *“el orden jurídico objetivo”* poniendo *“en peligro al Estado”*; la garantía de *“la supremacía del poder civil”*, el *“laicismo”* y *“la civilidad”* del Estado, vetando a los ministros de cualquier religión para ocupar la presidencia del Gobierno o de la República; y la limitación de la libertad al ámbito *“puramente religioso”*, prohibiendo la realización de actos políticos en los edificios religiosos. Por lo que respecta a las manifestaciones públicas del culto, para su celebración se requeriría una *“autorización especial del Gobierno”*, para evitar posibles alteraciones del orden público, señalando normas objetivas para su concesión o denegación a fin de impedir las arbitrariedades. Por último, a fin de garantizar que la libertad reconocida pudiese hacerse efectiva, se regulaba la práctica religiosa en algunos casos especiales¹⁰⁰.

El proyecto del Gobierno¹⁰¹ redujo a tres los artículos reguladores de la libertad de creencias y cultos. En su preámbulo, mucho más breve que el del anteproyecto, el ministro de Justicia, el radical-socialista Álvaro de Albornoz, insistió en dos de los aspectos mencionados

⁹⁹ Como ya dijimos en el capítulo anterior, el texto elaborado por la subcomisión fue modificado en el pleno de la Comisión Jurídica Asesora en un sentido que no satisfizo al sacerdote Romero Otazo.

¹⁰⁰ Anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1026.

¹⁰¹ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

por la Comisión Jurídica Asesora: la limitación de dicha libertad al ámbito “*puramente religioso*” y, en consecuencia, la prohibición de “*reuniones y actos políticos en el interior de los edificios destinados a fines estrictamente religiosos*”; y el requerimiento de autorización gubernativa para las manifestaciones públicas de culto a fin de evitar alteraciones del orden público. La Comisión parlamentaria¹⁰² respetó la redacción del Gobierno y sólo introdujo una modificación en el artículo 3, eximiendo de autorización gubernativa a los viáticos y los enterramientos religiosos. Se trataba de una excepción propuesta por los representantes de las minorías de la derecha católica y republicana y del Partido Radical que consiguió prosperar por la ausencia de los representantes de la mayoría gubernamental¹⁰³.

La Iglesia católica no estaba ahora tan unida como en el otoño de 1931. La política transaccional había perdido adeptos en la misma medida en que el integrismo los ganaba, tanto en España como en la Santa Sede. A partir de enero de 1932, la Ley de Confesiones y Congregaciones comenzó a ocupar un lugar destacado en la correspondencia mantenida entre el nuncio Tedeschini y la Secretaría de Estado de la Santa Sede, pero las referencias a la regulación de la libertad de cultos ocuparon un lugar marginal, limitándose a criticar la absoluta igualdad de trato que el anteproyecto concedía a todas las confesiones religiosas¹⁰⁴. Desde el mes de abril Tedeschini desarrolló también una intensa actividad negociadora, visitando a diversos ministros y al presidente del Gobierno¹⁰⁵, con el objetivo de lograr la paralización de la tramitación de la ley o, al menos, retrasar su debate parlamentario, posiblemente con la esperanza de que una crisis de Gobierno y la subsiguiente llegada al poder de los radicales la convirtiesen en papel mojado. Algunos de los ministros, como el de Estado o el de Agricultura, le aseguraron que la tramitación de la ley no era inminente porque el

¹⁰²DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

¹⁰³Intervención del miembro de la Comisión Gomáriz, radical-socialista, en DS nº 299, 22/02/1933, p. 11368.

¹⁰⁴Carta de Tedeschini a Pacelli, 31/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 82-85.

¹⁰⁵El 9 y el 23 de abril, el 2 de agosto y a finales de octubre visitó al ministro de Justicia; a finales de julio y a principios de noviembre al de Estado, Luis de Zulueta; a principios de agosto al ministro de Agricultura, el radical-socialista Marcelino Domingo; y durante el mes de octubre al de Obras Públicas, el socialista Indalecio Prieta, y al presidente del Gobierno Manuel Azaña. Cartas de Tedeschini a Pacelli 9/04/1932, 31/05/1932, 1, 2, 4 y 10/08/1932, 1, 15, 20, 25 y 27/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 305, 406-408, 508-511, 511-514, 514-516, 533-537, 611-612, 639-640, 666-669, 679-683 y 699-701, respectivamente.

Gobierno no estaba demasiado interesado en ella y el debate del Estatuto de Cataluña y de la Ley de Reforma Agraria mantendría ocupada a la Cámara durante bastante tiempo. El ministro de Justicia, sin embargo, no se mostró dispuesto a retrasar la presentación de la ley.

Cuando, pese a las esperanzas que le habían hecho abrigar algunos ministros, el proyecto fue presentado a Cortes el 14 de octubre, Tedeschini envió un breve informe a la Secretaría de Estado en el que no hizo ninguna alusión concreta a los artículos referentes a la libertad de cultos¹⁰⁶. Sí abordó la cuestión en un documento dirigido a los miembros del Gobierno y al presidente de la Comisión parlamentaria, el radical Salazar Alonso, donde detallaba aquellos puntos en que el texto del proyecto sobrepasaba a su modo de ver lo estipulado en la Constitución. En lo que respecta a la libertad de cultos, aludió al artículo 2, que al garantizar expresamente “*la abstención de actividades religiosas*”, ponía de manifiesto, a juicio del nuncio, una “*desconfianza infundada y gratuita*” hacia la Iglesia católica, la cual “*nunca*” había “*compelido a actividades religiosas*” a los no católicos, los cuales habían tenido total libertad para abstenerse. La misma desconfianza evidenciaba en opinión de Tedeschini el artículo 3, en el que se prohibían las actividades políticas en los templos y se exigía autorización para las manifestaciones públicas de culto. Y, por último, consideraba que el artículo 4 estaba en contradicción con el artículo 27 de la Constitución, porque en éste se garantizaba la libertad de practicar cualquier religión, mientras que en aquél se limitaba a un potestativo “*podrá*” la concesión de ese derecho a los colectivos dependientes del Estado¹⁰⁷.

El dictamen de la Comisión parlamentaria agravó el texto en varios puntos, aunque no en lo referente a la libertad de cultos¹⁰⁸. Tedeschini se sintió decepcionada por el fracaso de sus gestiones y la Santa Sede le conminó a dar a conocer al Gobierno y a la Comisión parlamentaria su “*dolor*” y “*pensamiento*” en relación con el nuevo texto y a preparar la

¹⁰⁶ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 1 y 15/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 611-612 y 639-640, respectivamente.

¹⁰⁷ “Observaciones sobre el Proyecto de Ley sobre Confesiones y Congregaciones religiosas”, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 684-693; y BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 259-266.

¹⁰⁸ Como ya mencionamos, aprovechando la ausencia de los diputados de la mayoría, la Comisión aprobó una modificación del artículo 3 favorable a los intereses de la Iglesia: la exención de autorización gubernativa para los viáticos y la conducción cultural de cadáveres al cementerio.

estrategia a seguir para la defensa de los derechos de la Iglesia durante el debate parlamentario¹⁰⁹.

En cuanto a la jerarquía española, el cardenal Vidal i Barraquer, al igual que había hecho el nuncio, se puso en contacto con diferentes líderes políticos y con el presidente del Gobierno con la doble finalidad de retrasar el debate parlamentario del proyecto y lograr una modificación del texto en un sentido más favorable para los intereses de la Iglesia. Asimismo, instó a los prelados a ponerse en contacto con los parlamentarios de sus respectivas diócesis con el mismo objetivo¹¹⁰. Tanto el cardenal de Tarragona como el nuncio descartaron la publicación de documentos de protesta antes de la aprobación definitiva de la ley, pero no todos los prelados se atuvieron a esta norma y algunos denunciaron públicamente el proyecto, poniendo en evidencia que la unidad del episcopado en torno a la estrategia posibilista se estaba resquebrajando¹¹¹.

En el otoño de 1932, viendo que pese a sus esfuerzos la tramitación parlamentaria de la ley era inminente, el arzobispo de Tarragona y el nuncio se pusieron de acuerdo en cuanto a la estrategia parlamentaria a desarrollar durante los debates por los diputados afines. Como había hecho en el otoño de 1931, Vidal i Barraquer envió a Madrid a sus colaboradores más fieles: Luis Carreras y Antonio Vilaplana, para que orientasen a los diputados católicos y colaborasen con la nunciatura¹¹².

El arzobispo de Tarragona encargó también a Luis Carreras y al jurista Anguera de Sojo la elaboración de un informe jurídico¹¹³ que sirviese de base para la defensa parlamentaria de los

¹⁰⁹ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 2 y 3/12/1932, y carta de Pacelli a Tedeschini, 7/01/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 824-832 y 825 nota 666, respectivamente.

¹¹⁰ Cartas de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 3/08/1932, y a Azaña, 4/08/1932; Circular de Vidal i Barraquer a los metropolitanos, 12/10/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 167-170, 173 y 244-245, respectivamente.

¹¹¹ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 242-243.

¹¹² Cartas de Vidal i Barraquer a Pacelli, 28/10/1932 y 9/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 279 y 434, respectivamente.

¹¹³ "Memorandum referente al Proyecto de Ley sobre Confesiones y Congregaciones religiosas", en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 284-290. Todo lo referente a las actividades de Vidal i Barraquer y sus colaboradores en el otoño de 1932 y al análisis jurídico de Luis Carreras y Anguera de Sojo está analizado de forma más detallada en el capítulo VI, pp. 400 y ss.

derechos de la Iglesia. En él, como ya dijimos en el capítulo anterior, recomendaban prescindir de argumentos canónicos o históricos relacionados con *“la influencia de la Iglesia en España”* y de alusiones a la ruptura del Concordato, para ceñirse a argumentos exclusivamente jurídicos basados en el Derecho internacional y en el Derecho público moderno. En este documento no hicieron ninguna referencia concreta al Título I. Sí abordaron su contenido en un segundo informe¹¹⁴, mucho más detallado que el anterior, en el que planteaban los cambios que consideraban pertinente introducir en el texto del dictamen y al que nos referiremos al analizar el debate de los artículos incluidos en dicho título.

3.2 El debate parlamentario

La tramitación parlamentaria de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas se desarrolló en un contexto político muy diferente al del debate constitucional, como ya expusimos en el capítulo anterior¹¹⁵. En el caso concreto del Título I, cuyo debate tuvo lugar entre el 7 y el 15 de febrero, se desarrolló además en un contexto de presión de las minorías de la oposición sobre el Gobierno como consecuencia de los sucesos de Casas Viejas. Éstas habían firmado en la primera quincena de marzo un manifiesto contra el Gobierno con el objetivo de forzar la salida de los socialistas de la coalición gobernante. La presión de la oposición y la hostilidad del presidente de la República estaban haciendo mella en el Ejecutivo y la división en el seno del Partido Radical-Socialista era más evidente cada día¹¹⁶.

Pocos días antes de comenzar el debate, viendo que el inicio de la discusión del articulado era inminente, las minorías agraria y vasconavarra presentaron una proposición incidental con el objetivo de impedir el debate o al menos retrasarlo con la esperanza de que una crisis de Gobierno dejara aparcado el proyecto. Solicitaron a la Cámara que no se

¹¹⁴ “Esmenes i Consideracions sobre el «Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones Religiosas» de la Comissió de Justicia de les Corts”, en BATLLORI, M y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1071-1072

¹¹⁵ Véase el capítulo VI, pp. 391 y ss.

¹¹⁶ ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos...*, pp. 378 y 380; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 246.

continuase con el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones ni se tramitase ninguna otra ley “*mientras no declare el Gobierno si la República española ha de ser presidencialista o parlamentaria*”¹¹⁷. Esta iniciativa fue suscrita por tres sacerdotes: dos agrarios, Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí; y el vasconavarro Pildain. A pesar del carácter claramente obstruccionista de esta proposición incidental, el diputado agrario Royo Villanova aseguró que su minoría no tenía intención de obstruir el debate parlamentario¹¹⁸.

Los artículos relativos a la reglamentación de la libertad de cultos no ocuparon un lugar destacado en el debate sobre la totalidad del proyecto, ni siquiera por lo que se refiere a los representantes de las minorías católicas. Por lo que respecta a la minoría agraria, se abstuvo de criticar el principio de libertad de cultos en sí mismo, limitándose a mostrar su discrepancia con la forma en que aquél se plasmaba en el texto. Cid, en su intervención en defensa de un voto particular contra la totalidad del proyecto, se limitó a manifestar que su minoría consideraba “*imprescindible*” que la ley recogiese explícitamente “*el derecho de reunión y manifestación de las confesiones religiosas*”¹¹⁹, haciéndose eco de uno de los reparos que habían puesto al texto Luis Carreras y Anguera de Sojo en uno de sus informes¹²⁰. Royo Villanova, dedicó buena parte de su intervención con motivo del debate sobre la totalidad del Título I a criticar la legislación laboral del Gobierno y a incitar al líder de los radicales, Lerroux, y al de los conservadores, Miguel Maura, a dar prioridad a la salida de los socialistas del Gobierno sobre la aprobación de la Ley de Confesiones. Por lo demás, afirmó compartir el principio de la libertad de conciencia y cultos, para dedicarse, acto seguido, a elogiar la aplicación de tal principio durante el periodo de la Restauración, pese a que legalmente no se reconociese más que la tolerancia religiosa¹²¹.

¹¹⁷ DS nº 302, 28/02/1933, pp. 11510-11511. Fue finalmente retirada (DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11544-11545).

¹¹⁸ DS nº 306, 7/03/1933, p. 11626.

¹¹⁹ DS nº 292, 9/02/1933, p. 11626.

¹²⁰ “Esmenes i Consideracions...”, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1071. Este derecho si aparecía claramente expresado en el artículo 7 del anteproyecto elaborado por la Comisión Jurídica Asesora.

¹²¹ DS nº 306, 7/03/1933, pp. 11626-11627.

La minoría vasconavarra se mostró en general más contundente en su oposición. Sin embargo, el ala nacionalista de la minoría no se solidarizó con esta actitud. Su líder, Aguirre, no incluyó la libertad de conciencia ni los artículos del Título I en sus críticas al proyecto durante el debate sobre la totalidad¹²²; y ni él ni Leizaola suscribieron las enmiendas de las minorías agraria y vasconavarra. Otro miembro de esta minoría, el diputado Oreja Elósegui, en cambio, criticó que “*el ejercicio de la libertad de conciencia y de culto*” no tuviese más garantías “*que la concesión graciosa de la ley aplicada bajo el régimen de una Administración gubernativa*”; afirmó que el Título I en su conjunto constituía una “*regresión [...] respecto a la redacción minimalista de la Constitución*”¹²³. En el debate sobre la totalidad del Título I fue Horn¹²⁴ el encargado de exponer la posición de la minoría. En su moderada y razonada intervención, muy diferente de la del agrario Royo Villanova, se limitó a impugnar el contenido del artículo 4.

Por lo que respecta a los sacerdotes, sólo los de las minorías católicas intervinieron en los debates sobre la totalidad. El agrario Molina Nieto¹²⁵ se limitó a criticar el artículo 4 durante su intervención sobre la totalidad del proyecto; mientras que su compañero Gómez Rojí¹²⁶ y el vasconavarro Pildain¹²⁷ no hicieron la más mínima alusión a la libertad de conciencia y cultos.

A diferencia de ellos, el sacerdote agrario Santiago Guallar¹²⁸ dedicó su intervención en el debate sobre la totalidad del Título I a exponer la doctrina de la Iglesia católica en relación con la libertad de conciencia y cultos, desde el punto de vista moral, filosófico y político, ignorando las recomendaciones que Luis Carreras y Anguera de Sojo habían hecho en su informe jurídico sobre la inconveniencia de utilizar ese tipo de argumentos en la cámara en defensa de los derechos de la Iglesia. El canónigo zaragozano afirmó que si desde el punto de vista moral la Iglesia condenaba rotundamente la libertad de conciencia, porque los individuos están moralmente obligados a “*profesar la verdad*”; desde el punto de vista filosófico, en

¹²² DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11101-11106.

¹²³ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11361-11362.

¹²⁴ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11654-11657.

¹²⁵ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11087-11088.

¹²⁶ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11514-11521.

¹²⁷ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11535-11543

¹²⁸ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11657-11660 y 11662.

cambio, basándose en el libre albedrío, reconocía el derecho de los hombres *“a elegir entre la verdad y el error”* y, en consecuencia, la libertad de conciencia; y desde el punto de vista político, aunque el ideal de la Iglesia seguía siendo *“la unidad católica”*, podía admitir dicha libertad, no como un bien en sí mismo, pero sí *“como una necesidad de hecho”* y sin ninguna limitación. Por lo que respecta a la libertad de cultos, Guallar afirmó que la Iglesia también podía admitirla, pero con dos limitaciones: *“la libertad de los otros”* y *“el bien y el interés general”*. Y esto se traducía en el reconocimiento de las atribuciones del Estado para *“prohibir manifestaciones públicas de culto”* cuando *“se opongan a la moral pública”*, entendida ésta como *“la moral reconocida por todos los ciudadanos”*. La intervención de Guallar, medida en un principio, fue aumentando en agresividad, sobre todo tras la réplica a su discurso por parte de la Comisión, hasta acabar acusando al Gobierno de no respetar la libertad de conciencia y cultos, asegurando que había despedido a funcionarios por el mero hecho de ser católicos - algo que el ministro de Justicia negó rotundamente- e impedía las prácticas religiosas en las instituciones del Estado; y de estar inspirado únicamente por *“el odio sectario contra la Iglesia”*.

En el otro extremo del arco parlamentario, los socialistas, por boca de la diputada Margarita Nelken¹²⁹, arremetieron contra la Iglesia católica a la que acusaron de haber utilizado siempre la fuerza para imponer su religión, vengándose de quienes se resistían a aceptar sus imposiciones. Esta tradición coactiva les invalidaba para reclamar libertad, en tanto no se viesan perseguidos del mismo modo en que ellos habían perseguido a los no católicos. El diputado de la alianza de izquierdas, Botella Asensi¹³⁰, en cambio, centró sus críticas en el contenido del Título I, el cual, a su entender, en lugar *“de salvar la conciencia religiosa”*, lo que hacía era *“dar armas para coaccionar a los que no profesan la religión católica”*. Ningún otro representante de las minorías gobernantes ni de las de la oposición aludió a este tema de forma genérica durante los debates sobre la totalidad.

Por lo que respecta al Gobierno, el ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz¹³¹, no hizo más que una brevísima alusión al Título I para afirmar que la libertad de conciencia y cultos

¹²⁹ DS nº 302, 28/02/1933, p. 11506.

¹³⁰ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11367-11368.

¹³¹ DS nº 303, 1/03/1933, p. 11526.

representaba la recuperación de *“una de las más castizas tradiciones españolas”*, incorporándola *“a las corrientes modernas de la democracia”*. Y en cuanto a la Comisión, el diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo¹³² defendió, frente a lo afirmado por el vasconavarro Oreja Elósegui, que la tutela del Estado era la mejor garantía del respeto del derecho a la libertad de conciencia y cultos. El radical-socialista Gomáriz¹³³ replicó al canónigo Guallar, que a efectos del debate parlamentario la vertiente moral o filosófica de la cuestión carecía de relevancia. A efectos de la ley se trataba de un problema exclusivamente político que debía ser abordado desde la óptica jurídica del Derecho público; y puso de manifiesto su sospecha de que los oradores de las minorías católicas estuviesen ensayando *“un sistema nuevo de obstrucción”*. Y, por último, el socialista Sapiña¹³⁴ arremetió contra derechas e izquierdas acusándolas de negar la libertad de conciencia: las minorías católicas por querer *“imponer”* una determinada creencia religiosa y las de extrema izquierda por querer *“negar”* esa misma creencia.

3.2.1 Libres para creer y para no creer: la reafirmación del principio de libertad religiosa

Tras el del debate sobre la totalidad, que sirvió para caldear el ambiente, el 8 de marzo de 1933 se inició el debate del articulado del Título I con el artículo 2. En el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora dicho artículo constaba de dos párrafos: en el primero quedaba garantizada *“la libertad de conciencia y el derecho a profesar y practicar libremente cualquier religión”* con el único límite del *“respeto debido a las exigencias de la moral pública”*; y en el segundo se establecía que podría ser *“obligado a tomar parte en fiestas, ceremonias o prácticas religiosas”* ni *“a declarar oficialmente sus creencias”*¹³⁵. El ministro de Justicia, al reducir el número de artículos del título, unificó en el 2 el primer párrafo del artículo 2, el

¹³² DS nº 292, 9/02/12933, p. 11054.

¹³³ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11660-11661.

¹³⁴ DS nº 293, 10/02/1933, p. 11099.

¹³⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1030.

artículo 3 y el segundo párrafo del artículo 4 del anteproyecto¹³⁶, modificando su redacción. De forma que el artículo 2 del proyecto, en su primer párrafo, pasó a garantizar no sólo “la libertad de conciencia y la práctica” de la religión, sino también “la abstención de actividades religiosas”, suprimiéndose el límite del respeto a la moral pública que establecía el anteproyecto; y en el segundo que ni “la condición” ni “las creencias religiosas” podrían ser fundamento de “ninguna ventaja ni restricción de los derechos”, con la única excepción del veto constitucional -artículos 70 y 87- a los religiosos y ministros de cualquier religión para ocupar los cargos de presidente del Gobierno y de la República¹³⁷. La Comisión parlamentaria respetó la redacción del proyecto, con la única excepción de sustituir la palabra “ventaja” por “privilegio” en el comienzo del segundo párrafo¹³⁸.

Luis Carreras y Anguera de Sojo calificaron en su informe de “infeliz” la forma en que había sido redactado este artículo y plantearon la posibilidad de elaborar alguna enmienda a él¹³⁹, aunque finalmente no llegó a presentarse ninguna al artículo.

El sacerdote radical Basilio Álvarez durante la discusión del texto constitucional había mostrado su disconformidad con el veto que en aquella se imponía a los eclesiásticos para ocupar la presidencia de la República y que se ratificaba en este artículo. En aquel momento había una enmienda para que se eliminase la mencionada prohibición¹⁴⁰ y durante la intervención parlamentaria en su defensa la calificó de “absurdo jurídico”, ya que tras la separación Iglesia-Estado, para éste los eclesiásticos eran un ciudadano más y, por tanto, despojarles de un derecho reconocido a todos los españoles era antiliberal y antidemocrático¹⁴¹.

¹³⁶ El artículo 3 del anteproyecto decía así: “La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política, salvo lo dispuesto en los artículos 70, apartado b) y 87 de la Constitución y las limitaciones impuestas por esta ley”; y el segundo párrafo del artículo 4: “Las creencias religiosas no podrán ser fundamento de privilegio jurídico. Nadie podrá ser molestado ni perseguido por sus creencias religiosas”. El primer párrafo del artículo 4, que fue suprimido en el proyecto del Gobierno, decía: “Nadie podrá invocar sus opiniones religiosas para justificar la infracción o incumplimiento de preceptos o deberes legales”. BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1030.

¹³⁷ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

¹³⁸ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

¹³⁹ “Esmenes i Consideracions...”, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1071.

¹⁴⁰ DS nº 63, 27/10/1931, Apéndice 3.

¹⁴¹ DS nº 67, 3/11/1931, pp. 2082-2083.

Sin embargo ahora ni él ni ningún otro diputado pusieron reparos al texto, que fue aprobado en votación ordinaria sin dar pie a la más mínima discusión¹⁴².

3.2.2 La reglamentación del culto público: una libertad con límites

Mucho más complicada fue la tramitación del artículo 3. El texto del proyecto había concentrado en sus dos párrafos los artículos 5, 6 y 7 del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora¹⁴³, obviando el reconocimiento explícito del derecho de reunión y manifestación a las confesiones religiosas que ocupaba el primer párrafo artículo 7. Coincidían proyecto y anteproyecto en reiterar la afirmación constitucional de que el Estado no tenía religión oficial y en otorgar plena libertad a las confesiones religiosas para el ejercicio del culto en el interior de los templos, así como en requerir autorización previa para las manifestaciones públicas de culto. Sin embargo en este último punto el anteproyecto especificaba el plazo y los requisitos que debían cumplir las solicitudes, así como los motivos por los que cabía denegar la autorización, algo que el texto del proyecto no recogía. También coincidían ambos texto en prohibir que las manifestaciones y reuniones religiosas tuviesen carácter político, pero mientras en el anteproyecto esa prohibición se restringía a los actos celebrados en los *“edificios destinados a fines estrictamente religiosos”*, en el proyecto se prohibía en todos los casos y fuera cual fuese el lugar de celebración. En cuanto a las señales y símbolos situados en el exterior de los edificios destinados al culto, mientras el anteproyecto introducía como límite para su autorización las exigencias del *“orden público”*, el proyecto del Gobierno los sometía *“a las normas generales de policía”*.

¹⁴² DS nº 307, 8/03/1933, p. 11663.

¹⁴³ El artículo 5 del anteproyecto decía: *“El Estado español no tiene religión oficial.-Todas las confesiones religiosas podrán ejercer sus cultos en el interior de sus templos y señalar sus edificios con los anuncios y emblemas que tuvieran por conveniente, sin más limitaciones que las impuestas por el orden público”*; el artículo 6 prohibía *“la celebración de reuniones y actos políticos en el interior de los templos o edificios destinados a fines estrictamente religiosos”*. El 7 reconocía en el primer párrafo el derecho de reunión y manifestación de las confesiones religiosas; en el segundo estipulaba que las manifestaciones públicas de culto *“necesitarán autorización del Gobierno, directa o delegada, que habrá de solicitarse con tres días, cuando menos, de antelación, por escrito en el que se indicará el objeto, sitio, día y hora del acto”*; y en el tercero se especificaba que no podría negarse la autorización para dichos actos *“sino por motivos de orden público”*. BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1031. El proyecto en DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

También en este caso la Comisión respetó el texto del proyecto, con la única excepción de una importante adición, propuesta por el diputado conservador Arranz, que logró ser admitida gracias al apoyo de los representantes de las minorías católicas y de los radicales, y a la ausencia de la mayor parte de los representantes de las minorías gubernamentales. Estipulaba que quedaban eximidos de pedir autorización gubernativa *“la conducción y sepelio cultuales de cadáveres y la administración de auxilios espirituales a los enfermos”*¹⁴⁴.

Luis Carreras y Anguera de Sojo pusieron numerosos reparos a este artículo. En primer lugar, consideraban que debería omitirse la declaración de que España no tenía religión oficial, porque ya estaba recogida en la Constitución y, a su entender, no tenía *“cabida en una ley orgánica”*; en segundo lugar, sólo se reconocía el derecho de reunión y manifestación de las confesiones religiosas *“para el ejercicio del culto”*, cuando existían otros motivos diferentes del culto por los que los miembros de las confesiones religiosas se reunían; en tercer lugar la afirmación de que las reuniones y manifestaciones de las confesiones religiosas no podían tener carácter político era confusa y podía dar lugar a equívocos, porque no debía entenderse como una prohibición absoluta *“para celebrar reuniones o manifestaciones de ese carácter”*; y, por último, consideraban imprescindible recuperar la afirmación contenida en el anteproyecto de que los permisos para los actos públicos de culto sólo podrían ser denegados *“por motivos de orden público”*, y conservar la exención de autorización gubernativa para los viáticos y la conducción cultual de cadáveres que había introducido la Comisión, a fin de *“evitar las caprichosas interpretaciones que pueden hacer de la ley las autoridades locales”*¹⁴⁵. Estos reparos contra el artículo 3 fueron llevados a la Cámara por diversos diputados.

La cuestión de la prohibición o autorización del culto público fue uno de los temas centrales del debate de este artículo. El sector más izquierdista de la Cámara, por boca del diputado de la Alianza de Izquierdas Botella Asensi¹⁴⁶, defendió que, puesto que el Estado no tenía religión oficial y las manifestaciones públicas de culto nada tenían que ver *“con los fines del Estado”*, no deberían protegerse sino prohibirse o, como mínimo, exigir autorización gubernamental en todos los casos. Ninguna otra minoría se mostró partidaria de prohibir

¹⁴⁴ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

¹⁴⁵ “Esmenes i Consideracions...”, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1071-1072.

¹⁴⁶ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11367-11368.

totalmente el culto público, pero la admisión de un voto particular de los representantes socialistas en la Comisión, Moreno Mateo y Sapiña, modificó el texto en este aspecto especificando que las autorizaciones para los actos de culto públicos debían concederse “*en cada caso*”, reproduciendo textualmente lo dispuesto en el artículo 27 de la Constitución¹⁴⁷.

El conservador Arranz presentó un voto particular¹⁴⁸ planteando tres modificaciones del texto que coincidían con las propuestas por Luis Carreras y Anguera de Sojo en su informe jurídico: la supresión de la parte inicial del artículo que hacía referencia a que el Estado no tenía religión oficial; el reconocimiento expreso del derecho de reunión y manifestación de las confesiones religiosas; y la especificación de que la autorización para los actos públicos de culto sólo podría ser denegada por motivos de orden público. Al iniciar su intervención Arranz anunció que, en consonancia con lo manifestado en la Cámara por el jefe de la minoría conservadora, Miguel Maura, apoyarían el texto del proyecto del Gobierno frente al dictamen de la Comisión, aunque no estuvieran de acuerdo con todas sus disposiciones. Para dejar clara cual era la postura de su partido en relación con las diferentes cuestiones a debate, presentarían votos particulares que retirarían en caso de no ser aceptados. En lo que respecta a la afirmación de que España no tenía religión oficial, reprodujo casi textualmente las palabras del informe de Carreras y Anguera: pedía su supresión por razones de “*perfección técnica*”, ya que se trataba de “*un principio general*” que no tenía “*cabida dentro de una ley orgánica*” cuyo objetivo era desarrollar artículos constitucionales. Lo mismo se podía decir por lo que respecta al reconocimiento del derechos de reunión y manifestación a las confesiones religiosas, en cuya defensa argumentó que la redacción del dictamen era “*demasiado ambigua*” y no contemplaba la posibilidad de reuniones o manifestaciones que, “*sin ser políticas, tampoco tuviesen un carácter esencialmente religioso*”. En cuanto a la cuestión del culto público, su minoría sólo admitía la intervención de la autoridad por motivos de orden público, por lo que consideraban que en cualquier otro caso debían ser autorizadas. Y alegó a favor de su tesis que ese fue el sentido que el propio ministro de Justicia dio a la intervención de la autoridad gubernativa en el preámbulo del proyecto. Al no ser aceptado por la Comisión, Arranz, como había anunciado, retiró su voto¹⁴⁹.

¹⁴⁷ DS nº 293, 10/02/1933, Apéndice 1.

¹⁴⁸ DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único.

¹⁴⁹ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11663-11665.

El jefe de la minoría radical, Salazar Alonso, manifestó también que, como ya habían anunciado, los radicales apoyarían el proyecto del Gobierno. Por tanto, no admitían la modificación que había introducido la Comisión respecto a la autorización para las manifestaciones públicas de culto y reclamaban la vuelta al texto del proyecto que decía simplemente que se *“requerirá previa autorización gubernativa”*, por considerar que ofrecía *“la interpretación auténtica a la necesidad de aquella autorización”*: mientras que la nueva redacción daba lugar a *“equivocos y recelos”*. Y emplazó al ministro de Justicia a que manifestase cual era el criterio del Gobierno en este punto¹⁵⁰.

Sin embargo, el ministro dio la razón a la Comisión, cuyo portavoz había argumentado que, se especificase o no en el texto, la autorización para las manifestaciones públicas de culto debía otorgarse en cada caso, porque así lo exigía el artículo 27 de la Constitución. Y además añadió que no veía sentido a empeñarse en reclamar la vuelta a la redacción anterior, salvo que se tuviese intención de incumplir la Constitución¹⁵¹.

Las minorías agraria y vasconavarra fueron las únicas que reclamaron la completa libertad para el ejercicio del culto público, al menos por lo que respecta a la Iglesia católica. El diputado agrario Cid llegó a afirmar que la Constitución no exigía que la autorización debiese concederse para cada acto de culto y reclamó *“una solución intermedia, como podía ser la de que se solicitara autorización con carácter general para cada localidad”*¹⁵². Otro diputado de esta minoría, Lamamié de Clairac, presentó una enmienda, suscrita por diputados agrarios y vasconavarros, en la que proponía el reconocimiento de la plena libertad para el ejercicio del culto dentro y fuera de los templos exclusivamente para la Iglesia católica: para *“las procesiones tradicionales y los actos públicos que requiere la liturgia católica y los que exijan las necesidades del culto”*¹⁵³. La enmienda fue suscrita por dos sacerdotes agrarios: Ramón Molina Nieto y Santiago Guallar. Será este último quien se encargue de su defensa.

Guallar era de los pocos oradores que había hecho referencia a la cuestión del culto público, aunque de forma muy breve, durante el debate sobre la totalidad del proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones. En aquella ocasión afirmó que requerir autorización previa

¹⁵⁰ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11675-11676 y 11679.

¹⁵¹ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11676-11677.

¹⁵² DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11673.

¹⁵³ DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 4.

para las manifestaciones públicas del culto significaba dejarlas *“al arbitrio del Poder Civil”*¹⁵⁴. Ahora, aprovechando su intervención en defensa de la enmienda de Lamamié de Clairac, abordará el tema con mucho más detalle¹⁵⁵. Dos eran las razones fundamentales que a su juicio avalaban la concesión de una completa libertad al culto público católico. Por un lado, la libertad de conciencia y cultos requería gozar de *“libertad”*, contar con *“medios”* y disponer de *“toda la amplitud de derechos necesaria para desenvolver, practicar y profesar esa religión”*, de la forma que ella exija y *“sin restricción alguna del Poder público”*; y como la religión católica exigía *“la celebración de ciertas manifestaciones exteriores”*, si se ponían obstáculos a su celebración por parte del poder público, los católicos no tendrían *“verdadera libertad de conciencia y de cultos”*. En segundo lugar estaba la razón *“tradicional o popular”*: actos externos del culto católico, como las procesiones, constituían una parte esencial de las festividades de todos los pueblos de España y su prohibición por parte de las autoridades daría lugar a conflictos con la población y, en muchos casos, ocasionaría perjuicios materiales a las localidades afectadas. Por todo ello, Guallar consideraba *“necesario, conveniente, oportuno”*, que las procesiones tradicionales fuesen excluidas de la exigencia de autorización. Con ello, sin atentar contra *“la verdadera libertad de conciencia y de cultos”*, se daría *“satisfacción a un anhelo popular”* y se haría *“un poco llevadera”* para los católicos esta ley tan *“lesiva de los intereses y de los derechos de la Iglesia”*, impidiendo que se convirtiese en fuente de *“disgustos”* y *“atentados a la libertad de conciencia y al sentimiento religioso del país”*.

Cuando la Comisión se negó a aceptar su enmienda, alegando que conculcaba lo dispuesto en el artículo 27 de la Constitución, planteó una redacción más viable, en la línea de lo propuesto por Arranz: especificar la *“obligación”* de las autoridades de conceder el permiso para la celebración siempre que no hubiese riesgo de *“perturbación del orden público”* u *“otra causa razonable”*. De este modo se respetaría, a su juicio, *“el espíritu de la Constitución”*, que era *“concederlo siempre que no se oponga algún obstáculo o alguna cosa contraria al bien público”*.

Esta segunda propuesta tampoco fue recogida por la Comisión y la enmienda, sometida a votación nominal¹⁵⁶, desechada por 105 votos frente a 21. Sólo contó con el apoyo de las minorías católicas y algún diputado independiente; mientras que votaron en contra el resto de

¹⁵⁴ DS nº 293, 10/02/1933, p. 11096.

¹⁵⁵ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11680-11684.

¹⁵⁶ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11684-11685.

los grupos de la Cámara. Los sacerdotes agrarios Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí, y el independiente García Gallego votaron a favor de la enmienda; Basilio Álvarez y Luis López-Dóriga se abstuvieron.

Los vasconavarros no presentaron ninguna enmienda, pero pusieron de manifiesto su identificación con la tesis defendida por los conservadores y, en última instancia, por los agrarios de limitar la capacidad de las autoridades para denegar la autorización a los actos públicos de culto a aquellos casos en los que existiera riesgo de alteración del orden público. Aizpún¹⁵⁷ argumentó que la plena libertad de cultos que garantizaba el artículo 2 de esta ley exigía *“la absoluta libertad de practicar los ritos de la religión”*, por lo que *“dejar en manos del Estado”* la concesión o no de la autorización para los actos de culto en el exterior de los templos constituía una restricción de lo dispuesto en dicho artículo que sólo podía admitirse *“por motivos de orden público”*. La única razón para no aceptar las enmiendas que se habían presentado en ese sentido era, a juicio de Aizpún, por la política persecutoria del Gobierno contra los católicos, cuya libertad se pretendía *“coartar”*.

Incluso después de aprobado ya el artículo 3, los agrarios, con apoyo de los vasconavarros, insistieron en el tema con una nueva enmienda, presentada a última hora, proponiendo la inclusión de un nuevo artículo entre el 3 y el 4, donde se especificase que las autorizaciones para las manifestaciones religiosas sólo podrían denegarse *“en caso de grave peligro de alteración del orden público”*¹⁵⁸. Esta enmienda fue suscrita por los sacerdotes Santiago Guallar y Jerónimo García Gallego. El diputado Dimas Madariaga, como primer firmante, fue el encargado de su defensa. En su intervención¹⁵⁹ negó que las minorías católicas estuviesen desarrollando una estrategia obstruccionista, afirmando que sus enmiendas tenían como único objetivo *“exponer su criterio, llamando la atención de la Comisión acerca de determinados matices”*. Reprochó a la Comisión y al Gobierno no haberse mostrado dispuestos a una solución de consenso en esta cuestión e insistió en el argumento de que las autoridades utilizarían las atribuciones que les concedía el artículo para continuar atropellando *“la conciencia católica del país”*. El artículo, tal y como estaba redactado, era una disposición tiránica que conculcaba *“la libertad de conciencia”*. En cambio, limitando la absoluta libertad que el texto concedía a las autoridades para conceder o negar el permiso para la realización de

¹⁵⁷ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11696-11698.

¹⁵⁸ DS nº 308, 9/03/1933, p. 11709.

¹⁵⁹ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11709-11711.

actos públicos de culto, se evitaría que el artículo se convirtiese *“en arma persecutoria al servicio de determinadas tendencias políticas”* y que se viese coartada *“la libertad de ningún ciudadano”*, con los consiguientes *“conflictos y discordias”*.

El radical-socialista Gomáriz¹⁶⁰, en nombre de la Comisión, impugnó de forma razonada, aunque poco realista, los argumentos de Madariaga. No le faltaba razón al afirmar que la aceptación de la enmienda no impediría las extralimitaciones de las autoridades locales, ya que eran ellas las que determinarían si existía o no riesgo de alteraciones del orden público o que una ley no podía elaborarse dando por supuesto que los encargados de aplicarla se extralimitarían por norma. Pero, a la vista de lo que venía ocurriendo desde la instauración de la República, afirmar que quien se extralimitase sería sancionado y que las autoridades locales interpretarían honestamente y *“sin ánimo persecutorio la ley”* era una apreciación demasiado optimista de la situación.

Madariaga, ante la negativa de la Comisión a aceptar su enmienda, exigió que fuese sometida a votación nominal¹⁶¹. Como era previsible fue derrotada por 129 votos frente a 21. Obtuvo el apoyo de las minorías católicas y los progresistas, pero el resto de los grupos se manifestaron en contra. Los cuatro sacerdotes que participaron en la votación se manifestaron a favor de la enmienda: los agrarios Santiago Guallar, Ricardo Gómez Rojí y Ramón Molina Nieto; y el independiente Jerónimo García Gallego.

Pese al fracaso de esta enmienda, inmediatamente después agrarios y vasconavarros presentaron y defendieron otra similar. En ella proponían que se introdujese un nuevo artículo en el que se reproducía el texto de la anterior y además se añadía que *“la resolución denegatoria”* de una manifestación pública de culto *“habrá de adoptarse por escrito en acuerdo fundamentado”*. Fue suscrita por los sacerdotes Santiago Guallar y Jerónimo García Gallego. Aunque el primer firmante era el agrario Ramón de la Cuesta, fue su compañero de minoría Madariaga quien se encargó de defenderla. Sólo aludió a la parte de la enmienda relativa a la exigencia de un escrito fundamentado para la denegación, argumentando que constituiría una garantía de que quienes se considerasen perjudicados por la decisión de las autoridades podrían reclamar a instancias superiores, y su aceptación por la Comisión probaría que existía una voluntad real de evitar abusos. Afirmó que no se trataba de reclamar

¹⁶⁰ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11711.

¹⁶¹ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11712-11713.

privilegios para los católicos, sino sólo de *“que la libertad sea igual para todos los ciudadanos, y que, por tanto, no se nos excluya de sus beneficios”*, Eran conscientes de que no superaría la votación de la Cámara, pero al menos *“podremos decir que hemos protestado aquí como, como tendremos que seguir protestando en la calle en defensa de unos principios de libertad que vosotros atropelláis”*¹⁶².

Fue de nuevo Gomáriz el encargado de exponer las razones por las cuales la Comisión no aceptaba la enmienda y se limitó a repetir los argumentos ya esgrimidos en relación con la enmienda anterior y ha asegurar de nuevo que el Gobierno se encargaría de que la ley se cumpliera *“lealmente”*¹⁶³.

Nuevamente fue derrotada la enmienda en votación nominal por 133 votos frente a 26. Además de las minorías católicas, apoyaron la enmienda los progresistas, la Lliga y algunos independientes, así como los sacerdotes Molina Nieto, Gómez Rojí, Guallar y García Gallego; el resto de los grupos parlamentarios, sin excepción, votaron contra ella¹⁶⁴.

Otro aspecto relacionado con el culto público que dio lugar a un amplio debate fue el referente a los viáticos y la conducción cultual de cadáveres, que en el dictamen habían quedado eximidos del requerimiento de autorización. De hecho, el contenido de muchas de las enmiendas precedentes tenía como objetivo prioritario, aunque no exclusivo, la protección de tales ritos.

Los sectores más izquierdistas de la Cámara exigieron que fuesen sometidos a los mismos requisitos de autorización que el resto de las manifestaciones públicas de culto¹⁶⁵. Lo mismo opinaban las minorías gubernamentales y la Esquerra¹⁶⁶. En cuanto a los radicales, aunque sus representantes en la Comisión habían votado a favor de la exención de

¹⁶² DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11718-11719.

¹⁶³ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11719-11720.

¹⁶⁴ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11720-11721

¹⁶⁵ Botella Asensi, DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11367-11368.

¹⁶⁶ El diputado de la Esquerra Loperena presentó un voto particular en ese sentido que fue retirado por haberse modificado previamente el texto en virtud de la aceptación de un voto particular de los socialistas. La enmienda en DS nº 303, 1/03/1933 Apéndice 2; y la retirada en DS nº 307/803/1933, p. 11666.

autorización gubernativa, presentaron una enmienda¹⁶⁷ en la que aquella se suprimía, sumándose así a la tesis de la Comisión y las minorías gubernamentales. La aceptación por parte de la Comisión de un voto particular de los socialistas Moreno Mateo y Sapiña suprimió la polémica exención¹⁶⁸.

El conservador Arranz, defendió su mantenimiento, alegando que los viáticos y las conducciones culturales de cadáveres no podían ser consideradas manifestaciones públicas de culto, sino de duelo, y afectaban a los derechos individuales de los enfermos y fallecidos. Negaba que esta exención, por lo que respecta a los cadáveres, conculcase lo dispuesto en la Ley de Secularización de Cementerios, ya aprobada, porque en ella se establecía “*de manera categórica*” que podían “*practicarse los ritos funerarios de los distintos cultos en cada sepultura*”. Puesto que se reconocía el “*derecho*” del individuo a que su entierro tuviese carácter religioso, tal derecho no podía quedar al arbitrio de las autoridades.

Al igual que Arranz y Carreras, los agrarios consideraban de suma importancia que los viáticos y la conducción de cadáveres no quedaran sometidos al requisito de la autorización previa. Durante el debate sobre la totalidad del Título I el diputado de esa minoría Royo Villanova¹⁶⁹ había aprovechado este tema para hacer uno de sus habituales elogios a la libertad religiosa de que se gozaba en los tiempos de la Monarquía e incluso de la Dictadura de Primo de Rivera, en los que nunca se pusieron “*trabas a las manifestaciones públicas de los entierros no católicos*”, poniendo como ejemplo el entierro del líder socialista Pablo Iglesias. Y aludió a un “*incongruente*” sometimiento de los viáticos y las conducciones culturales de cadáveres “*a las leyes de orden público*” y “*a las mismas leyes de policía*”, como si se tratasen “*de una manifestación de carácter político*” o de “*una manifestación obrera*”; sometimiento que en realidad no aparecía en el texto del dictamen.

Ningún otro diputado agrario aludió a la cuestión hasta que el texto fue modificado por la aceptación del voto particular de los socialistas, hecho que dio lugar a extenso debate entre el jefe de la minoría agraria, Martínez de Velasco, por un lado, y el vicepresidente de la Cámara, el radical-socialista Barnés, y el portavoz de la Comisión, el también radical-socialista

¹⁶⁷ Estaba encabezada por Luis Velasco y fue retirada por el mismo motivo que la de la Esquerra. La enmienda en DS nº 295, 15/02/1933, Apéndice 6; y la retirada en DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11666-11670.

¹⁶⁸ DS nº 293, 10/02/1933, Apéndice 1 y DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11665-11666.

¹⁶⁹ DS nº 306, 7/03/1933, pp. 11627-11628.

Baeza Medina, por otro. El problema estribaba en que una vez comenzado el debate de un artículo el reglamento prohibía presentar nuevas enmiendas al texto, aunque éste hubiese sido modificado, como era el caso. En consecuencia, los agrarios no podían presentar ninguna enmienda a fin de intentar volver a introducir en el artículo la exención de autorización gubernativa para los viáticos y las conducciones de cadáveres, cuestión que consideraban crucial, y Martínez de Velasco se quejó del perjuicio que se causaba con ello a los derechos de su minoría. Baeza Medina replicó que tenían la opción de sostener como voto particular el texto del primitivo dictamen, por lo que sus derechos quedaban salvaguardados. Pero los agrarios no lo veían así y la disputa se fue agriando sin que ninguna de las partes lograra convencer a la otra¹⁷⁰.

Finalmente se acogieron a la única opción que el reglamento les dejaba y el diputado agrario Cid presentó un voto particular que reproducía el texto del primitivo dictamen de la Comisión. En su intervención, moderada y razonable, Cid insistió en la importancia que tenía para ellos el párrafo eliminado y en que no era razonable exigir una autorización para actos que tenían lugar en momentos tan dolorosos para las familias. Pero, a diferencia de Arranz no entró a valorar si los viáticos y la conducción de cadáveres podían ser considerados o no manifestaciones de culto. Aunque la intención de la Comisión no hubiese sido herir los sentimientos religiosos de los católicos, pronosticaba que la exigencia de autorización para esos actos se convertiría en una fuente de *“enconos, de odios, de persecuciones, de verdaderas vejaciones por parte de Autoridades poco discretas para con los católicos”*; y sería visto por estos como un agravio a sus sentimientos, precisamente *“en los momentos en que la sensibilidad está más exacerbada”*. De hecho, aseguró Cid, ya se habían producido casos de sacerdotes multados por llevar el viático a un enfermo porque iba acompañado de los vecinos del pueblo¹⁷¹.

Baeza Medina, en nombre de la Comisión, manifestó que la exigencia de autorización no significaba que se tuviese intención de impedir que los católicos recibiesen la extremaunción, pero como el artículo 27 de la Constitución exigía autorización gubernativa para las manifestaciones públicas de culto, hubiese resultado inconstitucional no exigirla para los viáticos y la conducción de cadáveres¹⁷². Y el socialista Sapiña, en nombre también de la

¹⁷⁰ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 1666-11671.

¹⁷¹ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11671-11673 y 11674-11675.

¹⁷² DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11673-11674.

Comisión, aclaró que la autorización gubernativa para los viáticos sólo era necesaria cuando estos se hacían *“con ostentación”*¹⁷³, es decir, con acompañamiento de los fieles, en lugar de llevarlo solamente el sacerdote.

El canónigo Santiago Guallar le replicó que aunque el sacerdote tuviese esa intención no podría evitar que los fieles se unieran a él en el trayecto hacia la casa del enfermo, porque esa era la costumbre. Exigir autorización previa para viáticos y entierros equivalía, a su modo de ver, a prohibirlos, porque quedarían a merced de las autoridades locales que en muchas ocasiones no estarían disponibles y en otras negarían el permiso únicamente por *“espíritu sectario o antirreligioso”* o por *“venganzas personales”*. Esa disposición, por tanto, constituía, a juicio del canónigo aragonés, *“un atentado gravísimo a la libertad de conciencia”* que generaría *“conflictos inútilmente”* y con la que sólo se lograría *“molestar, herir, atacar el sentimiento religioso de la inmensa mayoría de los españoles”*. La Cámara estaba legislando a espaldas de la realidad nacional con el único objetivo era eliminar de la calle todas las manifestaciones religiosas, pero estaba convencido de que, pese a sus esfuerzos, España *“continuará siendo católica”*¹⁷⁴.

El voto particular de los agrarios dio pie para que se reabriese el debate iniciado por Arranz sobre si los viáticos y la conducción de cadáveres debían ser considerados o no manifestaciones públicas de culto. El diputado vasconavarro Aizpún aludió también a la cuestión de los viáticos y la conducción cultural de cadáveres como uno más de los elementos que agravaban el texto del dictamen, ya de por sí *“rígido, extremado”*. Defendió que la conducción de cadáveres no podía ser considerada una manifestación de culto y, por ese motivo debía eximirse de la petición de autorización. Pero además, como se requería una declaración previa del fallecido de que quería ser enterrado como católico, esa autorización *“en puridad”* ya se había solicitado. La supresión de la exención para estos actos respondía, a su juicio, a una *“política incluso de diferenciación”* de los católicos respecto del resto de los ciudadanos, ya que no se exigía autorización ninguna para los enterramientos civiles, los cuales *“tienen o pueden tener tanto carácter de manifestación como los otros”*¹⁷⁵.

¹⁷³ DS nº 307, 8/03/1933, p. 11681.

¹⁷⁴ DS nº 307, 8/03/1933, p. 11677.

¹⁷⁵ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11696-11698.

El diputado independiente y antiguo ministro de la Monarquía Santiago Alba defendió, al igual que Arranz y Horn, que las conducciones de cadáveres no podían ser consideradas manifestaciones de culto y, por tanto, debían estar eximidas de autorización gubernativa, como de hecho ocurría en la mayor parte de los países. Exigirla representaría una vejación, no sólo para los católicos, sino para los creyentes de cualquier confesión religiosa. Pero el caso de los viáticos era, a su juicio, diferente porque en otros países no se hacía con “ostentación”¹⁷⁶. El jurista García Valdecasas, perteneciente a la agrupación Al Servicio de la República, en cambio, defendió que ninguno de los dos eran manifestaciones públicas de culto, porque éstas se caracterizaban por ser “una manifestación colectiva” para “expresar un interés o una aspiración colectiva” y ni los viáticos ni la conducción de cadáveres cumplían tal requisito. En consecuencia, no había motivos para exigir autorización. Los entierros, a su modo de ver, eran una manifestación de creencias, tanto en el caso de los religiosos como de los civiles, por lo que si se exigía autorización para los primeros también debía hacerse para los segundos¹⁷⁷.

Finalmente el voto particular de Cid fue derrotado en votación nominal¹⁷⁸ por 123 votos frente a 28. Se manifestaron a favor agrarios, vasconavarros, progresistas y Lliga; conservadores y galleguistas votaron divididos; los radicales se abstuvieron; y las minorías gubernamentales votaron en contra. Por lo que respecta a los sacerdotes, los agrarios Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí votaron en el mismo sentido que su minoría. Los republicanos Basilio Álvarez y López-Dóriga se abstuvieron, pero sorprendentemente el republicano independiente Jerónimo García Gallego, que habitualmente votaba junto a las minorías católicas, aparece entre quienes se manifestaron en contra del voto particular de Cid. No parece probable que este diputado estuviese a favor de que viáticos y conducciones de cadáveres culturales requiriesen autorización gubernativa, por lo que habrá que deducir que confundió el sentido de su voto.

Tras la aprobación del artículo, los agrarios presentaron una enmienda de última hora en la que se proponía la inclusión de un nuevo artículo entre el 3 y el 4 prohibiendo que se impusiesen tasas o impuestos por la autorización de un acto de culto público. A pesar de su carácter general, en la mente de su autor o autores estaba el impedir que fuesen gravados los viáticos y la conducción cultural de cadáveres, como quedará demostrado en la intervención de

¹⁷⁶ DS nº 307, 8/03/1933, p. 11677.

¹⁷⁷ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11678-11679.

¹⁷⁸ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11679-11680.

Abilio Calderón¹⁷⁹. La enmienda fue suscrita también por diputados vasconavarros y algunos independientes, entre ellos el sacerdote García Gallego. Calderón insistió en la tesis de que ni los viáticos ni la conducción de cadáveres eran manifestaciones públicas de culto y por tanto no podía requerirse autorización para ellos. En defensa de su tesis argumentó que los entierros católicos debían estar sometidos a las mismas normas que los civiles y como para estos últimos no se requería autorización tampoco podía exigirse para los primeros, ya que en caso contrario se lesionaban “*los intereses de la Iglesia*” y “*los sentimientos de los católicos*”. Pero como ni el Gobierno ni la Comisión habían aclarado durante el debate cual era su posición ante esta cuestión, era preciso, en caso de que finalmente se requiriese autorización para ellos, evitar que los alcaldes, “*muy excitados en estos momentos en sus ideas laicas*” y viendo la posibilidad de conseguir “*una fuente de ingresos importantísima*”, estableciesen tasas por su concesión que dificultasen o hiciesen imposible la asistencia del clero a los entierros o el auxilio espiritual a los enfermos¹⁸⁰.

El portavoz de la Comisión, el socialista Sapiña¹⁸¹, hizo gala de una actitud brusca e irrespetuosa en su réplica que contrasta con la sosegada y respetuosa intervención de Abilio Calderón en defensa de su enmienda. Se negó a aceptar la enmienda sin explicar bien por qué; pero sí dejó meridianamente claro que las conducciones de cadáveres “*con ceremonia religiosa*” serían considerados “*manifestaciones externas de culto*” que requerirían autorización previa. Nada dijo de los viáticos, pero ya había sido aclarado anteriormente por otro miembro de la Comisión que también serían considerados manifestaciones públicas de culto si llevaban acompañamiento.

¹⁷⁹ Abilio Calderón Rojo (1867-1939), abogado, empresario y político monárquico conservador palentino. Vinculado al Partido Conservador durante la Restauración y defensor de los intereses de los cerealistas castellanos. Desde 1898 fue diputado en todas las legislaturas, salvo el paréntesis de la Dictadura de Primo de Rivera, con la que no colaboró. Durante la Restauración ocupó diferentes cargos públicos: gobernador civil de Madrid en 1917, ministro de Fomento en 1919 y de Trabajo en 1922. Llegó a las Cortes Constituyentes con la significación de castellanista agrario independiente y se incorporó a la minoría agraria. FRAILE HIJOSA, M. “D. Abilio Calderón Rojo, defensor del Nuncio del Tribunal de la Rota en el congreso de la II República”, en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses* 52, 1995, pp. 135-148; CALZADA DEL AMO, E. “Caziquismo y conservadurismo en Palencia: Abilio Calderón, 1892-1923”, en *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 15, 1995, pp. 135-148. Véase también CALZADA DEL AMO, E. *Poder político y partido conservador en Palencia: Abilio Calderón Rojo (1890-1939)*, Ayuntamiento de Palencia, 1996.

¹⁸⁰ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11705-11708.

¹⁸¹ DS nº 308, 9/03/1933, p. 11707.

Sometida a votación nominal¹⁸² la enmienda fue desechada por 144 votos frente a 26. Las minorías gubernamentales, los conservadores y los radicales votaron en contra; los progresistas y las minorías católicas a favor. En cuanto a los sacerdotes, los cuatro que participaron en la votación se manifestaron a favor de la enmienda: Molina Nieto, Guallar, Gómez Rojí y García Gallego.

Otro motivo de polémica, aunque menor, fue la afirmación contenida en el primer párrafo del artículo de que *“las reuniones y manifestaciones religiosas”* no podrían tener *“carácter político”* fuera cual fuese el lugar de su celebración. El representante de Acción Republicana en la Comisión, Fernández Clérigo¹⁸³, la fundamentó en el hecho de que la Iglesia y el Estado eran entes diferentes, no siendo por tanto *“lícito que se entremezcle lo religioso con lo político”*. Se trataba además de una prohibición que establecían las legislaciones de *“todos los Estados que tienen mediana conciencia de su deber”*. El socialista Sapiña¹⁸⁴, por su parte, argumentó que con ese precepto no se pretendía restringir la libertad de actuación de la Iglesia, sino evitar que fuese *“utilizada por nadie con fines políticos para ingerirse en la vida del Estado”* y, al limitarse a las funciones que le eran propias, fuese *“más respetada que hoy”*.

Pero el diputado de la Lliga Abadal manifestó que los legisladores deberían haberse abstenido de cualquier *“insinuación de que dentro de las cuestiones religiosas pudiese introducirse la política”*, porque con ello lo que hacían era dar pie a pensar que tal cosa pudiese ocurrir, favoreciendo las tesis de quienes querían utilizar la religión como arma política¹⁸⁵. En cuanto a los agrarios, dos diputados de esta minoría aludieron al tema durante el debate sobre la totalidad del proyecto: Cid¹⁸⁶ y el sacerdote Santiago Guallar¹⁸⁷, defendiendo ambos que era un arma más en manos de las autoridades para prohibir arbitrariamente los actos de culto católicos.

¹⁸² DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11708-11709.

¹⁸³ DS nº 292, 9/02/1933, p. 11054 y DS nº 302, 28/02/1933, p. 11489.

¹⁸⁴ DS nº 293, 10/02/1933, p. 11099. Sapiña fue reiteradamente interrumpido por el sacerdote Ricardo Gómez Rojí para impugnar la legitimidad de la Comisión.

¹⁸⁵ DS nº 302, 28/02/1933, p. 11498.

¹⁸⁶ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11046-11047.

¹⁸⁷ DS nº 293, 10/02/1933, p. 11096.

La oposición de los agrarios a esta parte del artículo se tradujo en una enmienda encabezada por el sacerdote Santiago Guallar en la que se pedía su supresión¹⁸⁸. Fue suscrita también por diputados vasconavarros y por dos sacerdotes Ramón Molina Nieto y Lauro Fernández. Guallar tenía pensado declinar la defensa de esta enmienda en su compañero Royo Villanova, pero la Comisión protestó, porque, al no estar entre los firmantes, el reglamento lo prohibía. Royo Villanova respondió exigiendo que se sometiese a votación la continuación del debate por haberse superado las horas que según el reglamento se podían dedicar a él en una sesión parlamentaria. La inmensa mayoría de los diputados votó a favor de continuar con el debate del proyecto y sólo seis, entre los que estaba el sacerdote García Gallego, votaron en contra. Ningún otro sacerdote participó en ella. Sin embargo, la votación debía ser considerada nula porque los diputados presentes en la Cámara no llegaban al mínimo exigido para el quórum. Esto dio lugar a una agria disputa entre el diputado agrario Madariaga y el vicepresidente del Congreso, que paradójicamente era el jefe de la minoría agraria Martínez de Velasco, sobre si la nulidad de la votación implicaba que el debate debía suspenderse o continuar¹⁸⁹.

Finalmente Guallar¹⁹⁰ asumió la defensa de su enmienda, pero se solidarizó con Madariaga frente a Martínez de Velasco, afirmando que la prórroga de la sesión era *“irregular y anormal”*. A continuación puso de relieve su intención obstruccionista al manifestar que si se le aseguraba que tras su intervención se suspendería la sesión sería sumamente breve, pero en caso contrario dedicaría a ella todo el tiempo restante. Por lo que respecta al contenido de su enmienda, afirmó que la Iglesia era la más interesada en que las manifestaciones y reuniones religiosas no tuvieran carácter político, por lo que prohibirlo expresamente en la ley era innecesario y revelaba *“una desconfianza un poco injuriosa hacia la Iglesia”*. Pero no menor desconfianza mostró él hacia el poder civil al dar por supuesto que dejar en manos de las autoridades gubernativas la determinación de si una actividad o manifestación religiosa tenía carácter político equivalía en la práctica a *“prohibirlas”*; que la prohibición sería utilizada como excusa para *“en todo momento interrumpir, prohibir e impedir las reuniones y las manifestaciones religiosas”*, porque los límites entre religión y política eran vagos y las autoridades miraban las actividades de la Iglesia con *“recelo, prejuicio y sectarismo”*. El

¹⁸⁸ DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 5.

¹⁸⁹ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11685-11687. Madariaga llegó a acusar a Martínez de Velasco de atropellar a la minoría agraria por defender la continuación del debate.

¹⁹⁰ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11687-11688.

encarcelamiento y persecución de “muchos” sacerdotes con la excusa de que “sus manifestaciones en el púlpito y en la Iglesia” tenían “un carácter político” y la prohibición por el mismo motivo de “manifestaciones religiosas”, ponían en evidencia la veracidad de sus anteriores afirmaciones. En consecuencia, mantener en el texto esa prohibición constituía a juicio de Guallar un atentado “a la libertad de conciencia y de Cultos” y sería una fuente de “conflictos, atentados y atropellos”.

Sometida a votación, tras la negativa de la Comisión a aceptarla, la enmienda fue desechada por 97 votos frente a tres. Estos últimos procedieron exclusivamente de diputados de la minoría agraria, entre los que no se encontraba siquiera el impulsor de la enmienda, Santiago Guallar. Ningún otro sacerdote participó en la votación¹⁹¹.

El segundo párrafo del artículo, donde se trataba la cuestión de los emblemas y anuncios de las fachadas de los edificios de culto, sometiéndolos a la normativa de la policía, fue objeto de una enmienda de la minoría socialista proponiendo que se incluyesen también las campanas, pero fue retirada sin que nadie la defendiera¹⁹².

Por lo que respecta a las minorías católicas, el agrario Royo Villanova utilizó también este segundo párrafo como excusa para hacer uno de sus panegíricos de los buenos tiempos de la Monarquía. Se trataba de una cuestión que, en opinión de este diputado, había sido mucho mejor resuelto por los gobiernos de la Restauración, sobre todo por el de Canalejas, ya que en la ley de 1910 estos emblemas y anuncios no se consideraban símbolos exteriores de culto y, por tanto, se permitía que los ostentasen a todas las confesiones sin poderse imponer impuestos sobre ellos. En cambio en esta ley se corría el peligro de que autoridades locales sectarias utilizaran el sometimiento a las normas de la policía como pretexto para “molestar” y “vejar a la religión”. Un ejemplo de ello eran los impuestos y tasas que algunos ayuntamientos habían impuesto al toque de campanas. Llegó a afirmar incluso que la redacción de este párrafo dejaba la puerta abierta a que las autoridades locales impusiesen tasas sobre la

¹⁹¹ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11688-11690.

¹⁹² La enmienda estaba encabezada por el diputado Ruiz Lecina. DS nº 295, 15/02/1933, Apéndice 5; DS nº 307, 8/03/1933, p. 11680.

asistencia a misa, ya que no estaba claramente expresado en la ley *“que el sentimiento religioso no puede ser materia de impuestos”*¹⁹³.

Los vasconavarros presentaron una enmienda a este párrafo apoyados por los agrarios. Estaba encabezada por Domínguez Arévalo y proponía que el texto recogiese la prohibición de imponer tributos sobre esos anuncios, símbolos y señales, incluidas las campanas, así como que *“la Iglesia podrá servirse de ellos con arreglo a su liturgia”*¹⁹⁴. Domínguez Arévalo comenzó su intervención presentando la oposición de las minorías católicas al texto como *“razonable y moderada”*, respetuosa con la *“libertad [...] de todos y para todos”*. E inmediatamente después, desmintiendo la veracidad de sus anteriores afirmaciones, pasó a alabar, como Royo Villanova, el *“régimen de tolerancia”* de la Restauración, poniéndolo en contraposición con el *“sectarismo actual”*. En lo que se refiere en concreto a su enmienda, se centró en la cuestión de las campanas, defendiendo su inclusión en el artículo y la exención de tasas para tales elementos y el resto de los símbolos externos para evitar que los ayuntamientos impusiesen tasas sobre el toque de campanas como venía sucediendo. El toque de campanas, según Domínguez Arévalo era indispensable *“para la celebración del culto”* y resultaba *“completamente absurdo”* imponer impuestos sobre él, ya que no era una actividad rentable sino una manifestación de *“espiritualidad”*¹⁹⁵.

A la acusación de sectarismo que había hecho Domínguez Arévalo a los gobernantes republicanos, replicó el representante socialista en la Comisión, Moreno Mateo, imputando a las minorías agrarias el mismo delito, ya que insistían en aludir en sus enmiendas únicamente a la Iglesia católica, cuando el dictamen aplicaba las mismas normas a todas las confesiones religiosas. Por lo demás, se negó a aceptar la enmienda por carecer la ley de efectos fiscales¹⁹⁶.

La enmienda de Domínguez Arévalo fue finalmente derrotada en votación nominal por 113 votos frente a cinco. Sólo agrarios y vasconavarros votaron en su favor, entre ellos el sacerdote Santiago Guallar. Ningún otro clérigo participó en la votación¹⁹⁷.

¹⁹³ DS nº 306, 7/03/1933, pp. 11626-11628.

¹⁹⁴ DS nº 307, 8/03/1933, Apéndice 1.

¹⁹⁵ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11694-11695.

¹⁹⁶ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11694-11695.

¹⁹⁷ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11695-11696.

Pese a que eran muchos los puntos en que existían discrepancias importantes entre las minorías católicas y el resto de los grupos de la Cámara, se estuvo muy cerca de conseguir un texto de consenso. Cuando el ministro de Justicia intervino, a petición de los radicales, para expresar cual era la postura del Gobierno ante la modificación del texto por la Comisión en lo que respecta a la exigencia de autorización gubernativa para los actos públicos de culto en cada caso, a fin de satisfacer a los radicales y conseguir su apoyo al artículo, propuso como fórmula de transacción que el texto dijese que para ejercer el culto fuera de los templos “se requerirá previa autorización gubernativa, conforme a lo dispuesto en la Constitución”¹⁹⁸. Poco antes de que se procediese a la votación del artículo, el diputado vasconavarro Horn afirmó que su minoría aceptaría la redacción propuesta por el ministro como fórmula de consenso¹⁹⁹. El jefe de la minoría radical, Salazar Alonso, anunció que ellos también votarían a favor del artículo si la Comisión aceptaba modificar el texto en el sentido indicado por el ministro; en caso contrario se abstendrían²⁰⁰. La Comisión no se mostró dispuesta a modificar el texto, alegando que eso supondría eternizar el debate porque se podrían presentar enmiendas al nuevo texto, que, por otro lado, no introducía ningún cambio sustancial ya que el artículo 27 de la Constitución exigía la autorización para cada acto²⁰¹. El ministro de Justicia apoyó a la Comisión, manifestando sus sospechas de que pudiese ser utilizado por la minoría agraria para obstruir el debate parlamentario por la vía de la presentación de una batería de enmiendas a la nueva redacción²⁰². En consecuencia, Salazar Alonso instó a la minoría agraria a declarar cual sería su postura en caso de aceptarse dicha modificación²⁰³. El diputado agrario Royo Villanova manifestó que no estaban dispuestos a ninguna transacción sobre esa base por considerar el artículo en su conjunto “*un desatino*”, lo que dio al traste con cualquier posibilidad de consenso²⁰⁴.

¹⁹⁸ DS nº 307, 8/03/1933, p. 11676.

¹⁹⁹ DS nº 308, 9/03/1933, p. 11698.

²⁰⁰ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11698-11699..

²⁰¹ DS nº 308, 9/03/1933, p. 11699.

²⁰² DS nº 308, 9/03/1933, p. 11700.

²⁰³ DS nº 308, 9/03/1933, p. 11701.

²⁰⁴ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11701-11702.

Así pues, se procedió a la votación del artículo²⁰⁵ tal y como había quedado tras la aceptación del voto particular de los socialistas. Fue aprobado por 136 votos frente a 70. Sólo obtuvo el apoyo de las minorías gubernamentales. Los radicales, en lugar de abstenerse, como habían anunciado, votaron en contra, probablemente despechados porque consideraron que la Comisión había dado a entender que su empeño en modificar el texto derivaba de una voluntad obstruccionista o, al menos, de colaborar con la obstrucción de los agrarios. También se manifestaron contra el artículo las minorías agraria y vasconavarra, los progresistas y los conservadores. Por lo que respecta a los sacerdotes, todos los que participaron en la votación se manifestaron en contra del artículo: los agrarios Ricardo Gómez Rojí y Santiago Guallar, el independiente García Gallego y el radical Basilio Álvarez. El hecho de que este último se hubiese abstenido en todas las votaciones anteriores, pero no en ésta en la que su minoría coincidía en el sentido de su voto con las católicas, hace suponer que su habitual abstención estaba motivada por un conflicto entre sus planteamientos y los de su minoría en las cuestiones que afectaban a la política religiosa; o por no querer arriesgarse a una sanción canónica, como le había ocurrido a López-Dóriga, en caso de apoyar planteamientos que la Iglesia jerárquica consideraba inaceptables.

3.2.3 El ejercicio de la libertad religiosa en las instituciones del Estado

El artículo 4 del dictamen²⁰⁶ establecía las condiciones en que los funcionarios, miembros de las fuerzas armadas o personas internadas en instituciones del Estado podrían cumplir con sus deberes religiosos. En este caso la Comisión había respetado íntegramente la redacción del proyecto, que a su vez se correspondía con el artículo 8 del anteproyecto²⁰⁷ de la Comisión

²⁰⁵ DS nº 308, 9/03/1933, pp. 11703-11704.

²⁰⁶ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6. El texto del artículo era el siguiente: *“El Estado podrá conceder a los individuos pertenecientes a los institutos armados, siempre que ello no perjudique al servicio, los permisos necesarios para cumplir sus deberes religiosos. De igual modo podrá autorizar en sus diversas dependencias, a petición de los interesados y cuando la ocasión lo justifique, la prestación de servicios religiosos”*.

²⁰⁷ El artículo 8 del anteproyecto decía: *“Sin perjuicio de lo dispuesto en el párrafo primero del artículo 4º, el estado concederá a los individuos pertenecientes a los Institutos armados el tiempo libre necesario para cumplir sus obligaciones religiosas. Asimismo permitirá dentro de los cuarteles, buques, hospitales, prisiones y demás establecimientos públicos, el ejercicio del ministerio religioso en beneficio de quienes lo soliciten”*. El artículo 4, mencionado al principio del artículo 8 estipulaba que *“Nadie podrá invocar sus*

Jurídica Asesora, en cuyo texto el ministro de Justicia había introducido significativas modificaciones. En primer lugar, se suprimió la primera parte del artículo del anteproyecto, que remitía al primer párrafo de un artículo 4 que había sido eliminado en el proyecto; en segundo, se relajaba la obligatoriedad del Estado de garantizar el derecho al ejercicio del culto, sustituyendo las expresiones “concederá” y “permitirá” por “podrá conceder” y “podrá autorizar”; en tercero, mientras el anteproyecto garantizaba a los miembros de las fuerzas armadas la concesión “del tiempo necesario” para el ejercicio del culto sin establecer ningún límite, el proyecto establecía que se les concederían “los permisos necesarios” para ese fin pero “siempre que ello no perjudique al servicio”; y en cuarto lugar, por lo que se refiere al resto de los funcionarios e internados en instituciones del Estado, además de suprimir la mención específica de algunos “establecimientos públicos” concretos -cuarteles, hospitales...- en cuyo interior se permitirían las actividades de culto “en beneficio de quienes lo soliciten”, se restringía dicho permiso a los casos en que “la ocasión lo justifique”.

Luis Carreras y Anguera de Sojo, en su informe jurídico²⁰⁸, pusieron tres reparos a este artículo. El primero y más importante, la sustitución de la forma imperativa del anteproyecto -autorizará, concederá- por la meramente “potestativa” -podrá conceder, podrá autorizar-, que reflejaba, a su juicio, una concepción del ejercicio del culto como “concesión graciosa” del Estado y no como “reconocimiento de un derecho” recogido en la Constitución y en el artículo 2 del propio proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones. En segundo lugar, sin negar que fuese necesario someter el derecho al ejercicio del culto a las necesidades del servicio, consideraban más adecuado reflejarlo en el texto con la frase “sin menoscabo de las necesidades del servicio” en lugar de “siempre que ello no perjudique al servicio”, que era como aparecía en el proyecto. Por último, eran de la opinión de que debería suprimirse la frase “cuando la ocasión lo justifique” en relación con la autorización de actos de culto en dependencias del Estado, ya que debía darse por supuesto “por anticipado que la petición sea justificada”. El informe jurídico de Carreras y Anguera servirá de nuevo de base para las enmiendas y argumentos de diversos diputados de las minorías católicas y de la derecha republicana.

opiniones religiosas para justificar la infracción o incumplimiento de preceptos o deberes legales”. BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1030-1031.

²⁰⁸ “Esmenes i Consideracions...”, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, p. 1072.

Antes de comenzar el debate del artículo 4 las minorías católicas volvieron a intentar paralizar el debate presentando otra proposición incidental. En esta ocasión proponían que no se continuase el debate hasta no estar *“aprobada y promulgada la ley de Incompatibilidades”*. Entre los firmantes, todos ellos de las minorías agraria y vasconavarra, estaban los sacerdotes agrarios Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí, y el republicano independiente Jerónimo García Gallego. Su maniobra fracasó al ser derrotada la propuesta por 146 votos frente a 20. Todos los grupos de la Cámara votaron en contra, a excepción de los progresistas, que se abstuvieron, y de los conservadores, que votaron a favor junto a los diputados de las minorías católicas. Por lo que respecta a los sacerdotes, votaron a favor de la proposición incidental los tres que la suscribieron y el canónigo Molina Nieto. Los republicanos López-Dóriga y Basilio Álvarez se abstuvieron²⁰⁹.

Varios grupos de la izquierda parlamentaria mostraron su desacuerdo con el artículo 4 por medio de la presentación de dos votos particulares y una enmienda pidiendo la supresión del artículo, pero en general se abstuvieron de referirse a él durante los debates sobre la totalidad y su oposición fue poco relevante. Uno de los votos particulares²¹⁰ procedía del representante radical-socialista en la Comisión Gomáriz, quien lo había presentado por considerar que la regulación del ejercicio de la libertad de cultos de los funcionarios debería realizarse por medio de leyes específicas de cada ministerio. Sin embargo, la Comisión le convenció de que en tanto no se aprobasen tales leyes se crearía un vicio legal que podría *“mantener el equívoco en esta ley de que puedan prosperar leyes atávicas que permitan interpretar torcidamente la Constitución y esta propia ley”* y, en consecuencia, decidió retirarlo²¹¹. El segundo voto particular había sido elaborado por el representante de la Esquerra en la Comisión, Loperena, pero fue retirado, al no estar su autor en la Cámara para defenderlo²¹², quizás debido a los mismos motivos que había expresado Gomáriz.

²⁰⁹ DS nº 309, 10/03/1933, pp. 11736-11739.

²¹⁰ DS nº 300, 23/02/1933, Apéndice 2.

²¹¹ DS nº 309, 10/03/1933, p. 11739.

²¹² DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 2; DS nº 309, 10/03/1933, p. 11739.

La enmienda²¹³ procedía de la Alianza de Izquierdas y estaba encabezada por Botella Asensi, quien había criticado ya el contenido del artículo durante su intervención en el debate sobre la totalidad del proyecto²¹⁴. Las razones por la que este grupo reclamaba la supresión del artículo eran diferentes de las expresadas por el radical-socialista Gomáriz. Entendían que no era función de un Estado laico regular los permisos para el ejercicio del culto de sus funcionarios y mucho menos aún permitir la celebración de servicios religiosos en dependencias estatales, porque esto, a su juicio, llevaría en la práctica a que, *“con el pretexto de que unos cuantos creyentes cumplan sus deberes religiosos, se obligue a cumplirlos a los que no lo sean”*. Era el propio creyente quien debía ocuparse de cumplir con sus deberes religiosos en sus horas libres. El socialista Sapiña, como portavoz de la Comisión intentó convencerle de que el artículo tenía por objetivo *“casi exclusivamente, garantizar la práctica de los deberes urgentes e innegables”* del culto, como podían ser los últimos sacramentos, a los internados en hospitales u otros establecimientos estatales, y no significaba que se fuesen a autorizar misas y otros actos de culto en otras dependencias estatales. Los argumentos de la Comisión no convencieron a Botella Asensi, quien pidió que su enmienda fuese sometida a votación nominal, en la que fue desechada por 156 votos frente a cuatro. Todos los grupos de la Cámara, a excepción de agrarios y vasconavarros, votaron en contra de la enmienda de la Alianza de Izquierdas. El diputado agrario Lamamié de Clairac explicó que, aunque ellos también reclamaban la supresión del artículo, se abstendrían porque no querían ni podían solidarizarse con los argumentos de Botella Asensi²¹⁵.

Uno de los aspectos más criticados del texto fue el carácter potestativo que adquiría la garantía del ejercicio del culto al utilizar las expresiones *“podrá conceder”* o *“podrá autorizar”*. Éste era también el mayor reparo que Luis Carreras y Anguera de Sojo habían puesto al artículo en su informe. Los republicanos de derechas reclamaron su modificación por medio de votos particulares²¹⁶. Los diputados agrarios y vasconavarros lo criticaron duramente en sus

²¹³ DS nº 304, 2/03/1933, Apéndice 2.

²¹⁴ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11367-11368.

²¹⁵ DS nº 309, 10/03/1933, pp. 11746-11750.

²¹⁶ La modificación de los términos potestativos del texto aparecía en el voto particular del diputado de la extinta Agrupación al Servicio de la República Rico Avelló, quien reclamaba que se sustituyese por el Estado garantizará (DS nº 287, 1/02/1933, Apéndice 4; y DS nº 309, 10/03/1933, pp. 11739-11740); y en el del conservador Arranz, que proponía sustituirlos por *“podrá”*. DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único.

intervenciones durante los debates sobre la totalidad y también presentaron iniciativas tendentes a modificar esos términos por otros más imperativos.

El portavoz de la minoría vasconavarra, Horn²¹⁷, dedicó su moderada y razonada intervención durante el debate sobre la totalidad del Título I exclusivamente a impugnar este artículo. Afirmó que entraba en contradicción con los artículos 25 y 27 de la Constitución y con todas las *“declaraciones solemnes”* del Estado desde su instauración; estaba *“en pugna abierta y radical”* con el artículo 2 de esta misma ley, donde se garantizaba *“el derecho individual de la libertad de conciencia y Culto”*, al conceder al Estado potestad para decidir sobre la concesión de ese derecho en la práctica; se apartaba del *“criterio dominante en las demás legislaciones extranjeras”*, en las cuales se garantizaba a todos los ciudadanos, incluidos los militares, *“el tiempo de libertad necesario para el cumplimiento de sus deberes religiosos”*; entraba en contradicción con los tratados y convenios internacionales sobre derechos de las minorías; representaba *“un retroceso”* respecto a lo estipulado en la propia legislación española, como la Ley de Enjuiciamiento Criminal de 1882, donde se recogía la obligatoriedad de autorizar a los presos que lo solicitasen la asistencia de un ministro de su religión, o el Código penal vigente, en el que se sancionaba a los ciudadanos y funcionarios que no permitiesen *“al soldado, al enfermo o al preso practicar la religión que profese”*; e incluso con la Ley de Descanso Dominical, que obligaba a los patronos a conceder a sus empleados el tiempo necesario para realizar sus prácticas religiosas en caso de tener que trabajar en domingo. Finalizó propugnando la recuperación del texto del anteproyecto, en el que la minoría agraria sí veía garantizado el ejercicio del culto.

En cuanto a la minoría agraria, Cid, durante su intervención en defensa de un voto particular contra la totalidad del proyecto, impugnó el artículo 4 por considerar que en él el ejercicio del culto de los militares quedaba sometido *“al arbitrio ministerial”* en virtud de la utilización de la expresión facultativa *“podrá”*, en lugar de la imperativa *“concederá”*²¹⁸. En el mismo sentido se manifestó Royo Villanova durante su intervención en el debate sobre la totalidad del Título I, pero en relación con los funcionarios públicos católicos y de una forma mucho más agresiva y retadora. A juicio de este diputado, dejar *“libertad al Poder público”* para proporcionar *“medios al funcionario católico para que cumpla con su religión”*, era algo que no sucedía *“en ningún país donde hay libertad de conciencia”*; significaba negar dicha

²¹⁷ DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11654-11657.

²¹⁸ DS nº 292, 9/02/1933, p. 11047.

libertad porque ponía *“el derecho del Estado, el interés del Estado por encima”* de los derechos de los ciudadanos, que era lo que hacían los fascistas y los bolcheviques. Para no ser calificado de tal y tener derecho al título de liberal, en opinión de Royo Villanova, al Gobierno le bastaba con sustituir un *“podrá”* por un *“concederá”* y con derogar la Ley de Defensa de la República. En caso de no modificar el artículo en el sentido expuesto, se mostró convencido de que cuando un funcionario solicitase permiso para asistir a un acto de culto se le negaría *“sólo por vejarlo y molestarlo”*²¹⁹.

Dos sacerdotes agrarios aludieron también al artículo 4 en sus intervenciones durante los debates sobre la totalidad, ambos muy brevemente. Ramón Molina Nieto lo hizo en el contexto del debate sobre la totalidad del proyecto, repitiendo los argumentos ya esgrimidos por su compañero de minoría Cid sobre la contradicción entre el artículo 27 de la Constitución y el artículo 2 de este proyecto, que garantizaban la libertad de conciencia y cultos, y el artículo que nos ocupa, en el que se deja en manos de las autoridades militares competentes *“la facultad de conceder la autorización para que los miembros de la milicia pueda [sic] cumplir con sus deberes religiosos”*. La concesión de esa facultad a las autoridades, en opinión de Molina, ya se sabía *“lo que puede dar de sí, cuando un celo sectario suplante por completo una tolerancia comprensiva”*, y eso sucedería *“en muchos casos”*²²⁰. Su compañero Santiago Guallar, durante el debate sobre la totalidad del Título I, impugnó el artículo 4 porque, a su modo de ver, en un régimen de *“verdadera libertad de conciencia”* no tenía atribuciones *“la autoridad pública”* para obstaculizar *“el ejercicio de las prácticas religiosas”*, muy por el contrario, su deber era proporcionar *“los medios necesarios para que puedan los soldados y todos los ciudadanos cumplir prácticas religiosas [sic]”*²²¹.

En vista de las críticas, la Comisión, tras consultar con el Gobierno, decidió modificar el texto para *“demostrar especialmente a aquellas minorías que creen que nos inspiramos en un criterio sectario y de intransigencia”* que no era así. El nuevo artículo decía: *“El Estado concederá a los individuos pertenecientes a los Institutos armados, siempre que ello no perjudique al servicio, a juicio del Gobierno [...]”*. Los diputados republicanos de derechas que

²¹⁹ DS nº 306, 7/03/1933, p. 11629 y DS nº 307, 8/03/1933, pp. 11661-11662.

²²⁰ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11087-11088.

²²¹ DS nº 307, 8/03/1933, p. 11658.

habían puesto objeciones al texto por este motivo se mostraron satisfechos con la nueva redacción y Rico Avelló retiró su voto particular²²².

Los conservadores, sin embargo, discrepaban del contenido del artículo también en otros aspectos. Su posición, como venía siendo habitual, quedó reflejada en el voto particular presentado por Arranz, que proponía modificaciones tendentes a introducir mayores garantías para el ejercicio del culto. Será de nuevo Arranz quien mejor recoja las recomendaciones hechas por Luis Carreras y Anguera de Sojo en su informe jurídico. La primera parte del voto coincidía con la nueva redacción del artículo, pero junto a los institutos armados incluía a *“todos los funcionarios”* y restringía la posibilidad de denegar el permiso para el cumplimiento de sus *“deberes religiosos”* a los casos de *“necesidad urgente del servicio”*. Asimismo, planteaba una modificación completa de la última parte del artículo a fin de que quedase garantizado el ejercicio del culto en las instituciones públicas a aquellos que lo solicitasen²²³. Arranz manifestó que se hallaba básicamente conforme con la nueva redacción del artículo, aunque hubiese preferido que la concesión del permiso para el cumplimiento de los deberes religiosos se hubiese regulado por medio de un reglamento en lugar de quedar a merced del Gobierno. Sin embargo, discrepaba de la redacción de la última parte del artículo que, al no haber sido modificada y conservar el potestativo *“podrá”*, dejaba *“a la facultad exclusiva del Estado”*, como *“concesión graciosa”*, el ejercicio del culto de los internados en instituciones del Estado, en lugar de garantizarlo *“en armonía con la Constitución”*. Pese a que la Comisión no aceptó el voto particular, alegando que, tal y como estaba redactado, el artículo ofrecía suficientes garantías para el ejercicio del culto, Arranz lo retiró como venía haciendo habitualmente²²⁴.

²²² DS nº 309, 10/03/1933, p. 11740. Rico Avelló retiró su enmienda. La de Arranz coincidía en este punto con el nuevo texto de la Comisión y le dio explícitamente su aprobación, aunque defenderá la modificación de otros aspectos del artículo.

²²³ *“Para garantizar el cumplimiento de los deberes religiosos queda autorizada la prestación de los servicios necesarios al efecto en las diversas dependencias públicas a petición de los interesados o de sus representantes legítimos”*. DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único.

²²⁴ DS nº 309, 10/03/1933, pp. 11740-11742.

Más férrea, e incluso obstruccionista, fue la oposición desarrollada por las minorías católicas, no sólo por la presentación de un voto particular y siete enmiendas al texto, sino también por el contenido y extensión de sus intervenciones. El voto particular fue presentado conjuntamente por los representantes de la minoría agraria y vasconavarra en la Comisión, Cid y Beunza, y proponía la recuperación del texto redactado por la Comisión Jurídica Asesora²²⁵. En su intervención, Cid manifestó que, tras la modificación introducida por la Comisión, la primera parte del artículo les parecía “tolerable”, por más que no estuviesen conformes con que la concesión de los permisos quedase en manos del Gobierno. No ocurría lo mismo con el segundo, por entender que no se expresaba la obligación “de conceder forzosamente el ejercicio de esa libertad religiosa”, la cual quedaba “al arbitrio de las autoridades inferiores que pueden llegar al atropello y a la negación del derecho”. Era preciso, a su entender, conceder el derecho de forma imperativa, como se hacía en el primer párrafo, y hacer, en todo caso, “alguna salvedad para casos especiales”²²⁶. El portavoz de la Comisión, Sapiña, argumentó que la razón de no conceder las mismas garantías a los internados en instituciones del Estado que a los militares o los funcionarios era la imposibilidad de garantizar “en todo instante” esa asistencia religiosa porque el derecho de unos podía entrar en conflicto con el derecho de otros²²⁷. Ante la negativa de la Comisión a aceptarla, los firmantes exigieron votación nominal en la que salió derrotada por 160 votos frente a 23. Las minorías católicas sólo sumaron el apoyo del conservador Arranz y algunos independientes. El resto de las minorías de la Cámara, incluidos los radicales, votaron en contra. En cuanto a los sacerdotes, participaron en la votación los agrarios Molina Nieto, Gómez Rojí y Guallar, y el independiente García Gallego, manifestándose todos ellos a favor del voto particular; los republicanos Basilio Álvarez y López-Dóriga mantuvieron su postura abstencionista²²⁸.

²²⁵ DS nº 302, 28/02/1933, Apéndice 3.

²²⁶ DS nº 309, 10/03/1933, pp. 11742-11743 y 11744-11745.

²²⁷ A lo que Sapiña se refería era a que, por ejemplo, en un hospital el derecho de un católico ingresado en una sala común a oír misa debía estar limitada por el derecho de los no católicos de su misma sala a no escucharla. A lo que Cid le contestó con buen sentido que “la verdadera libertad estará en que el católico vea que se digan oficios para el protestante que está en la cama de al lado y que el protestante vea que se dicen misas para el enfermo católico”. DS nº 309, 10/03/1933, pp. 11743-11744. Sin embargo, Cid partía de una premisa que sabía falsa porque, como ellos mismos habían defendido reiteradamente en la Cámara y fuera de ella, la competencia no se establecía tanto entre creyentes de distintas religiones, sino sobre todo entre creyentes y no creyentes.

²²⁸ DS nº 309, 10/03/1933, pp. 11745-11746.

De las siete enmiendas presentadas por las minorías católicas, seis estaban encabezadas por diputados agrarios y sólo una por un diputado vasconavarro, aunque miembros de esta última minoría apoyaron con su firma las presentadas por la minoría agraria. La primera de ellas pedía la supresión del artículo y fue suscrita por los sacerdotes Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí²²⁹. Royo Villanova, como primer firmante, se encargó de su defensa. Afirmó que proponían la supresión del artículo por su incompatibilidad con el artículo 2 de este proyecto de ley, el cual garantizaba sin restricciones el ejercicio del culto, mientras que en virtud del contenido del artículo 4 se podría, por ejemplo, impedir a un católico santificar la fiesta del Corpus. Esto, a su juicio, resultaba inconstitucional, porque entre un precepto que garantiza la libertad religiosa y otro que la restringe siempre debía prevalecer el primero. Pero además sería un artículo que quedaría incumplido, porque los funcionarios católicos antepondrían sus *“deberes religiosos”* a los *“profesionales”* y el Estado no se atrevería a castigarlos.

El socialista Moreno Mateo, en representación de la Comisión, negó la inconstitucionalidad del artículo 4, el cual se limitaba a acoplar y adecuar la libertad para el ejercicio del culto reconocida por el artículo 2 *“a las necesidades de los servicios del Estado”*; y a rechazó la enmienda. Sometida a votación nominal, fue desechada por 133 votos frente a 15. Sólo votaron a favor de ella las minorías católicas y con ellas los sacerdotes Santiago Guallar, Molina Nieto, Pildain y García Gallego. Conservadores y progresistas se abstuvieron, y lo mismo hizo el sacerdote radical Basilio Álvarez; mientras que las minorías gubernamentales y los radicales votaron en contra, y junto a ellos, a diferencia de lo ocurrido en otras votaciones, lo hizo también el ex deán de Granada Luis López-Dóriga²³⁰.

La siguiente enmienda²³¹, encabezada por el diputado agrario Ortiz de Solórzano y suscrita por los sacerdotes Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí, constaba de dos párrafos. En el primero se estipulaba que *“El Estado y sus organismos”* asegurarían a los miembros del ejército *“el tiempo necesario para cumplir sus deberes religiosos, sin detrimento del servicio, dentro o fuera de los Establecimientos del Ejército o de la Marina”*, y a los funcionarios se les facilitaría *“en los Establecimientos oficiales o fuera de ellos el cumplimiento voluntario”* de esos mismos deberes. El segundo era copia exacta del segundo párrafo del voto particular de Arranz, lo que hace pensar que pudiera tener su origen en alguna propuesta de enmienda

²²⁹ DS nº 308, 9/03/1933, Apéndice 3.

²³⁰ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11769-11773.

²³¹ DS nº 308, 9/03/1933, Apéndice 2.

elaborada por Luis Carreras. Pero Ortiz de Solórzano demostró que, a diferencia de Arranz, a él no le movía la defensa de la libertad de cultos; e hizo precisamente lo que Luis Carreras y Anguera habían recomendado que no se hiciera bajo ningún concepto: salirse del ámbito estrictamente jurídico y recurrir a argumentos relacionados con la influencia e importancia de la Iglesia en nuestro país. Comenzó afirmando que no se garantizaba la libre práctica de la religión si ese derecho no podía ejercerse *“en cualquier momento”* y sin que nadie tuviese atribuciones para impedirlo. En consecuencia, debía desaparecer del artículo que el ejercicio del culto se autorizaría *“cuando la ocasión lo justifique”* porque se prestaba a *“interpretaciones y a actuaciones”* que podían poner en peligro el ejercicio práctico del derecho. Con este mismo objetivo de garantizar el derecho a la práctica religiosa, y teniendo en cuenta que los militares, funcionarios civiles o internados en instituciones del Estado podían verse imposibilitados a abandonar esas dependencias públicas, se proponía que el Estado asegurase el ejercicio del culto *“en todos los edificios de la Administración”* y *“en todo momento”* sin necesidad de solicitar permiso. Pero al final de su intervención dejó claro que la verdadera intención de la enmienda era otorgar a la religión católica *“en todos los establecimientos públicos”*, escuelas incluidas, *“la influencia que el catolicismo ha debido tener siempre en la Administración española”*. Y esto, a juicio de Ortiz de Solórzano, era cumplir estrictamente la Constitución, mientras que lo defendido por las minorías gubernamentales era una muestra de *“intransigencia”* y *“espíritu persecutorio”* contra la mayoría de la población, que era católica²³².

A la Comisión le había quedado claro que lo que se pretendía con esta enmienda era situar a la Iglesia católica en una posición privilegiada en relación con las demás confesiones religiosas y los no creyentes con la excusa de garantizar el cumplimiento de los deberes religiosos. Así se lo hizo saber su portavoz, el socialista Moreno Mateo, quien además le aseguró que no estaban dispuestos a colaborar con su estrategia de dilatar innecesariamente el debate. Rechazada la enmienda, como era previsible, se exigió votación nominal, en la que fue desechada por 147 votos frente a 17. Agrarios y vasconavarros se quedaron solos en su apoyo a la enmienda, porque los conservadores y los progresistas se abstuvieron y el resto de las minorías votaron en contra. López-Dóriga votó de nuevo junto a la mayoría en contra de la iniciativa de las minorías católicas; Basilio Álvarez continuó absteniéndose; y los sacerdotes

²³² DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11773-11776.

agrarios Molina Nieto y Guallar, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego apoyaron la enmienda²³³.

La tercera enmienda estaba encabezada por el sacerdote agrario Ramón Molina Nieto y suscrita por otros dos clérigos de su minoría Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí, además de otros diputados agrarios y vasconavarros. La enmienda conservaba el primer párrafo del dictamen, pero modificaba la redacción del segundo que pasaba a decir: *“El Estado concederá a todos los funcionarios públicos el tiempo necesario para cumplir sus deberes religiosos, sin perjuicio del buen funcionamiento de los centros en que presten sus servicios”*²³⁴. El mismo Molina se encargó de su defensa, aunque dedicó la mayor parte de su agresiva intervención a impugnar la política religiosa del Gobierno, la Constitución y el artículo 3 del proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones. Comenzó acusando a la Comisión de pretender ocultar sus *“equivocaciones”* y su *“intolerancia”* culpando a las minorías católicas de *“incomprensión”*. El *“sectarismo”* de la Constitución y del Gobierno resultaba, a juicio de Molina, *“incompatible, desde luego, con los principios y los procedimientos de una auténtica democracia”*; y más sectario aún era el dictamen de esta Ley de Confesiones y Congregaciones, como probaba lo dispuesto en el artículo 3 en relación con los viáticos y enterramientos, que agravaría los *“atropellos”* que ya se venían cometiendo. El mayor error de las minorías católicas era no haber comprendido *“desde el principio”* que el objetivo no era la *“transformación política de España, sino que era destruir la tradición católica”* para implantar *“una España no ya laica, sino antirreligiosa, anticatólica completamente”*. En relación con la defensa de su enmienda, sus argumentos no ofrecen novedades respecto a lo ya manifestado por otros oradores de las minorías católicas. Afirmó que, puesto que el artículo 27 de la Constitución establecía *“el derecho de practicar y profesar libremente cualquier religión”*, el Gobierno estaba obligado a dar facilidades para su ejercicio, tanto a los funcionarios como a quienes se encontrasen internados en instituciones del Estado. Coincidió con la Comisión en que *“las libertades han de limitarse, porque extralimitadas ya no son libertades”*, pero a lo que había que poner límites era, según Molina, a *“lo injusto”*, a *“lo ilícito”* o a *“lo inmoral”*: limitar el *“ejercicio de unos derechos legítimos que para la conciencia católica se convierten en deberes inexcusables”* no era *“encauzar la libertad, sino violarla y atropellarla”*. Por ese motivo proponía en su enmienda

²³³ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 1175-1178.

²³⁴ DS nº 309, 10/03/1933, Apéndice 1.

que constase explícitamente en el artículo que se proporcionará *“el tiempo suficiente para el cumplimiento de sus deberes religiosos”* a *“todos los dependientes del Estado”*²³⁵.

El radical-socialista Gomáriz, en nombre de la Comisión, rechazó las acusaciones de sectarismo y afirmó que lo único que se estaba haciendo era *“encauzar”* las manifestaciones de culto *“con arreglo a la ley”*. Quienes habían puesto de manifiesto su sectarismo, según Gomáriz, eran los diputados de las minorías católicas que, con sus enmiendas, lo que pretendían era *“defender los privilegios”* de la religión católica con un *“afán exclusivista”* derivado de su convicción de que sólo los católicos tenían derechos. La Comisión había dado muestras de su transigencia al modificar el dictamen, el cual garantizaba el ejercicio de los deberes religiosos a los creyentes de cualquier religión, pero lo que no estaban dispuestos a hacer era *“abrir una puerta demasiado amplia para que S.S. que, en definitiva, lo único que pretenden es burlar la ley o desobedecerla, puedan salirse con la suya”*. Finalmente, advirtió a las minorías católicas que, si persistían en su estrategia obstruccionista, corrían el peligro de *“que las pasiones se encrespen”* y se presentasen enmiendas perjudiciales para sus intereses, que podrían llegar a ser aprobadas. La enmienda de Molina fue derrotada en votación ordinaria por 91 votos frente a 14²³⁶.

Inmediatamente después se sometió a debate la enmienda de otro sacerdote agrario, Santiago Guallar, suscrita por el canónigo Ricardo Gómez Rojí y otros diputados de su minoría, además del vasconavarro Horn. El texto propuesto en la enmienda de Guallar estipulaba que *“el Estado procurará que en todos los Establecimientos públicos”* se prestase *“servicio religioso”* para que quien lo deseara pudiese *“cumplir sus deberes confesionales”*²³⁷. En su intervención, Guallar reconoció que el propósito de su enmienda era que se celebrasen servicios religiosos católicos en los establecimientos del Estado, ya que la religión católica, por *“el número de sus adheridos, la influencia social que representa”* y *“el beneficio que ha prestado durante siglos”*, merecía disfrutar de mayores derechos que el resto de las confesiones religiosas. A su modo de ver, lo que el proponía no era incompatible con el carácter laico del Estado, sino que con la presencia de un sacerdote católico *“en todas las dependencias del Estado”* se garantizaría mejor *“la libertad de conciencia”*. Tal como estaba redactado el artículo, los católicos tenían que solicitar una autorización que muchas veces le

²³⁵ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11778-11780.

²³⁶ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11779-11780.

²³⁷ DS nº 308, 9/03/1933, Apéndice 1.

sería negada o no se atrevería a pedir *“por respetos humanos y otras consideraciones”*, como las burlas de los compañeros, por lo que en la práctica la libertad para el ejercicio del culto se convertiría en *“nula”*. Todos estos argumentos sólo tenían validez para los católicos, porque en el caso de las otras confesiones religiosas a Guallar le parecía perfectamente admisible que el creyente tuviese que solicitarlo y *“se le permitiera de la manera que se pudiera”*.

El radical-socialista Gomáriz, como portavoz de la Comisión, le recordó la manifiesta incompatibilidad de su propuesta con la Constitución e, incluso, con las manifestaciones de otros compañeros de su minoría que habían declarado en la Cámara *“que esos privilegios son irritantes”*. Negó la supremacía numérica de los católicos poniendo como ejemplo la mayoría laica de la Cámara y garantizó que el Gobierno haría cumplir *“a rajatabla”* la ley. Guallar se empeñó en que su enmienda fuese sometida a votación nominal, en la que salió derrotada por 141 votos frente a 18. Las minorías gubernamentales y los radicales la rechazaron, progresistas y conservadores se abstuvieron, y agrarios y vasconavarros la apoyaron. Por lo que respecta a los sacerdotes, el radical Basilio Álvarez y el radical-socialista López-Dóriga se abstuvieron; mientras que el vasconavarro Pildain, los agrarios Guallar y Molina, y el republicano independiente García Gallego la apoyaron²³⁸.

La siguiente enmienda, muy similar a las anteriores, estaba encabezada por el diputado agrario Madariaga y suscrita por los sacerdotes Guallar y Molina Nieto, junto a otros diputados de las dos minorías católicas. La enmienda proponía el siguiente texto: *“El Estado concederá en sus diversas dependencias y a petición de los interesados, y cuando la ocasión lo justifique, la prestación de servicio religiosos”*²³⁹. En su intervención, Madariaga afirmó que no aceptar su enmienda sería una muestra de *“espíritu sectario”* por parte de la Comisión. Argumentó que el derecho *“a buscar y abrazar la verdad y practicar la virtud”* derivaba directamente de *“la ley natural”* y era *“imprescriptible y absoluto”*. En consecuencia, este artículo debía dar *“todas las facilidades”* a aquellos *“católicos que quisieran cumplir con su Culto dentro de esos establecimientos del Estado”*. Sin embargo, de la manera que estaba redactado no garantizaba ese derecho *“de una manera terminante”*, sino que lo dejaba *“a la libertad del Estado”*.

En este caso fue el socialista Sapiña el que ejerció como portavoz de la Comisión para insistir en los mismos argumentos de que en la segunda parte del artículo no podía utilizarse el

²³⁸ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11780-11783.

²³⁹ DS nº 309, 10/03/1933, Apéndice 3.

termino imperativo porque se corría el riesgo de tener “*que autorizar continuamente actos religiosos*” a petición de una sola persona, lo que vulneraría el espíritu laico de la Constitución. En cambio sí podía hacerse en el primero porque lo único a que se comprometía el Estado era a otorgar el permiso necesario para el cumplimiento de los deberes religiosos fuera de las dependencias estatales. De nuevo se exigió votación nominal y de nuevo fue desechada la enmienda, esta vez por 134 votos frente a 18. La relación de fuerzas fue similar: los conservadores y los progresistas se abstuvieron; las minorías católicas apoyaron la enmienda; y las minorías gubernamentales y los radicales votaron en contra. Por lo que respecta a los sacerdotes sí hubo una novedad: en esta ocasión López-Dóriga se sumó a los diputados que se manifestaron en contra de la enmienda de Madariaga. Basilio Álvarez, en cambio, siguió atrincherado en la abstención; mientras que el agrario Guallar, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego apoyaron la enmienda como venía siendo habitual²⁴⁰.

Acto seguido se sometió a la Cámara una nueva enmienda encabezada por un sacerdote agrario, Ricardo Gómez Rojí, suscrita únicamente por diputados de esa minoría, entre los que se encontraban los canónigos Santiago Guallar y Ramón Molina Nieto. Aunque la redacción variaba, la enmienda era en sustancia igual que las anteriores: “*El Estado concederá en sus diversas dependencias, a petición de los interesados, y en todo caso la prestación de servicios religiosos*”²⁴¹. Sin embargo, no fue defendida por el sacerdote, que no se encontraba en la Cámara, sino por su compañero de minoría Royo Villanova. Éste, como venía siendo habitual, dedicó el grueso de su disertación a tratar de cuestiones que sólo de lejos tenían algo que ver con el contenido de la enmienda y a contraponer la libertad religiosa de que se gozaba en los años de la Monarquía con la intolerancia de la legislación republicana. En relación con la enmienda se limitó a decir que establecía “*el precepto constitucional de una manera positiva*”, frente al potestativo “*podrá*” del dictamen que representaba en la práctica “*la negación del derecho*”. La Comisión consideró que, dado el carácter anecdótico y sentimental de la intervención de Royo Villanova, no merecía la pena molestarse en rebatirle. En consecuencia se pasó a la habitual votación nominal y a la también habitual derrota de la enmienda por 124 votos frente a 20. La relación de fuerzas tampoco ofrece cambios: minorías católicas a favor, abstención de conservadores y progresista, y minorías gubernamentales y radicales en contra. Respecto a los sacerdotes, la única variación es que López-Dóriga en esta ocasión se abstuvo;

²⁴⁰ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11784-11786.

²⁴¹ DS nº 309, 10/03/1933, Apéndice 2.

lo mismo hizo Basilio Álvarez, como era habitual; el vasconavarro Pildain, el agrario Guallar y el republicano independiente García Gallego votaron en el mismo sentido que las minorías católicas²⁴².

La última enmienda a este artículo, como excepción, estaba encabezada por el vasconavarro Aizpún, aunque la suscribieron diputados de las dos minorías católicas, así como los sacerdotes Santiago Guallar, Ricardo Gómez Rojí y Ramón Molina Nieto. Su contenido estaba relacionado únicamente con la asistencia religiosa a presos y detenidos, estableciendo que siempre que *“desearen ser visitados por un ministro de su Religión, deberá permitírseles, con las condiciones prescritas en el reglamento de cárceles”*, siempre que no afectase *“al secreto y éxito del sumario”*²⁴³. La intervención de Aizpún en defensa de su enmienda dio pie a un debate a tres bandas en el que participaron el propio diputado vasconavarro, la Comisión y el ministro de Justicia. Aizpún esgrimió los argumentos ya conocidos de que el carácter potestativo del segundo párrafo del artículo no garantizaba suficientemente el derecho al ejercicio del culto; y que para evitar las arbitrariedades hubiese sido mucho más adecuado exigir que se justificasen las razones en caso de denegación de autorización para el ejercicio del culto. Sin embargo su enmienda se limitaba a pedir que se introdujese el carácter imperativo de ese derecho sólo para el caso concreto de los presos, a fin de que la Comisión no pudiese oponerle el reparo del peligro que entrañaba esa concesión con carácter general. El texto de la enmienda era copia literal del artículo 523 de la Ley de Enjuiciamiento Criminal de 1882, mucho más *“liberal”* que el dictamen. En consecuencia, si la Comisión no la aceptaba pondría en evidencia que el Gobierno y las minorías gubernamentales estaban menos dispuestos a proteger *“los derechos individuales de los presos en lo referente a las prácticas religiosas”* que quienes tenían de esos *“derechos individuales un concepto mucho más limitado”*²⁴⁴.

El diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo, como portavoz de la Comisión, se negó a aceptar la enmienda argumentando que la ley tenía un carácter general y no podía entrar a regular casos concretos. Aizpún, con mucha lógica, le replicó que entonces por qué el texto regulaba el ejercicio del culto en el caso concreto del ejército; algo a lo que Fernández Clérigo no contestó, limitándose a esgrimir los argumentos ya conocidos para justificar que no

²⁴² DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11786-11789.

²⁴³ DS nº 309, 10/03/1933, Apéndice 4.

²⁴⁴ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11789-11791.

se pudiese utilizar un término imperativo en esta segunda parte del artículo. La mención de la Ley de Enjuiciamiento Criminal y su superior protección de la libertad religiosa indujeron a intervenir al ministro de Justicia, el radical-socialista Álvaro de Albornoz, quien replicó a Aizpún que dicha ley no garantizaba la libertad de cultos, sino que imponía la que entonces era religión oficial del Estado. Además, el artículo concreto al que había aludido no tenía nada que ver con el ejercicio del culto, sino únicamente con el derecho del reo a comunicarse con personas del exterior. Aizpún no se dejó convencer y sólo se mostró dispuesto a retirar su enmienda si el ministro le aseguraba que la Ley de Enjuiciamiento Criminal y ese artículo en concreto continuarían en vigor tras la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones, y que eso significaría que podrían confesar y comulgar los presos que lo desearan. Albornoz se lo aseguró, pero Aizpún no cumplió su promesa de retirar la enmienda, alegando que no se le había asegurado que el artículo mencionado se seguiría aplicando con el mismo criterio que hasta entonces, y exigió que fuese sometida a votación nominal. El resultado fue el habitual: resultó desechada por 129 votos frente a 17, manifestándose a favor agrarios y vasconavarros y en contra las minorías gubernamentales y los radicales, los progresistas votaron divididos y los conservadores se abstuvieron. Los sacerdotes Molina Nieto, Pildain y García Gallego apoyaron la enmienda, y se abstuvieron Basilio Álvarez y López-Dóriga²⁴⁵.

Antes de proceder a la votación definitiva del artículo, el diputado agrario Fanjul pidió la palabra para exponer los motivos por los que su minoría se oponía a él. Y, aunque consideraban *“poco liberal”* que se dejase en manos de los funcionarios la autorización del ejercicio del culto en las instituciones del Estado, la razón fundamental de su oposición estribaba en que se trataba de un artículo, a su modo de ver, *“absolutamente improcedente”* porque en la Constitución no se decía que hubiese que *“regular el ejercicio del culto”*. En consecuencia, lo que ellos propugnaban era la eliminación del artículo 4 del proyecto y que se dejase *“a cada Ministerio en su correspondiente Departamento, que desenvolvese el precepto de la Constitución con arreglo a los reglamentos y a las circunstancias especiales”* de cada uno de ellos. De este modo se evitarían problemas y se *“tranquilizaría en este aspecto la conciencia católica”*²⁴⁶.

La mayoría de la Cámara hizo caso omiso a la propuesta de los agrarios y aprobó el artículo por 134 votos frente a 20. Agrarios y vasconavarros, como era previsible, votaron en

²⁴⁵ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11791-11795.

²⁴⁶ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11796-11798.

contra, y con ellos los sacerdotes Santiago Guallar, Molina Nieto y Pildain, así como el diputado progresista Ayats y dos diputados independientes: Reino Caamaño y el sacerdote republicano independiente García Gallego. Los diputados de la Alianza de Izquierdas y los de las minorías republicanas de derechas se abstuvieron, y también lo hizo el sacerdote radical Basilio Álvarez. Las minorías gubernamentales y los radicales votaron a favor del artículo, con ellos se alineó el ex deán de Granada Luis López-Dóriga²⁴⁷.

Tras la aprobación del artículo la minoría agraria, esta vez sin la colaboración de los vasconavarros, presentó una nueva proposición incidental con el objetivo de paralizar el debate de la ley. La iniciativa fue secundada por los sacerdotes agrarios Ramón Molina Nieto y Santiago Guallar, y por el republicano independiente García Gallego. Al igual que había ocurrido con las anteriores, no logró prosperar²⁴⁸.

3.2.4 Las últimas iniciativas de las minorías católicas

La aprobación del artículo 4 no puso punto final al debate del Título I porque las minorías católicas tenían presentadas otras tres enmiendas solicitando la inclusión de un nuevo artículo. La primera de ellas estaba encabezada por el diputado agrario Royo Villanova y suscrita por diputados de las dos minorías católicas, entre ellos los sacerdotes Santiago Guallar y Ramón Molina Nieto. La enmienda pretendía la adición de un artículo donde se recogiese la obligación de las regiones autónomas de conceder a sus empleados *“vacaciones retribuidas en todas las fiestas de sus respectivos Cultos”*²⁴⁹. La intervención de Royo Villanova, claramente obstruccionista, estuvo dedicada a hablar de la prohibición de los entierros católicos por las autoridades locales y del carácter popular que tenían las fiestas religiosas, enumerando buena parte de las que se celebraban en toda la geografía hispana, para afirmar finalmente que el

²⁴⁷ DS nº 310, 14/03/1933, pp. 11798-11799.

²⁴⁸ DS nº 310, 14/03/1933, p. 11799. La proposición incidental planteaba que no se debatiese *“ningún dictamen mientras el Gobierno de la República no de explicaciones sobre la publicación del prospecto de la Feria de Muestras de Barcelona, el cual aparece escrito en catalán, francés, inglés, alemán, italiano y portugués, sin una sola palabra en castellano”*.

²⁴⁹ DS nº 309, 10/03/1933, Apéndice 6.

contenido de la enmienda que aparecía en el Diario de Sesiones no se correspondía con la que él quería presentar. La suya, según afirmó, lo que proponía era que se concediesen vacaciones a los funcionarios en las fiestas de sus respectivas localidades. Como muy justamente le señaló el portavoz de la Comisión, el radical-socialista Gomáriz, la enmienda no era más que un pretexto para que la Cámara perdiera el tiempo. Sometida a la habitual votación nominal por exigencia del autor de la enmienda, fue desechada por 137 votos frente a 17. Recibió el apoyo de las minorías católicas y los progresistas; mientras que las minorías gubernamentales, los conservadores y los radicales votaron en contra. Sólo tres sacerdotes participaron en la votación y lo hicieron a favor de la enmienda: Guallar, Gómez Rojí y Pildain²⁵⁰.

La siguiente enmienda²⁵¹, exactamente igual que la anterior salvo que se sustituían las comunidades autónomas por el Estado, estaba encabezada por el sacerdote Santiago Guallar y suscrita por el canónigo toledano Ramón Molina Nieto. En su intervención el canónigo zaragozano afirmó que todas las enmiendas presentadas por las minorías católicas habían estado dirigidas a que la ley recogiese la libertad de conciencia y cultos *“de una manera más completa, más eficaz y más decisiva”*, porque entendían que tal y como aparecía en el dictamen no estaba *“suficientemente garantizada”*. Su concepto de libertad de conciencia implicaba el derecho *“de profesar y practicar”* la *“religión, sin dificultades y sin restricciones de ningún género por parte del Estado”*, por ser tales derechos *“imprescriptibles e inalienables, anteriores y superiores al Estado”*. A éste no le cabía, en opinión de Guallar, más que proteger y garantizar el ejercicio del derecho a la libertad de conciencia y cultos. Pero esa libertad no existía verdaderamente sin *“la facultad plena de practicar la religión sin restricción alguna”*, y ello incluía el poder *“ejercitar todos los ritos y ceremonias que constituyen el Culto que profesa”*, entre los que estaba *“la observancia de las fiestas”*. En consecuencia, el Estado debía *“dar ejemplo a todas las empresas y ciudadanos”* concediendo a sus empleados *“una vacación retribuida, para que puedan celebrar las fiestas que el Culto impone”*. Esto a nivel general, pero en el caso concreto de la religión católica había otra razón para ello: el Estado, como *“representación de la Nación”* que era, debía *“formarse”* a su *“imagen y semejanza”* y *“acomodarse”* a *“la vida espiritual nacional”*; y como el catolicismo formaba *“parte esencial, principal, de la vida nacional”*, constituyendo sus festividades *“parte integrante del patrimonio religioso de la Nación”*, el Estado debía respetarlas y facilitar su celebración. De ahí su enmienda. La Comisión no se molestó en rebatir los argumentos de Guallar y se limitó a

²⁵⁰ DS nº 311, 15/03/1933, pp. 11808-11811.

²⁵¹ DS nº 309, 10/03/1933, Apéndice 5.

manifestar que rechazaba la enmienda, por lo que el sacerdote pidió que fuese sometida a votación nominal, en la que fue derrotada por 167 votos frente 20. La propuesta de Guallar recibió el apoyo de las minorías católicas y algunos diputados independientes, así como de los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto y Pildain; en contra se manifestaron las minorías gubernamentales, los radicales y los conservadores; Los progresistas y los sacerdotes Basilio Álvarez y Luis López-Dóriga se abstuvieron²⁵².

La tercera y última enmienda estaba encabezada por el vasconavarro Horn y suscrita únicamente por diputados de la minoría agraria. Ningún sacerdote aparece entre los firmantes. La enmienda planteaba que el Gobierno estableciese *“normas jurídico-objetivas a las que habrán de ajustarse las autoridades civiles para la denegación de autorizaciones”* a las manifestaciones públicas de culto²⁵³. Horn argumentó que, para evitar arbitrariedades en la concesión de autorizaciones para los actos externos de culto y poder sancionar los excesos, era preciso establecer unas reglas a las que las autoridades locales debiesen atenerse, porque sin reglas no había delito ni posibilidad de sanción. La Comisión Jurídica Asesora así lo había entendido al afirmar en el artículo 9 del anteproyecto que las autoridades deberían basarse *“en un criterio objetivo”* a la hora de conceder o denegar los permisos; y respondía también a lo establecido en el Código penal de 1932, donde se contemplaba el castigo *“a las autoridades y funcionarios públicos”* que atentasen contra el derecho a la libertad de conciencia y cultos no permitiendo *“las manifestaciones de esa índole”*. La Comisión, por boca del radical-socialista Gomáriz manifestó su satisfacción de que por una vez las minorías católicas hubiesen presentado una enmienda que no tenía por objeto la obstrucción del debate. Sin embargo, tampoco fue admitida, ya que, tal y como estipulaba el artículo 1 del proyecto, sería en el reglamento que se dictase para la aplicación de la ley donde se fijasen esas *“normas objetivas”*. A la vista de las explicaciones de la Comisión, Horn decidió retirar su enmienda²⁵⁴.

Así pues, el Título I de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas dio lugar a un debate mucho más animado del pudiera suponerse si tenemos en cuenta la escasa atención que le habían dedicado los diputados durante el debate sobre la totalidad del proyecto. El

²⁵² DS nº 311, 15/03/1933, pp. 11812-11814.

²⁵³ DS nº 309, 10/03/1933, Apéndice 7.

²⁵⁴ DS nº 311, 15/03/1933, pp. 11814-11817.

reconocimiento del principio de libertad de conciencia y cultos superó el trámite parlamentario sin encontrar oposición por parte de ninguno de los grupos de la Cámara. Pero las disposiciones relativas al ejercicio del culto dieron lugar a un intenso debate centrado fundamentalmente en el culto público y, en menor medida, en la prohibición de actividades políticas a las confesiones religiosas. Pero lo más sorprendente, desde nuestro punto de vista, es el extenso debate a que dio lugar el artículo 4, cuyas disposiciones afectaban únicamente a los funcionarios, militares e internados en instituciones del Estado.

El debate del conjunto del Título puso en evidencia que, tras la teórica aceptación unánime de la plena libertad de conciencia y cultos, eran pocos los dispuestos a que esa libertad se llevase a la práctica en toda su amplitud. Sólo la minoría conservadora demostró una disposición clara a ello, no sólo por el contenido de sus enmiendas, sino también por los argumentos esgrimidos en su defensa. Basándose en la propuestas del informe jurídico de Carreras y Anguera de Sojo y en el texto del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, el conservador Arranz presentó iniciativas tendentes a garantizar el libre ejercicio de la libertad de conciencia y cultos, limitando la posibilidad de arbitrariedades por parte de las autoridades y ampliando los límites que la ley imponía a dicha libertad. Y lo hizo desde una perspectiva netamente jurídica y de igualdad de todas las confesiones religiosas.

No se puede decir lo mismo del resto de las minorías, tanto de derechas como de izquierdas, que dejaron patente la desconfianza, e incluso hostilidad, con que abordaban esta cuestión. Las izquierdas desconfiaban de la Iglesia y temían que utilizase la libertad de actuación que le concediese la ley para perpetuar su posición privilegiada en las instituciones públicas y movilizar políticamente a los católicos contra el régimen. Esto, unido al propósito de secularizar los espacios públicos, les llevó a propugnar la restricción del ejercicio público del culto y de los símbolos religiosos externos, así como a expresar en la ley la prohibición actividades políticas a las confesiones religiosas. Pero dentro de las minorías republicanas es preciso distinguir entre los grupos más extremistas, como la Alianza de Izquierdas, que propugnó la prohibición total del culto, y otros sectores que defendían un control de las actividades religiosas, pero no su prohibición, como los radicales o las minorías gubernamentales.

Las minorías católicas, por su parte, desconfiaban del uso que las autoridades harían de las atribuciones que la ley les otorgaba en orden al control de las actividades de la Iglesia. Daban por supuesto que les serían negados sus derechos por principio y que se alegaría la prohibición de actividades políticas para impedir o sancionar actos religiosos. De ahí su

empeño en reclamar una libertad religiosa sin límites. Pero además, pusieron en evidencia que eran incapaces de asumir una auténtica y plena libertad de cultos en igualdad con las demás confesiones religiosas, pese a su teórica aceptación de tal principio. Sin embargo, el talante con que enfrentaron el debate agrarios y vasconavarros fue diferente. Aunque los vasconavarros les secundaron, fueron los agrarios los que impulsaron la estrategia obstruccionista presentando proposiciones incidentales y enmiendas prácticamente idénticas a sabiendas de que, en muchos casos, eran inconstitucionales y que no podrían prosperar, con el propósito de paralizar el debate y ganar tiempo en espera de que se produjese una crisis ministerial. Las pocas enmiendas que presentaron los vasconavarros, en cambio, tuvieron el mismo sentido que las de los conservadores de intentar introducir garantías para el ejercicio de la libertad de conciencia y cultos, sus intervenciones fueron moderadas y se atuvieron a criterios eminentemente jurídicos. E incluso dentro de la minoría vasconavarra se percibe una diferenciación entre los diputados provenientes del Partido Nacionalista Vasco y los tradicionalistas, poniendo en evidencia la progresiva divergencia ideológica entre los dos grupos. El líder de los nacionalistas vascos, Aguirre, no hizo la más mínima mención al Título I durante su intervención en el debate sobre la totalidad; los diputados de esta significación no presentaron ni suscribieron ninguna de las enmiendas de las minorías católicas; y sólo durante el debate del artículo 4 aparece un diputado nacionalista en las votaciones, Leizaola. Pero hay que reconocer también que dentro de la minoría agraria existieron diferencias y que el líder de Acción Nacional, Gil Robles, tampoco aludió al Título I durante su intervención en el debate sobre la totalidad del proyecto, no intervino en el debate sobre la totalidad del título ni en el de ninguno de sus artículos, no suscribió ninguna de las enmiendas que presentó la minoría agraria y sólo apoyó con su voto alguna de las presentadas al artículo 4, absteniéndose en el resto de las votaciones.

Comparando las disposiciones relativas a la libertad de cultos de la Ley de Confesiones con las de las leyes de separación de Francia y Portugal nos encontramos muchas similitudes. Es común la equiparación de todas las confesiones religiosas ante la ley, la prohibición de actividades políticas en los lugares de culto y de los símbolos religiosos en los espacios públicos. Asimismo, en todas ellas se imponían restricciones al culto fuera de los templos, que

oscilaron entre el sometimiento a lo dispuesto en la legislación municipal en el caso francés, la exigencia de permiso gubernamental en el español y la práctica prohibición en Portugal, al exigir que se tratase de una costumbre compartida por todos los habitantes de una localidad para autorizarlos. Por lo que respecta al culto público en los templos, mientras que la Ley de Confesiones le otorgaba total libertad, la leyes de separación francesa y portuguesa contenían ciertas restricciones y fiscalización por parte del poder civil: en ambos casos se estipulaba su vigilancia por parte de funcionarios o autoridades civiles; en el caso francés se requería una declaración previa para su autorización y en el portugués quedaba sometido a lo dispuesto en las leyes de reunión y asociación. Las leyes de separación de Francia y Portugal incluían también sanciones a los sacerdotes que se manifestasen en contra de la legislación del Estado en el ejercicio de su ministerio, algo que no aparecía en la ley española, aunque en la práctica se produjeron.

En todos los aspectos hasta ahora mencionados la Ley de Congregaciones contenía disposiciones similares o más moderadas que las de Francia o Portugal, pero hay una cuestión, a mi juicio relevante, que no aparece en ella y sí en las leyes de separación de los países vecinos: la protección expresa del ejercicio del culto y de los ministros de las confesiones. En la Ley de Confesiones dicha protección se limita a una mera declaración de que el Estado garantizará tanto la práctica como la abstención de las actividades religiosas. En las leyes de separación portuguesa y, sobre todo francesa, tal garantía se concretaba en sanciones a quienes tratasen de impedir o perturbasen los actos de culto, presionasen a los creyentes para no asistir a ellos o injuriasen a los sacerdotes.

Por último, la cuestión de los viáticos y la conducción cultural de cadáveres al cementerio resultó una cuestión controvertida en España y fue regulada en la ley de separación portuguesa, pero no mereció la atención de los legisladores franceses de 1905.

4- La libertad religiosa en la práctica. Los enfrentamientos por el control de los espacios públicos

La aplicación práctica del principio de la libertad de cultos se convirtió en un foco de continuos conflictos desde los inicios del régimen republicano, como consecuencia de la interpretación que hicieron las autoridades locales del Estatuto Jurídico de la República y el decreto de libertad de cultos del 22 de mayo. La aprobación de la Constitución no solucionó el problema, porque el artículo 27, al limitarse a enunciar el principio, sin reglamentarlo, siguió dejando un amplio margen para su interpretación por parte de las autoridades locales. La aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas y de los reglamentos para su aplicación aclaró un poco las cosas, al menos en algunos aspectos concretos del culto público. Sin embargo, para entonces la situación estaba tan enconada que sus efectos prácticos fueron prácticamente nulos. Los aspectos más polémicos fueron la autorización y regulación del culto público y, dentro de él, las procesiones, los viáticos y el toque de campanas. Pero tampoco hay que olvidar el rechazo del mundo católico a la supresión de algunas fiestas y la eliminación de los símbolos católicos de las dependencias del Estado o la politización de algunas actividades o manifestaciones religiosas, como sermones o peregrinaciones.

Por lo que se refiere a las procesiones, en junio de 1931 aparecen las primeras referencias a la imposición de restricciones por parte de las autoridades²⁵⁵, pero también de protección por parte aquellas ante el hostigamiento de los sectores anticlericales de la población²⁵⁶. No faltaron los casos en que fueron las propias cofradías las que se negaron a sacar los pasos a la calle²⁵⁷, pese al compromiso de las autoridades de garantizar su seguridad, cuando consideraron que ello podía redundar en beneficio del régimen republicano, como en el caso de la Semana Santa de 1932 en el País Vasco o Sevilla. También hubo muestras de tolerancia de las autoridades republicanas, que en ocasiones pasaron por alto la celebración

²⁵⁵ Carta de Ventaja, obispo de Almería a Tedeschini, 4/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 183-184

²⁵⁶ Carta de González y Menendez-Reigada, obispo de Tenerife a Tedeschini, 22/07/1931, ASV, NM 919, f. 146rv.

²⁵⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 29/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 222-223. En este documento se menciona esta situación en el País Vasco con motivo de la Semana Santa de 1932. Lo relativo al caso sevillano en *Luz*, Madrid, 17/02/1932 y *El Sol*, Madrid, 27/02/1932.

de procesiones que no contaban con la preceptiva autorización; y en la Semana Santa de 1933, en que el viernes santo coincidía con el aniversario de la instauración de la República, se retrasaron un día las celebraciones para que no interfiriesen con las procesiones²⁵⁸.

Los sacerdotes, siguiendo las normas dadas por los metropolitanos²⁵⁹, parecen haber acatado en general la decisión de las autoridades, cuando éstas les negaron autorización para celebrar procesiones; e, incluso teniéndola, accedieron en algunos casos a suspenderlas, cuando dichas autoridades se lo pidieron, ante la previsión de que pudiesen producirse problemas de orden público²⁶⁰; mientras que los seglares parecen haberse mostrado más intransigentes en este aspecto, empeñándose en celebrar procesiones que no estaban permitidas²⁶¹.

Por otro lado, las autoridades locales parecen haber mostrado una menor disposición que las provinciales a permitir las manifestaciones públicas del culto católico, prohibiéndolas sin motivos objetivos para ello e incluso transgrediendo la legalidad. Pero, como en el caso de los católicos, la mayor intransigencia parece haber procedido de los propios colectivos obreros y anticlericales, que con frecuencia hostilizaron actos públicos de culto que contaban con autorización gubernamental, hasta llegar a impedir su celebración en la práctica²⁶².

En ciertos casos, como el denunciado por el canónigo agrario Santiago Guallar²⁶³, las autoridades no sólo prohibieron el culto público católico, sino que incluso impusieron multas a quienes habían solicitado autorización para su celebración, conculcando flagrantemente lo establecido en el texto constitucional, puesto que, como señaló el canónigo aragonés, si aquél estipulaba que los actos públicos de culto podían “*ser autorizados previo permiso de las Autoridades competentes*”, era “*lícito pedir ese permiso*” y, por tanto, no podía imponerse sanción por ello.

²⁵⁸ GONZÁLEZ MUÑOZ, M. A. *Problemas de la Segunda República*, Jucar, Madrid, 1974, pp. 280-281.

²⁵⁹ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, p. 298.

²⁶⁰ ABC, Madrid, 3/03/1932; *El Sol*, Madrid, 22/01/1932.

²⁶¹ *Luz*, Madrid, 10/02/1932.

²⁶² ABC, Madrid, 3/03/1932; *El Liberal*, Madrid, 28/03/1932; *El Sol*, Madrid, 22/01/1932.

²⁶³ DS nº 257, 11/11/1932, p. 9443; Archivo del Congreso de los Diputados, Sección General (en adelante ACD, SG), legajo 492, nº 1181.

Sin embargo, esas mismas autoridades y sectores anticlericales pusieron especial empeño en la celebración de determinados actos de culto público, como las procesiones de Semana Santa o las que tenían lugar en algunas fiestas locales, por dos razones: por un lado, porque vieron la negativa de los católicos a realizarlos como un ataque a la República; y, por otro, porque, al formar parte de festividades populares muy arraigadas, tales actos habían perdido para ellos la connotación religiosa. Así, se produjeron situaciones tan paradójicas como el que fuesen los propios colectivos comunistas o anarquistas quienes se empeñasen en celebrar las procesiones de Semana Santa o del patrono de su localidad frente a la oposición del párroco o de las cofradías²⁶⁴. Esta fusión de lo religioso y lo profano complicó aún más la aplicación de la normativa republicana a las procesiones.

Los viáticos y la conducción de los cadáveres hasta el cementerio fueron otra fuente de conflictos porque mientras algunos gobernadores civiles y autoridades locales los consideraban únicamente como servicios religiosos, no exigiendo autorización previa para ellos; otros estimaban que se trataba de actos de culto público que requerían permiso gubernativo²⁶⁵. En consecuencia, ni los fieles ni los sacerdotes sabían a qué atenerse.

En el caso de los viáticos los metropolitanos adoptaron la decisión de no considerarlas manifestaciones públicas de culto, lo que hacía innecesario solicitar autorización. Pero para evitar conflictos aconsejaron que si en alguna localidad las autoridades sostenían diferente criterio se plegasen a él y la solicitasen. En este caso Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas dio normas más claras que redujeron un tanto la conflictividad de los primeros años, de forma que los viáticos no serán considerados una manifestación pública de culto siempre que su acompañamiento no fuese numeroso²⁶⁶.

En relación con la conducción de cadáveres hasta el cementerio, Vidal i Barraquer se puso en contacto con el presidente del Ejecutivo para conocer su opinión sobre el tema. Azaña le manifestó que, ateniéndose a la Constitución, la interpretación del Gobierno era que no existía ningún inconveniente para que el clero acompañase a los difuntos hasta el cementerio

²⁶⁴ HELIÓFILO, "Cosas de España", en *Luz*, Madrid, 13/02/1932; SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *De mi anecdotario político*, pp. 95-97.

²⁶⁵ ABC, Madrid, 17/03/1932; *El Adelantado de Segovia*, 9/04/1932; Carta del obispo de Segovia, Pérez Platero, a Vidal i Barraquer, 29/02/1932, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. "Arxiu...", T. II, p. 587.

²⁶⁶ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 298 y 301.

en los entierros católicos²⁶⁷. En consecuencia, los prelados afirmaron en sus documentos que *“la conducción litúrgica de los cadáveres”* no precisaba *“autorización del Gobierno o de sus representantes”* por no ser considerada un acto de culto público²⁶⁸. Sin embargo, como la legislación no era clara a este respecto las autoridades siguieron tendiendo a considerar que se trataba de actos de culto público que requerían autorización, la cual era concedida o negada, según Jiménez Lozano²⁶⁹, *“según la ideología política o simplemente el talante”* de la autoridad local respectiva. El sacerdote Basilio Álvarez denunció en la Cámara casos concretos de localidades donde los alcaldes de izquierdas prohibían sistemáticamente las conducciones culturales de cadáveres²⁷⁰.

Pero, a juicio de Jiménez Lozano²⁷¹, aunque en la mayoría de los casos las autoridades se conformaron *“con que la Iglesia y su clero reconocieran su «superioridad» y acataran la ley de alguna manera formal”*, los católicos vieron la exigencia de autorización como una artimaña para poner un obstáculo *“poco menos que insuperable”*²⁷² a la conducción de cadáveres de acuerdo a los ritos de su religión. En consecuencia, los conflictos en torno a la conducción de cadáveres menudearon. En parte fueron consecuencia de la *“interpretación maximalista”* que hicieron algunas autoridades locales de la legislación, prohibiendo las conducciones culturales de cadáveres o estableciendo impuestos sobre ellas; pero también de *“la resistencia católica y anti-republicana de muchos eclesiásticos o funcionarios y hombres políticos de la derecha”*.

En febrero de 1934 una orden gubernativa señaló a las autoridades locales su deber de facilitar, *“en la medida que lo autoricen las leyes”*, el ejercicio del *“derecho”* a ser conducido al cementerio según los ritos de la religión respectiva. Pero como seguía dejando en manos de dichas autoridades la posibilidad de prohibir la conducción cultural de un cadáver si existía

²⁶⁷ Carta de Vidal i Barraquer a Azaña, 5/03/1932, y carta de Azaña a Vidal i Barraquer, 24/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 613-615 y 642, respectivamente.

²⁶⁸ *ABC*, Madrid, 6/04/1932; *El Debate*, Madrid, 7/04/1932; *El Adelantado de Segovia*, 18/03/1932 y 5/04/1932.

²⁶⁹ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p. 248.

²⁷⁰ DS nº 223, 4/08/1932, pp. 8171-8172; AC, SG, legajo 491, expediente 802.

²⁷¹ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp. 246, 248 y 254-255.

²⁷² *El Debate*, Madrid, 3/04/1932, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 654.

“temor fundado” de que pudiese provocar “alteraciones del orden público”, se siguió dejando una puerta abierta a la arbitrariedad²⁷³.

También el toque de campanas dio lugar a enfrentamientos como consecuencia de su prohibición, limitación o imposición de tasas por parte de diversos ayuntamientos. El sacerdote Basilio Álvarez denunció este tipo de actuaciones en el Congreso²⁷⁴; y la Iglesia se quejó al Gobierno por su pasividad ante lo que consideraba un abuso y una manifestación del “espíritu sectario” de las autoridades locales, ordenando a los sacerdotes interponer recursos contra esas prohibiciones y tasas que, a su juicio, vulneraban lo dispuesto en el Estatuto Municipal²⁷⁵.

Los problemas derivados del ejercicio del culto público católico tuvieron un amplio eco en la prensa y originaron un agrio enfrentamiento entre los medios de la derecha católica y los republicanos. Los primeros reprodujeron ampliamente todas las noticias referentes a situaciones en que las autoridades locales prohibían las manifestaciones del culto católico o éstas eran hostilizadas por los elementos extremistas, presentándolas como prueba de que la República mantenía una actitud persecutoria hacia los católicos; mientras que los segundos hicieron hincapié en los casos en que dichos actos se celebraban con normalidad, aún no habiendo sido autorizados por las autoridades, o los conflictos surgían como consecuencia de una actitud intransigente de los propios católicos, mostrándolos como demostración de que tal persecución no existía, sino que se trataba únicamente de una propaganda destinada a desestabilizar el régimen. Sin embargo, algunos medios republicanos reconocieron que las manifestaciones públicas del culto católico eran recibidas con hostilidad por determinados sectores de la sociedad, pero se mostraron convencidos de que se trataba de un problema temporal que desaparecería “a medida que la República vaya imponiendo la civilidad”²⁷⁶.

²⁷³ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p. 243.

²⁷⁴ DS nº 223, 24/08/1932, pp. 8171-8172; DS nº 299, 22/02/1933, p. 11373; AC, SG: legajos: 491, expediente 802; y 494, expediente 1426.

²⁷⁵ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/11/1932, CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 726-727.

²⁷⁶ *El Liberal*, Madrid, 25 y 26/03/1932 y 5/04/1932; *La Libertad*, Madrid, 30/03/1932; *Luz*, Madrid, 13 y 17/02/1932 y 25/03/1932.

Las denuncias de los medios republicanos en cuanto a la utilización del culto público como arma política contra la República no carecían de base. Los grupos de la derecha radical que propugnaban la destrucción del régimen de forma violenta, en opinión de Ugarte²⁷⁷, convirtieron “*el catolicismo militante y la idea de una España católica atacada*” en ejes fundamentales de su discurso político y utilizaron para transmitirlo aquellos actos de culto católico “*habituales y ordinarios*”, cuya celebración se veía dificultada como consecuencia de la nueva legislación o de la actitud de las autoridades republicanas, como las fiestas del patrono de la localidad, “*la Semana Santa*”, las romerías... De tal modo que las manifestaciones de culto, tal y como señalaban los medios republicanos, se convirtieron, en muchos casos, “*en acción política*”, en actos “*de «estilización» del discurso político para uso del antirrepublicanismo más básico*”.

López Villaverde²⁷⁸, por su parte, hace derivar la conflictividad que adquirió la práctica religiosa externa del carácter político que adquirió por ambas partes y de la lucha entablada entre el “*pueblo católico*” y la “*comunidad popular*” por el control de los espacios públicos. Las restricciones o prohibiciones de las manifestaciones públicas de culto por parte de las autoridades republicanas eran medidas que tenían como objetivo “*la necesaria desacralización del espacio público*” y eran también una forma de hacer patente la diferencia entre el nuevo régimen y el anterior, por lo que conllevaban “*una gran carga política*”. Sin embargo, dentro de las medidas adoptadas en este sentido, a juicio de este autor, hay que diferenciar entre las que tenían un carácter meramente laicista y las que podrían calificarse de anticlericales. Además, algunas de ellas, como la imposición de tasas a determinadas actividades vinculadas con el culto, tuvieron un objetivo recaudatorio que permitía a los ayuntamientos paliar sus problemas económicos. Por otro lado, la aplicación de medidas más o menos radicales varió mucho en función de “*la sensibilidad*” de las diferentes corporaciones municipales y el rigor o laxitud que mostraron los gobernadores civiles a la hora de hacer cumplir las leyes. De forma que las diferencias regionales y locales, en cuanto a la amplitud de la aplicación de las leyes secularizadoras y a la adopción de medidas anticlericales, fueron considerables.

²⁷⁷ UGARTE J. “El carlismo hacia los años treinta del siglo XX. Un fenómeno señal”, en *Ayer* 38, 2000, pp. 176-178.

²⁷⁸ LÓPEZ VILLAVARDE, A. L. “El conflicto católico-republicano «desde abajo», 1931-1936”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 397, 406-407, 409-410.

Por lo que respecta a los católicos, las manifestaciones públicas de culto, en opinión de López Villaverde, fueron vistas no sólo como tales, sino también como *“una excelente oportunidad para que el «pueblo católico» disputara la calle a la «comunidad popular»*. El carácter político de dichas manifestaciones, en opinión de este autor, suscita *“pocas dudas”*, no sólo porque solían ir encabezadas por elementos pertenecientes a segmentos de la sociedad mayoritariamente hostiles al régimen republicano, sino también porque frecuentemente se convirtieron efectivamente en actos políticos, incluso con la exhibición de símbolos monárquicos. Este carácter político de determinadas manifestaciones religiosas estuvo en el origen de numerosos incidentes y fue responsable del incremento de la crispación social. Y aunque la violencia anticlerical fue superior, López Villaverde considera que *“no puede negarse”* la existencia también de una *“violencia clerical”*.

La cuestión del culto público, en suma, se convirtió en foco de innumerables conflictos y originó una agria polémica. La connotación fundamentalmente política que adquirió, por ambas partes contribuyó a fomentar la intransigencia. En el ámbito católico, por un lado, se reclamaba una mayor libertad y seguridad para sus manifestaciones públicas de culto y se denunciaba la actitud hostil que hacia ellas mostraban algunas autoridades locales, así como los ataques que sufrían por parte de los elementos anticlericales, presentándolos como demostración de persecución religiosa desencadenada por los republicanos contra ellos; pero, por otro, se negaban a celebrarlos cuando estaban autorizados y existían garantías de mantenimiento del orden público, si consideraban que con ello podrían causar un perjuicio al régimen y avalar su tesis de la persecución religiosa; o los convertían en manifestaciones políticas contra el Gobierno o el régimen. Y lo mismo hacían los anticlericales, pero al revés: no dudaban en boicotear o prohibir los actos públicos de la religión católica, alegando que, más que religiosas, eran manifestaciones políticas de oposición al régimen; pero daban todas las facilidades para su celebración e incluso se empeñaban en que tuvieran lugar, a pesar de la negativa de los católicos, si creían que podían reportar algún beneficio a la imagen de la República, o, cuando aquellos transcurrían sin incidentes, los utilizaban para avalar su propia tesis de la inexistencia de persecución religiosa.

Ninguna de las partes, en suma, fue capaz de concebir el culto público como lo que realmente era, o debería haber sido: una cuestión meramente religiosa; sino como un arma política susceptible de ser utilizada a favor de sus respectivas tesis, cuyo ejercicio quedaba subordinado a los beneficios políticos que cada uno de los sectores esperase obtener de tales

actos. Sin embargo, es preciso añadir que quienes participaban de esta actitud y mostraron una mayor intransigencia parecen haber sido, fundamentalmente, las bases de ambas partes, más que los núcleos dirigentes. Es decir, los católicos seculares, por un lado, y las autoridades locales y las bases de las organizaciones políticas o sindicales situadas más a la izquierda del espectro político republicano -socialistas, comunistas y anarquistas-, por otro; mientras que la jerarquía católica y una parte importante del clero, así como el Gobierno, la mayoría de las autoridades provinciales y los dirigentes políticos y sindicales de ámbito nacional, mostraron una actitud más conciliadora y tolerante ante el culto público.

Durante el segundo bienio la situación mejoró para los católicos. El Gobierno manifestó al nuncio su intención de hacer respetar la ley y amparar los derechos de los católicos²⁷⁹, y lo hicieron. Las manifestaciones públicas de culto gozaron de una mayor libertad²⁸⁰; y algunos gobernadores civiles publicaron normas claras sobre las atribuciones que correspondían a los ayuntamientos en relación con temas tan sensibles como el toque de campanas o los viáticos, advirtiendo que “*poner trabas para dificultar las prácticas religiosas es vulnerar la Constitución del Estado*”²⁸¹. Los metropolitanos, por su parte, intentaron aprovechar esta mayor permisividad para conseguir que en cada localidad se autorizasen de forma permanente dos o tres procesiones anuales²⁸². El resultado de todo ello fue, en opinión de López Villaverde²⁸³, una práctica normalización del culto público en este periodo.

²⁷⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 26/02/1934, y circular de Tedeschini a los obispos, 26/02/1934, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]*..., pp. 556-557.

²⁸⁰ TOWNSON, N. “¿Vendidos al clericalismo? La política religiosa de los radicales en el segundo bienio, 1933-1935”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 85-87.

²⁸¹ *Boletín Oficial de la provincia de Badajoz* nº 253, 9/12/1933, en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española en la Segunda República*., Universidad Complutense, Madrid, 1993 (tesis doctoral inédita), documento nº 58, p. 418. Respecto al toque de campanas señalaba que sólo los Ayuntamientos, no los alcaldes, tenían atribuciones para regular el toque de campanas y en ningún caso podían prohibir su uso o reglamentarlo de forma que supusiese un impedimento para el culto.

²⁸² “Temas a tratar en la Conferencia de Metropolitanos”, 1935, en ASV, NM 867, f. 323r.

²⁸³ LÓPEZ VILLAVERDE A. L. “El conflicto católico-republicano «desde abajo»...”, p. 407.

El triunfo del Frente Popular en febrero de 1936 representó el inicio de una nueva fase de restricción de las manifestaciones públicas del culto católico inducida por dos motivos: por un lado, la voluntad de los gobernantes de *“culminar la desacralización del espacio público”*; y, por otro, la cada vez más evidente *“vinculación de las derechas con la Iglesia”*²⁸⁴.

El régimen surgido de la guerra civil convirtió a la religión católica en un elemento fundamental del nuevo Estado. El principio de libertad de creencias y cultos y la legislación republicana que lo desarrollaba fueron abolidos, para dar paso a una nueva situación de protección oficial de la Iglesia católica. Los católicos gozarán de nuevo de plena libertad para expresar públicamente sus creencias; libertad que se negaba al resto de las confesiones religiosas y a los no creyentes. Tras el Concilio Vaticano II y por presión de la propia Iglesia católica, el régimen franquista se verá obligado a modificar la legislación para dar paso a una mayor tolerancia, pero sin llegar en ningún momento a la plena libertad religiosa²⁸⁵.

Con la transición democrática se reinstauró en España la libertad de cultos, pero no en el sentido estrictamente liberal sino intentando ampliarla *“hasta los desarrollos promocionales de los derechos de prestación”*. Y ello, en opinión de Peces Barba²⁸⁶, ha conducido a unos resultados diferentes de los deseados, de forma que, en vez de avanzar hacia *“dimensiones igualitarias de la libertad”*, lo que se ha conseguido es ahondar *“las diferencias a favor de las confesiones más poderosas”*, siendo la Iglesia católica la principal beneficiada.

²⁸⁴ LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. “El conflicto católico-republicano «desde abajo»...”, pp. 411-412 y 415.

²⁸⁵ CONTRERAS MAZARÍO, J. M. “Secularización y legislación estatal...”, pp. 271-272.

²⁸⁶ PECES BARBA, G. “Algunas reflexiones sobre la libertad ideológica y religiosa”, en IBAN, I. C. *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa.*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1989, pp. 69-70.

VIII. LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LA BATALLA POR EL CONTROL DE LOS MUERTOS

1- Antecedentes: Europa y España

El liberalismo, como derivación inexcusable del derecho a la libertad de conciencia, comenzó a poner en cuestión el tradicional dominio de la Iglesia sobre los cementerios, reclamando su paso a la jurisdicción civil, a fin de evitar la segregación de los muertos en función de sus creencias religiosas o de la ausencia de ellas. Así, en el siglo XIX diversos países europeos y americanos -México 1859, Argentina 1859 y 1863- aprobaron legislaciones que situaban los cementerios bajo el control del poder civil.

Francia secularizó los cementerios en 1804, situándolos bajo la autoridad municipal y otorgándoles un carácter laico, suprimiendo toda capacidad decisoria de la Iglesia sobre los enterramientos y prohibiendo en ellos los símbolos religiosos¹. En Portugal, donde, al igual que en España y a diferencia de Francia, se había producido una identificación entre catolicismo y nación, la secularización de los cementerios será mucho más tardía y conflictiva. La ley de separación portuguesa de 1911 representará, según Ribeira Pinto, la culminación del *“proceso de laicización de la muerte”*, al establecer en su artículo 56 que los cementerios eran considerados *“lugares destinados al culto”* en los que podían celebrarse ceremonias funerarias *“de cualquier religión o sin religión alguna”*. La decisión sobre el carácter del enterramiento, cuando el fallecido no había dejado ninguna indicación al respecto en el testamento o mediante escritura pública, se dejaba en manos de los herederos. La Constitución de la República de Portugal de 1911, posterior a la ley de separación, sancionó también en su

¹ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p. 24.

artículo 9 el carácter secular de los cementerios y la libre celebración en ellos de los ritos de cualquier culto religioso².

En España a mediados del siglo XIX comenzó a tomar fuerza la reclamación del derecho a ser enterrado de acuerdo a las propias creencias por parte de aquellos que se habían apartado de la Iglesia católica. Para evitar conflictos, la Ley de 29 de abril de 1855 permitió la construcción de cementerios civiles “*a expensas del erario municipal*”, en todas aquellas poblaciones “*donde la necesidad lo exija*”, e instó a los alcaldes a cuidar de que los disidentes fuesen “*enterrados con el decoro debido*”³. Sin embargo, la ley fue poco efectiva. Muchos municipios, por dejadez o por motivos políticos o religiosos, no construyeron nuevos cementerios, sino que se limitaron a segregar una parte del existente, separándola por medio de una tapia; y descuidaron de la conservación de los recintos segregados, de modo que se convirtieron en “*agrios eriales abandonados y de aspecto siniestro*”⁴. Además, el Estado siguió reconociendo a la Iglesia la potestad para decidir sobre el enterramiento de todos los bautizados, con independencia de los deseos del propio fallecido o de sus familiares.

La única medida secularizadora que se tomó en relación con los cementerios fue aprobada durante el Sexenio Democrático. En 1868 un decreto atribuyó al Estado “*la propiedad y disponibilidad de los lugares destinados a enterramiento*”, dejando su administración en manos de “*los Ayuntamientos*”. Aunque sus efectos en la práctica fueron muy limitados, provocó en su día una viva reacción por parte de la Iglesia, quien lo equiparó a una nueva desamortización, dando origen a numerosos conflictos entre el poder civil y el eclesiástico⁵.

Tras el breve ensayo democrático, las aguas volvieron a su cauce y aún en la última década del siglo XIX una real orden sancionó el control de la Iglesia sobre los enterramientos al declarar “*anticanónico e ilegal*” el entierro de un bautizado en el cementerio civil si no existía

² RIBEIRO PINTO, S. *Separação religiosa como modernidade...*, p. 40. Traducción de la autora; Lei da Separação do Estado das Igrejas, 21/04/1911, en www.dre.pt/pdfgratis/1911/04/09200; www.arqnet.pt/portal/portugal/liberalismo/c1911t2.html.

³ Reproducido en JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p.115.

⁴ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p. 117.

⁵ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp.214 y 216.

constancia de que hubiese apostatado previamente⁶. Aunque la lucha en pro de la secularización de los cementerios se agudizó con la llegada del nuevo siglo, la Iglesia siguió conservando la propiedad de los cementerios, así como sus atribuciones para decidir quien podía o no ser enterrado en ellos, hasta la caída de la Monarquía.

La perpetuación del dominio de la Iglesia sobre los cementerios y la incapacidad de los municipios para dotar a los recintos civiles de una *“cierta dignidad”* se convirtieron, a juicio de Jiménez Lozano⁷ en la demostración palpable de la debilidad del poder civil, fruto a su vez del *“fracaso de la secularización política”*. Pero también y sobre todo, el cementerio civil se convirtió en *“símbolo”* de la *“intolerancia religiosa y filosófica, social y política”* que caracterizó a los dos sectores que se enfrentaban en el seno de la sociedad española, erigiéndose en un elemento fundamental de la lucha en favor o en contra de la libertad religiosa y adquiriendo también, en consecuencia, una connotación *“esencialmente”* política. De hecho, fue en este terreno de los enterramientos donde los enfrentamientos político-religiosos de la España contemporánea adquirieron un mayor dramatismo. Desde el punto de vista de la *“ortodoxia-españolidad”* el entierro laico constituía *“una decisión política y antiespañola”*, porque era resultado de la adscripción a opciones filosóficas o religiosas diferentes de la católica, es decir, ajenas *“a la «gens hispánica»”*; y el cementerio civil el lugar donde iban a parar los restos de los *“malos españoles”* que habían renegado *“de su catolicidad”* y, en consecuencia, de *“su españolidad”*. Desde la perspectiva de los disidentes, en cambio, la negativa de la Iglesia a enterrar a alguien en sagrado representaba *“una sanción socio-política”*; y la opción por el cementerio civil un *“desafío”* y un modo de demostrar *“la verdad de la irreligión”*.

Ciertamente, como señala este mismo autor, si para enfrentarse en vida *“al peso de la tradición”* y *“a sus propias coordenadas mentales”* los disidentes religiosos españoles precisaron *“un gran valor moral”*, para hacerlo a la hora de la muerte, optando por un entierro civil, necesitaron *“mucho más”* aún. La *“ausencia de aparato funeral”* significaba romper con *“valores”* y *“normas sociales”* fuertemente arraigados, descartarse. Incluso desde el punto de vista estético y sentimental resultaba *“intolerable”*. De ahí que con cierta frecuencia, por un lado, los disidentes renunciasen al enterramiento civil para evitar que la *“infamia”* recayese sobre sus deudos, *“recurriendo incluso a un acto de hipocresía o de disimulo a la hora de la*

⁶ F. FRONTELA, L. J. “Laicidad y secularización en la España contemporánea”, en *Revista de Espiritualidad* 69, 2010, p. 250.

⁷ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp. 13-15, 24 y 63.

muerte"; y, por otro, que las familias intentasen evitar a toda costa que sus difuntos fuesen a parar al cementerio civil como consecuencia de una sanción eclesiástica.

Ante tales situaciones, según Jiménez Lozano, los sacerdotes generalmente se mostraron generosos, en parte, porque eran conscientes del *"baldón social"*, la *"discriminación"* y el *"reproche colectivo"* que recaería sobre el difunto y sus familiares si se negaban a admitirlo en el cementerio católico; pero también, porque a la propia Iglesia le resultaba intolerable *"el horror del cementerio civil"* y no quería *"quedar cubierta con ese sambenito"*⁸. Pero la Iglesia también cometió evidentes *"abusos"* en el uso de sus atribuciones. Los conflictos no sólo se produjeron por su negativa a enterrar en sagrado a aquellos que caían bajo sanción eclesiástica, sino también porque se opuso siempre rotundamente a que los difuntos que, *"conforme al derecho canónico"*, debían ser enterrados en el cementerio católico, fuesen a parar al civil, aunque esa fuese *"su voluntad o la de sus familiares"*; y para lograrlo no dudó en recurrir a la fuerza, utilizando los recursos que el Estado ponía a su disposición. Pero ese *"sistemático triunfo en cada conflicto jurídico y político"* hizo aparecer a la Iglesia ante la sociedad española como *"un poder formidable"*, capaz de *"herir sentimientos personales"*, incluso a la hora de la muerte, y de *"humillar"* a los representantes del poder civil, provocando *"verdaderos problemas de conciencia y aun de fe"* y fomentando la reacción anticlerical⁹.

Así, en la segunda mitad del siglo XIX, surgió *"un nuevo tipo de vida española, disidente e inconformista con la Iglesia"* que asignó al cementerio civil un *"valor de afirmación laica y de reto antieclesiástico"*, haciéndole perder su carácter infamante y marginal para transformarlo en un símbolo de *"la lucha catolicismo-laicismo"*. Ahora, a los burgueses liberales e ilustrados, que fueron los primeros en elegir voluntariamente un enterramiento laico, se sumarán las clases populares de ideología republicana, ácrata o socialista, enfatizándose su carácter de *"prueba de la pujanza del laicismo"*. El entierro civil se convertirá así en *"un asunto político"*, en una especie de *"obligación del Partido"*, y comenzará a ser la opción elegida por *"los individuos varones de familias enteras"*¹⁰.

Los defensores de la *"ortodoxia-españolidad"*, por su parte, consideraron la radicalización y politización de los disidentes como un *"desafío a Dios y a la España eterna"*. La

⁸ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp.24-25 y 117.

⁹ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp.228 y 232.

¹⁰ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp.26, 65, 192, 202 y 210-211.

elección del cementerio civil seguía siendo desde su punto de vista una traición a la casta hispánica que no estaban dispuestos a permitir, porque podía dismantelar *“la ficción jurídica de la unidad católica de España”* que ellos querían mantener *“a toda costa”*. En consecuencia, también radicalizaron y politizaron sus posturas ante lo que consideraron una agresión, convirtiendo el entierro y el cementerio católicos en símbolo del *“triunfo”* de su opción ideológica, en prueba demostrativa de que *“la ortodoxia y la «gens»* a la cual pertenecía el finado *“tenían razón”*, es decir, en un símbolo igualmente político¹¹.

Así, cada uno de los sectores procurará por todos los medios que sus miembros permanezcan fieles a su opción filosófico-religiosa a la hora de la muerte. El clero acusó a familiares y correligionarios de impedir que los moribundos recibiesen los sacramentos, a fin de lograr que fuese enterrado en el cementerio civil; y aquellos, por su parte, denunciaron presiones de los sacerdotes para lograr que los agonizantes se retractasen de su laicismo, aprovechando su *“debilidad física y psíquica”*, con el objeto de justificar su entierro en el cementerio católico. Se produjeron, en suma, *“disputas a veces grotescas o brutales, pero siempre dramáticas”* en torno *“a los cadáveres y los agonizantes”*, en las cuales *“los íntimos dramas religiosos”* de los protagonistas eran *“ahogados por ese desafío político y social”*¹².

De este modo, a juicio de Jiménez Lozano¹³, la cuestión de los cementerios se convirtió en *“uno de los aspectos, quizás el más trágico, del problema de la libertad religiosa”*; y su secularización en una reivindicación fundamental para aquellos sectores de la sociedad española que luchaban en pro de *“la libertad política y civil”*. Paralelamente, la Iglesia, no sólo acentuó *“el carácter maldito del cementerio civil desde el punto de vista teológico”*, sino también su naturaleza de *“humillación y deshecho sociales”*.

En 1931, la caída de la Monarquía representará el acceso al poder de un heterogéneo conglomerado de partidos políticos que coincidían en reclamar, como punto fundamental de su programa, la instauración de un régimen de plena libertad de creencias y cultos, dentro del cual la secularización de los cementerios constituía un elemento irrenunciable. Pero dada la intransigencia del catolicismo español y los sentimientos de revancha que anidaban en los que

¹¹ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp.26 y 63.

¹² JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp.63-65 y 184.

¹³ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp.26, 117-118 y 231.

durante tantos años se habían sentido agraviados por la Iglesia, la legislación sobre cementerios provocará apasionados enfrentamientos en la prensa y en el Parlamento, además de dramáticos conflictos a la hora de su aplicación práctica.

2- La secularización de cementerios en la Constitución

2.1 Las primeras medidas secularizadoras y su recepción en el mundo católico

Por la vía de los hechos y antes de que los nuevos gobernantes adoptasen ninguna medida en relación con los cementerios, algunas corporaciones municipales e incluso grupos de ciudadanos que actuaban al margen de las autoridades locales procedieron a hacer realidad la tan esperada equiparación de los muertos, procediendo al derribo de las tapias que separaban los cementerios civiles de los católicos¹⁴. Este proceso secularizador, espontáneo y carente de base legal, constituyó, en opinión de Jiménez Lozano¹⁵, la expresión, en el aspecto concreto de los enterramientos, de la “*conciencia de victoria laica*” que compartían la mayoría de los sectores sociales y grupos políticos que habían coadyuvado al cambio de régimen.

Esa misma conciencia se puso de manifiesto en el preámbulo del decreto de 9 de julio de 1931¹⁶, único texto legal elaborado por el Gobierno provisional en relación con los cementerios. El ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, afirmaba en él que la lucha entablada en torno al carácter de los enterramientos constituía una derivación de “*la pugna civil*” y justificaba las modificaciones que el decreto introducía en la legislación anterior con dos argumentos: por un lado, se consideraba una exigencia “*del nuevo derecho público español*” en lo concerniente a la “*libertad de conciencia y cultos*”, cuyos “*preceptos*” debían ser respetados también en “*el supremo momento de la muerte*”; por otro, era preciso acabar con los numerosos conflictos originados por el carácter de los enterramientos y evitar que “*el*

¹⁴ *El Castellano*, Toledo, 7/05/1931; *El Debate*, Madrid, 6/06/1931.

¹⁵ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p.244.

¹⁶ Reproducido en *El Carbayón*, Oviedo, 12/07/1931 y en GONZÁLEZ MUÑÍZ, M. A. *Problemas de la Segunda República*, pp.297-298.

derecho de los disidentes apareciera públicamente transformado en una sanción”, impidiendo que las *“autoridades eclesiásticas”* se arrogasen en exclusiva *“el derecho a guardar las llaves de los cementerios civiles y, en consecuencia, a autorizar los enterramientos de este carácter”*, así como a decidir sobre el tipo de sepelio que se debía dar a los menores. En consecuencia, el decreto establecía que, en adelante, la *“guarda”* y *“custodia”* de los cementerios civiles correspondería *“exclusivamente”* a los ayuntamientos, quedando bajo su jurisdicción todo lo concerniente *“a enterramientos civiles”*; que los padres o tutores eran los únicos con potestad para decidir sobre el *“carácter del enterramiento”* de los menores y el de los adultos vendría determinado por *“la voluntad expresa del difunto”* o, si no la hubiese, por *“la interpretación”* que hiciesen de ella *“sus familiares o causahabientes”*; y, por último, eliminaba el requisito de *“abjuración pública y solemne”* que la legislación anterior exigía a los católicos para ser enterrados civilmente.

Como señala Álvarez Tardío¹⁷, se trataba de *“un texto de talante liberal”* que protegía por igual a creyentes y no creyentes. No cuestionaba la propiedad y jurisdicción de la Iglesia sobre los cementerios católicos ni abordaba el tema de la separación de recintos, restringiendo el ámbito de actuación de las autoridades locales a los cementerios civiles. En este sentido, por tanto, su alcance secularizador era mucho más moderado que el de la legislación posterior. Sin embargo, introducía un cambio radical en el anterior orden de cosas, ya que, al otorgar al difunto o a la familia toda la potestad decisoria, suprimía totalmente las atribuciones que hasta entonces había tenido la Iglesia para decidir sobre el carácter de los enterramientos.

La respuesta de la jerarquía eclesiástica ante esta primera disposición secularizadora en relación con los cementerios no se hizo esperar. Antes aún de que el decreto hubiese sido publicado, el cardenal Segura aludió a él como una de las violaciones de los derechos de la Iglesia que tenían previsto perpetrar los nuevos Gobernantes¹⁸. Y, tras su entrada en vigor, los prelados de la provincia eclesiástica tarraconense, con el cardenal Vidal i Barraquer a la cabeza, enviaron un mensaje a las Cortes Constituyentes deplorando que, debido al *“furor”* del *“espíritu laicista”*, se hubiesen desconocido *“los derechos de la Iglesia”* también en este terreno; reivindicando *“el derecho exclusivo”* de aquella, *“en virtud de las leyes concordadas y*

¹⁷ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 143.

¹⁸ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 574.

del mismo Código civil”, a *“construir, poseer y administrar cementerios”*; y advirtiendo que, si la secularización de los cementerios se consumaba, la Iglesia podría *“resignarse”* a lo que consideraba *“un despojo”*, pero jamás dejaría *“de reclamar su derecho”*¹⁹.

2.2 El debate del artículo 25

Aunque el decreto de julio ponía en evidencia la intención de los gobernantes republicanos de proceder a la secularización de los cementerios, los miembros de la Comisión Jurídica Asesora no consideraron conveniente convertirla en precepto constitucional; y tampoco se abordó esta cuestión en la primera redacción del proyecto elaborado por la Comisión parlamentaria. Pero el 6 de octubre se publicó en el Diario de Sesiones un nuevo texto del artículo 25 con un párrafo en el que se establecía que los cementerios quedarían *“sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil”* y se prohibía la existencia en ellos de *“separación de recintos por motivos religiosos”*²⁰.

Pese a que la nueva redacción fue publicada antes de que comenzase el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, sólo el diputado vasconavarro Beunza²¹ aludió brevemente al tema durante dicho debate. Afirmó que el ínfimo número de enterramientos civiles ponía en evidencia el catolicismo de la inmensa mayoría de la sociedad española, presentando la supresión de la segregación de recintos como una estratagema de los gobernantes republicanos para ocultar esa realidad. Resulta extraño que los diputados católicos pasasen por alto la cuestión de la secularización de cementerios durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos. No parece muy probable que desconociesen la modificación del texto del artículo 25, por lo que podría deberse a las instrucciones de la jerarquía en un momento en que aún se confiaba en poder llegar a algún tipo de consenso en torno a los artículos religiosos, en el que la secularización de cementerios sería un punto innegociable para los gobernantes republicanos. El hecho de que no se suscitase controversia en torno a esta cuestión durante el debate del artículo constitucional, en cambio, es más comprensible, ya

¹⁹ “Mensaje de los Prelados de la Provincia Eclesiástica Tarraconense a las Cortes Constituyentes”, 19/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 328-239.

²⁰ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 18.

²¹ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1634.

que existía consenso en las minorías republicanas sobre la secularización de los cementerios y las católicas no asistieron a las sesiones como protesta por la aprobación del artículo 24 -26 de la Constitución-.

Sin embargo, el equipo de Vidal i Barraquer, en su plan estratégico de cara al debate constitucional del artículo 25 incluyó una enmienda proponiendo modificar el texto a fin de que a *“la Iglesia católica y demás confesiones religiosas”* se les reconociese en la Constitución *“el derecho de establecer, poseer y administrar, según sus propias leyes y de acuerdo con el derecho común del Estado, cementerios destinados a la sepultura de sus respectivos fieles”*, así como a practicar libremente *“sus ritos y ceremonias en los cementerios públicos municipales”*²². Este texto fue incorporado literalmente en una enmienda presentada por las minorías católicas al artículo 25 que fue suscrita por dos sacerdotes de la minoría agraria: Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí. No llegó a debatirse porque, como ya dijimos, los diputados agrarios y vasconavarros se habían retirado del debate constitucional²³. Pero fue la única enmienda de las minorías católicas que abordó esta cuestión.

Así pues, el auténtico debate sobre la secularización de cementerios no tendrá lugar hasta la presentación en las Cortes de la ley que desarrollará el contenido del artículo 25 del proyecto, que será el 27 en el texto definitivo.

En la calle, la aprobación de la Constitución provocó una nueva oleada secularizadora por parte de las corporaciones municipales, con las consiguientes protestas de la autoridad eclesiástica. Sin esperar la aprobación de la ley destinada a desarrollar la declaración de principios contenida en el artículo 27 del texto constitucional en relación con los cementerios, una serie de ayuntamientos²⁴ tomaron la decisión de suprimir la separación de recintos,

²² Anexo a la carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16710/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 402

²³ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 3; DS nº 57, 15/10/1931, p. 1735.

²⁴ Uno de ellos fue el de Oviedo, lo que provocó, no sólo la protesta de la jerarquía eclesiástica de la diócesis, sino también duras críticas por parte del diario dirigido por el canónigo Maximiliano Arbolea, *El Carbayón* (Oviedo, 3/11/1931).

procediendo al derribo de las tapias que separaban la zona católica de la civil en solemnes ceremonias, con asistencia de las autoridades locales en pleno²⁵.

El decreto sobre cremación de cadáveres

El 9 de enero de 1932, pocos días antes de comenzar el debate de la Ley de Secularización de Cementerios, apareció publicado en la *Gazeta de Madrid*²⁶ un decreto del ministro de Gobernación, Casares Quiroga, sobre la cremación de cadáveres. En el preámbulo presentaba la cremación como una “*práctica corriente en todos los países civilizados*” que gozaba además de innegables ventajas frente al enterramiento: no requería enormes extensiones de terreno para la inhumación, era mucho más higiénico y los restos se podían trasladar con facilidad de una localidad a otra. La parte dispositiva constaba de cuatro artículos: en el primero se autorizaba a los ayuntamientos a incinerar cadáveres en el cementerio; en el segundo se exigía para ello “*disponer de las instalaciones adecuadas*”; en el tercero se establecía que la incineración sólo podría realizarse si lo había demandado el fallecido o sus familiares, y en caso de cadáveres no reclamados o de “*grandes epidemias o catástrofes*” por imposición del Estado; y en el cuarto se otorgaba completa libertad para el traslado de las cenizas.

El nuncio Tedeschini²⁷ interpretó este decreto como un nuevo ataque a la Iglesia, ya que la incineración era algo que a la sociedad española “*ni siquiera le había pasado por la antecámara del cerebro*” y los motivos alegados en su favor en el preámbulo del decreto eran “*pueriles*”. Sin embargo no creía que en la práctica tuviese ningún efecto, ya que los hornos crematorios eran muy caros y los ayuntamientos no podrían costearlos; y tampoco sería una opción que los ciudadanos elegirían. Los prelados tampoco debieron ver la cremación como un peligro del que hubiera que ocuparse por el momento, ya que no aludieron a ella en los

²⁵ *Crisol*, Madrid, 1/01/1932; *El Liberal*, Madrid, 5/01/1932; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 580; JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp. 244-245.

²⁶ *Gazeta de Madrid*, 9/01/1932, p. 228.

²⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 10/01/1932, ASV, NM 921, ff. 311r-313r.

documentos relativos a los enterramientos. La única excepción fue Gomá, quien en su pastoral de marzo de 1932 dedicó un epígrafe a la incineración de cadáveres²⁸.

3- La legislación sobre enterramientos: el debate parlamentario

Historiadores y juristas han dedicado escasa atención al análisis de la legislación republicana sobre los cementerios, siendo mucho más abundantes los relativos a los problemas que generó su aplicación. A fecha de hoy, el estudio más completo sigue siendo el de Jiménez Lozano, quien considera que la Ley de Secularización de Cementerios de 1932 representó la *“derrota de los católicos que hubieran querido aminorar el alcance del artículo 27 de la Constitución”*, que la consideraron una *“humillación”*. Con ella los gobernantes del primer bienio pretendieron, a su juicio, no sólo dar expresión legal a la *“nueva realidad jurídica y política”* del *“Estado laico”* en el terreno de los enterramientos y acabar con *“la antigua situación de tensión y conflictos”* generada por la legislación hasta entonces vigente, sino también, y quizás sobre todo, *“sancionar una filosofía y un espíritu de laicización de la sociedad”* que concebía la ruptura con el *“tabú del cementerio civil”* como un *“signo de liberación intelectual, social y política respecto de la Iglesia”*²⁹. Lo mismo opina Álvarez Tardío, para quien el nuevo texto legal *“no propiciaba la normalidad y el respeto a la libertad de cultos”*, porque el objetivo que se perseguía con él no era *“garantizar libertades”*, sino *“favorecer el carácter civil de la muerte”*. Es decir, inducir desde el poder, por medio de la legislación, la secularización de *“los comportamientos sociales de los españoles”*.

En cambio, Avilés Farré³⁰ considera que con esta ley no sólo se pretendía reducir la influencia social y política de la Iglesia, sino también *“hacer probar a los católicos las humillaciones antaño sufridas por quienes no comulgaban con la religión del Estado”*, siendo, por tanto, a su juicio, la expresión de un anticlericalismo que *“en algunos casos era propiamente anticatolicismo”*. También Arbeloa y Batllori³¹ hacen hincapié en el carácter *“laico*

²⁸ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 603.

²⁹ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp. 231, 241, 243, 245-246.

³⁰ AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, p. 128.

³¹ ARBELOA MURU, M. y BATLLORI MENNE, M. *“La Iglesia”*, pp.186-187; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 518-519.

y *antirreligioso*” de la ley, la cual contenía, a su modo de ver, disposiciones que atentaban contra el derecho de propiedad de la Iglesia sobre sus cementerios y contra *“la conciencia católica colectiva”*, siendo la más importante de ellas la imposición del entierro laico en caso de no existir manifestación expresa en otro sentido.

Carmen Frías³² coincide en que la autorización a los municipios para incautarse de los cementerios parroquiales o la exigencia de una declaración expresa para ser enterrado como católico constituían un atentado contra el derecho de propiedad de la Iglesia y la conciencia de los católicos, así como una conculcación del principio de igualdad de los ciudadanos ante la ley. Pero considera que otras -supresión de la jurisdicción de la Iglesia sobre los cementerios municipales, el cementerio único o la restricción de los ritos religiosos a cada sepultura- podían responder a *“un deseo de igualdad para todos los ciudadanos”*, suprimiendo *“las connotaciones negativas, tanto religiosas como sociales”* que tenían hasta entonces los enterramientos no católicos.

El proyecto de Ley de Secularización de Cementerios, como hemos visto, llegó a las Cortes superado por la realidad y en medio de un ambiente cada vez más enrarecido por los continuos conflictos originados por las iniciativas emprendidas al margen de la ley por autoridades locales y grupos de particulares. El texto fue publicado en el Diario de Sesiones pocos días antes de la aprobación definitiva de la Constitución y debatido en la Cámara al mes siguiente, en enero de 1932, convirtiéndose en la primera de las leyes complementarias sobre materia religiosa aprobadas por las Cortes republicanas. Tal premura pudo deberse a que, como hemos señalado antes, el proceso secularizador había comenzado ya en la práctica varios meses atrás, intensificándose tras la aprobación de la Constitución, motivo por el cual se habría considerado urgente canalizarlo legalmente. Pero también debió influir el hecho de que se tratase de una reivindicación compartida por todos los grupos políticos republicanos³³ y, en consecuencia, su debate no entrañaba el peligro de abrir fisuras dentro de la coalición gobernante ni suscitaría la oposición de los radicales, ahora alejados del poder.

³² FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 576, 588 y 685-686.

³³ Luz, Madrid, 14/01/1932; VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, p.362.

En el preámbulo³⁴, el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, señalaba que el objetivo del nuevo texto legal era hacer realidad el principio de plena libertad de conciencia sancionado en el artículo 27 de la Constitución, acabando así con la *“situación vejatoria”* en que la tradicional *“supeditación”* de *“la legislación civil española respecto de la canónica”* colocaba a los disidentes. Y, puesto que, a juicio del Gobierno, *“una de las derivaciones más nobles y puras”* de dicha libertad era *“la de no inquirir en la hora de la muerte las creencias religiosas”* profesadas en vida por los difuntos y *“hacer de los cementerios el lugar de la Comunidad de los muertos”*, consideraban la secularización de los cementerios *“un imperioso deber civil”* del nuevo régimen y *“un corolario de los preceptos constitucionales”*.

La parte dispositiva del proyecto constaba de cuatro artículos. El último de ellos, donde se estipulaba en quien recaía la potestad de decidir sobre el carácter del enterramiento, reproducía lo establecido en el decreto de julio. Los otros tres, sin embargo, introducían importantes novedades respecto a aquél, ya que afectaban a todo tipo de cementerios y no sólo a los civiles. En el primero se estipulaba que *“los cementerios municipales”* serían *“comunes a todos los ciudadanos, sin diferencias fundadas en motivos confesionales”*, eliminándose *“las tapias que separan los cementerios civiles de los católicos”* y autorizándose en ellos a las diferentes confesiones religiosas la práctica de *“sus ritos funerarios”*; y dejaba su *“guarda”* y *“conservación”*, así como todo lo referente al *“régimen de enterramientos”* en manos de las autoridades municipales. Los artículos segundo y tercero prohibíanlos enterramientos en templos, criptas, conventos *“o en locales anejos”* a ellos; y la creación y ampliación de los cementerios privados, pero establecía que los ya existentes serían respetados.

En su primera redacción el proyecto era más moderado, ya que Fernando de los Ríos, era partidario de autorizar *“la creación de cementerios «confesionales»”* e incluyó un artículo en este sentido. Sin embargo, chocó con la oposición del jefe del Ejecutivo, Azaña, quien consideraba que de ese modo *“al cabo de unos años”* se volvería a la misma situación que se pretendía eliminar con la Ley de Secularización de Cementerios y abogó por *“el cementerio único”* como única forma de solucionar definitivamente el problema. Finalmente fue la tesis de este último la que triunfó y el mencionado artículo fue eliminado del proyecto³⁵.

³⁴ DS nº 86, 4/12/1931, Apéndice 3.

³⁵ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p.320.

En opinión de Álvarez Tardío³⁶ el triunfo del cementerio único se debió a que el conjunto de la izquierda republicana coincidía en dos presupuestos: en primer lugar, que la falta de respeto a la voluntad del finado o su familia en relación con el enterramiento demostrada por la Iglesia justificaba el establecimiento del monopolio estatal sobre los cementerios; y en segundo, el deseo de fomentar desde el poder político los entierros civiles, como parte de su política de secularización de la sociedad, ante la evidencia de que la libertad religiosa no había supuesto una reducción significativa de los enterramientos católicos.

Tras la remodelación ministerial que tuvo lugar a raíz de la aprobación de la Constitución, el radical-socialista Albornoz sustituyó a Fernando de los Ríos al frente del Ministerio de Justicia, pero no introdujo modificaciones en el texto del proyecto. Tampoco lo hizo la Comisión. En cambio, sufrirá una considerable transformación en el transcurso del debate parlamentario, en el sentido de limitar aún más a las confesiones religiosas los derechos sobre los cementerios y las atribuciones para decidir sobre el carácter de los enterramientos, de modo que la ley aprobada tendrá un contenido más radicalmente secularizador que el proyecto.

Los medios católicos y algunos sacerdotes de ideología republicana, como Basilio Álvarez, censuraron al Gobierno por la presentación en la Cámara del proyecto de secularización de cementerios cuando, en su opinión, había otros temas mucho más urgentes e importantes de que ocuparse, como la reforma agraria. Los órganos de prensa republicanos³⁷, en cambio, aunque no negaban que hubiese *“temas más urgentes”* en los que trabajar y reconocían también que esta cuestión de los cementerios era *“algo desagradable”*, consideraban que no podía menospreciarse la importancia de *“los problemas de conciencia”*. Y acusaron a quienes lo hacían de ser los mismos que *“no permitieron nunca que se planteasen en serio”*, porque en el fondo no querían que se llegase *“decididamente a su discusión”*.

El inicio del debate, previsto para el 6 de enero, fue pospuesto hasta el día 13, a petición del presidente de la Comisión parlamentaria, el radical Salazar Alonso, para dar tiempo a que

³⁶ ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 219-220.

³⁷ *El Liberal*, Madrid, 15 y 20/01/1932.

se serenase el ambiente de la Cámara, que en aquellos momentos se hallaba sumamente caldeado debido a las interpelaciones parlamentarias suscitadas con motivo de los sucesos de Castilblanco y Arnedo³⁸.

El debate sobre la totalidad del proyecto, que se desarrolló durante la sesión parlamentaria del día 13 de enero, puso en evidencia que para los sectores más izquierdistas de la Cámara el texto resultaba insuficiente. Así lo manifestaron los diputados Balbontín³⁹, “antiguo compositor de versos marianos” según el diario católico *El Debate*⁴⁰, Barriobero⁴¹ o el diputado de la Esquerra y antiguo novicio claretiano Ángel Samblancat⁴², todos ellos disintiendo de la postura oficial de sus respectivas minorías, a las que abandonarían pocas semanas después para crear la Alianza de Izquierdas. Samblancat propuso la sustitución de los cementerios por la cremación de cadáveres, en su opinión “*más laica*”, igualitaria, “*estética y económica*” que los enterramientos; mientras que Barriobero, cuya intervención tuvo un tono marcadamente anticlerical que provocó continuas protestas de los diputados católicos, manifestó su extrañeza de que la Iglesia se opusiese a la cremación cuando “*se ha pasado cinco siglos quemando hombres vivos*”.

Algunos diputados republicanos, sin embargo, se manifestaron en contra de que el proyecto adquiriese tintes revanchistas, como el jurista García Valdecasas⁴³, de la agrupación Al Servicio de la República, quien defendió que texto debería haberse limitado a impedir las vejaciones que con la legislación anterior se infligían a los no católicos, no volver las tornas para que fuesen ahora los católicos los vejados; o el radical-socialista Feced⁴⁴, quien abogó por que no se pasase factura a la Iglesia por la “*intolerancia*” que había mostrado en el pasado en relación con los enterramientos, sino “*que se impongan la libertad y la justicia como normas supremas*” de la ley porque eso era “*lo verdaderamente revolucionario*”.

³⁸ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 581.

³⁹ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3152-3153 y 3167-3169. Balbontín, Samblancat y Barriobero fueron los mayores opositores al proyecto desde la izquierda.

⁴⁰ *El Debate*, Madrid, 16/01/1932.

⁴¹ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3159-3160.

⁴² DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3148-3150.

⁴³ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3157.

⁴⁴ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3150-3151.

Las minorías republicanas manifestaron su apoyo al proyecto en líneas generales, proponiendo modificaciones en algunos puntos concretos⁴⁵. Los radicales, sin embargo, se mostraron divididos ante el texto. Un sector, por boca del diputado José Templado⁴⁶, reputó el proyecto de *“mediocre”* e *“insuficiente”*, ya que se limitaba a derribar las tapias de separación de los cementerios, algo que ya se estaba haciendo sin necesidad de una ley. Además de no estar a la altura de *“nuestros tiempos revolucionarios”*, el texto elaborado por el Gobierno, a juicio de Templado, era *“anticonstitucional”* porque conculcaba los artículos 3 y 27 de la Constitución; *“antimunicipal porque ataca las haciendas locales”*; y *“antirrepublicano, porque no satisface a la opinión liberal del país”*. Sin embargo, Salazar Alonso⁴⁷, uno de los representantes radicales en la Comisión, defendió el dictamen, calificándolo de *“profundamente liberal”*, además de perfectamente compatible con la doctrina de la Iglesia, ya que compaginaba el principio de igualdad de los ciudadanos ante la muerte con *“un absoluto respeto”* a las creencias religiosas. Si bien anunció que en la mayoría de las cuestiones la Comisión no tenía un criterio cerrado y en algunas de ellas existían discrepancias entre sus miembros.

Para las minorías católicas, en cambio, el texto resultaba inaceptable. Así lo hizo saber a la Cámara el canónigo Santiago Guallar, de la minoría agraria, quien manifestó su rechazo del proyecto y del principio constitucional del que emanaba por contradecir lo estipulado en el Derecho canónico, y acusó al proyecto de *“llevar la persecución hasta un punto indecible”*; afirmación rebatida de forma inmediata por el socialista Álvarez Angulo, quien replicó al sacerdote que eran precisamente los católicos los que perseguían a los que no lo eran, tanto durante la vida como en la muerte⁴⁸. La intervención de Guallar y su rotunda oposición a aceptar cualquier modificación de la legislación sobre cementerios y enterramientos recibió aplausos de las minorías católicas y elogios en los medios de prensa de la derecha⁴⁹, pero fue

⁴⁵ En este sentido se manifestaron Fernández Ossorio, de la Federación Republicana Gallega (DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3157-3158 y 3169); y Palet, en nombre de la Esquerra Republicana de Catalunya (DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3158-3159).

⁴⁶ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3155-3157.

⁴⁷ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3160-3162.

⁴⁸ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3153-3155.

⁴⁹ El diario católico *El Debate* (Madrid, 14/01/1932) calificó el discurso de Guallar de *“noble, entonado, correctísimo, exposición fiel de la doctrina cristiana”*; y las interrupciones y protestas a que dieron lugar sus palabras de *“zafias”* e *“índice expresivo de incultura, de ignorancia y de incompreensión”*.

duramente criticada y frecuentemente interrumpida por los diputados de las minorías republicanas.

3.1 La implantación del cementerio único y municipal

El mismo día 13 comenzó el debate del articulado. El artículo 1 del proyecto contenía tres puntos a los que la Iglesia daba suma importancia: la atribución a *“la autoridad municipal”* de *“la guarda, conservación y régimen de enterramientos”* de los cementerios; la supresión en ellos de las *“diferencias fundadas en motivos confesionales”* que se concretaba en la eliminación de *“las tapias que separan los cementerios civiles de los católicos”*; y la autorización para celebrar *“ritos funerarios”* en los cementerios. Además, establecía que en adelante llevarían la inscripción de *“Cementerio Municipal”* e imponía a los municipios que no tuvieran un *“cementerio de su propiedad”* la obligación de construirlo⁵⁰.

Antes de comenzar el debate del artículo la Comisión anunció que el texto había sido modificado en virtud de la incorporación de un voto particular del representante de la Esquerra, Palet⁵¹, y otro de los socialistas Moreno Mateo y Sapiña⁵². En el nuevo dictamen los ritos funerarios, cuya celebración el proyecto autorizaba en el conjunto del cementerio, quedaban limitados a *“cada sepultura”*; se especificaba el plazo concedido a los municipios que no tuviesen cementerio propio para construirlo, que sería de un año; y se les autorizaba a incautarse de los cementerios que estuviesen prestando *“el servicio de cementerio general de la población, expropiando el derecho”* de sus actuales dueños o administradores *“con sujeción a las bases que se establezcan por el Gobierno”*⁵³.

⁵⁰ DS nº 86, 4/12/1931, Apéndice 3.

⁵¹ DS nº 95, 6/01/1932, Apéndice 5. El voto proponía autorizar a los municipios a incautarse de los cementerios confesionales que venían prestando *“el servicio de cementerio general”*, ateniéndose a unas bases que establecería el Ministerio.

⁵² DS nº 97, 12/01/1932, Apéndice 8. Este voto proponía la restricción de los ritos funerarios a la sepultura.

⁵³ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3162.

Esta modificación del dictamen en el último momento motivó la protesta del diputado agrario Gil Robles, quien reputó de antirreglamentario que su minoría no hubiese tenido oportunidad de presentar enmiendas al nuevo texto. Sin embargo, la Comisión y el presidente de la Cámara se mostraron inflexibles⁵⁴, ya que el reglamento de las Cortes estipulaba que una vez comenzado el debate del artículo no podían ser presentadas nuevas enmiendas.

La denominación de “Cementerio Municipal” fue mayoritariamente aceptada, aunque contó con la oposición de la Esquerra⁵⁵, que hubiese preferido el término “Cementerio Público”, y del sector más anticlerical de los radicales, que abogó por que se le diese el título de “«*cementerio civil*», «*cementerio del pueblo*» o «*cementerio laico*»”⁵⁶. Más polémica generó la obligación que se imponía a los municipios de construir un cementerio, en el caso de que no lo tuviesen. Los radicales⁵⁷ y la Esquerra⁵⁸ pronosticaron que, teniendo en cuenta la penuria económica de los ayuntamientos, los nuevos cementerios municipales o tardarían mucho en construirse o no se construirían nunca. La posición de la Esquerra ante esta cuestión se tradujo en una enmienda en la que pedían que se eximiese de la obligación de construir cementerios no sólo a los municipios que ya eran propietarios de uno, sino también a los que eran copropietarios de un cementerio, junto con la Iglesia católica u otros entes⁵⁹. La Comisión fue sensible a estas críticas y, además de haber incluido ya en el dictamen la autorización a los municipios para incautarse de los confesionales que funcionasen como cementerio general, accedió a prorrogar el plazo que se daba a los municipios para construir el cementerio “*en virtud de causas justificadas*”. La exclusión de la obligación de construir cementerios a aquellos municipios que tuvieran uno en copropiedad no fue incluida en el artículo, pero la Comisión se comprometió a que lo fuese en las bases para la expropiación de los cementerios confesionales⁶⁰.

⁵⁴ DS nº 99, 14/01/1932, pp. 3194-3195.

⁵⁵ El cambio de denominación fue uno de los puntos incluidos en una enmienda presentada por la Esquerra al artículo 1 y que fue defendida por el diputado Santaló. DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3162-3165.

⁵⁶ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3156.

⁵⁷ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3156.

⁵⁸ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3159

⁵⁹ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3162.

⁶⁰ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3165 y DS nº 99, 14/01/1932, p. 3191

La Comisión se mostró también receptiva a las demandas de los diputados galleguistas, quienes habían llamado la atención sobre el problema que se suscitaba en su región con los cementerios parroquiales. Los diputados de la Federación Republicana Gallega Fernández Ossorio⁶¹ y González López⁶² señalaron que en Galicia la división administrativa fundamental era la parroquia, siendo los cementerios parroquiales, por tanto, los más frecuentes; y estos se hallaban bajo la autoridad de los sacerdotes, algunos de los cuales habían contribuido con su actitud a ahondar *“las discordias y los odios”*. La Comisión accedió a su reclamación de que los cementerios parroquiales pasasen también a ser administrados por los municipios, autorizando su incautación cuando sirviesen como cementerios generales⁶³.

La cuestión de los ritos funerarios suscitó también un mínimo debate que, paradójicamente, tuvo lugar entre los sectores republicanos, sin que los diputados católicos aludieran al tema en sus intervenciones. En el proyecto, que había sido elaborado siendo aún ministro de Justicia el socialista Fernando de los Ríos, se autorizaban los ritos funerarios en el conjunto del cementerio. Sin embargo, la minoría socialista era partidaria de restringirlos a cada sepultura, presentando un voto particular que fue aceptado por la Comisión. Los sectores más anticlericales de la Cámara, en cambio, propugnaban un cementerio completamente laico, *“sin intromisión de ninguna clase de las distintas confesiones religiosas”*, alegando que permitir en ellos el ejercicio del culto conculcaba el artículo 27 de la Constitución⁶⁴. Pero como los defensores de la laicización total eran diputados discrepantes con la línea oficial de sus minorías y no presentaron enmiendas, y tampoco lo hicieron las minorías católicas, el dictamen superó el trámite parlamentario sin modificaciones en este punto.

El debate más encarnizado tuvo lugar en torno dos puntos: la propiedad y jurisdicción sobre los cementerios y la supresión de la separación de recintos. Las minorías católicas cedieron el protagonismo a los sacerdotes, siendo Guallar y Gómez Rojí los encargados de defender los intereses de la Iglesia y la posición de las minorías católicas en la Cámara.

⁶¹ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3169.

⁶² DS nº 98, 13/01/1932, p. 3172.

⁶³ DS nº 99, 14/01/1932, p. 3192.

⁶⁴ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3152-3153 y 3167-3169.

La jurisdicción civil exclusiva sobre los cementerios era un punto en el que existía pleno acuerdo en todos los grupos parlamentarios republicanos, además de ser un principio sancionado ya por el artículo 27 de la Constitución. Pero, además, las minorías republicanas consideraban que los ayuntamientos eran los legítimos propietarios de los cementerios, ya que en su inmensa mayoría habían sido construidos en todo o en parte con fondos municipales y con esos mismos fondos se pagaba a sus empleados. Algunos diputados, como el galleguista Fernández Ossorio⁶⁵, manifestaron asimismo su convicción de que apartando a los sacerdotes de la administración de los cementerios se contribuiría *“a su redención y elevación”*, propiciando su conversión en *“verdaderos sacerdotes de Cristo que lleven la paz a los espíritus y no siembren odios y rencores”*.

No opinaba lo mismo el sacerdote agrario Santiago Guallar⁶⁶, quien negó a la autoridad civil toda atribución para *“intervenir en un recinto sagrado”* y defendió con rotundidad *“la jurisdicción exclusiva de la Iglesia”* sobre los cementerios *“donde descansan los cuerpos de sus hijos”*. Lo único que cabía al poder civil, a juicio del canónigo aragonés, era ejercer un cierto control en cuestiones de higiene o policía. El proyecto, por tanto, constituía un *“atentado a los derechos sacratísimos de la Iglesia”* que *“están por encima de todo Estado y de toda potestad civil”*. Afirmación esta última que fue acogida por la Cámara con grandes rumores de desaprobación. En los mismos términos se manifestó el canónigo burgalés y diputado agrario Ricardo Gómez Rojí⁶⁷, quien defendió la propiedad de la Iglesia sobre los cementerios ya construidos, incluso en el caso de que lo hubiesen sido con fondos municipales, porque era preciso *“tener en cuenta las circunstancias de carácter religioso y social existentes”* cuando se erigieron, es decir, la catolicidad de la nación española.

Otro punto en el que existía unanimidad en los grupos republicanos y que también había sido elevado a precepto constitucional era la supresión de la separación del espacio destinado a enterramientos católicos y civiles. Las famosas tapias que desde el advenimiento de la República estaban siendo demolidas por mero acuerdo de las corporaciones municipales o incluso sin él. Si este tema se convirtió en objeto de una agria polémica fue a raíz de las intervenciones de Guallar y Gómez Rojí, cuya repulsión ante la posibilidad de compartir cementerio con los no creyentes provocó una oleada de críticas por parte de diputados de

⁶⁵ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3157-3158.

⁶⁶ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3153-3155.

⁶⁷ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3170-3171.

todos los sectores políticos republicanos, e incluso del monárquico sin rey y católico Ossorio y Gallardo.

Durante su intervención en el debate sobre la totalidad del proyecto, el canónigo Guallar⁶⁸ planteó el establecimiento de un cementerio común a todas las creencias religiosas como un atentado al principio de libertad de conciencia y cultos; y defendió la existencia de *“distintos cementerios para las diversas confesiones religiosas”* para poder mantenerse *“libre de ajenos contactos con aquellos que no han sentido mi fe”*. Sus palabras originaron tal tumulto en la sala que el vicepresidente se vio obligado a intervenir para poner orden, pero no evitó que casi todos los oradores que intervinieron después de él aludiesen a lo dicho por Guallar, presentándolo como una muestra de la intransigencia de la Iglesia.

El gallegista Fernández Ossorio⁶⁹ acusó a las minorías católicas de mantener una actitud belicosa y se mostró sorprendido de que el canónigo zaragozano afirmase hablar *“en nombre de la Justicia y de la Libertad”* para justificar, *“una vez más, torpemente”* la separación en la muerte de quienes estuvieron unidos durante la vida: *“la verdadera libertad es la nuestra: todos unidos en la vida, todos unidos también en la muerte”*. El diputado de la Esquerra Palet⁷⁰ y el católico Ossorio y Gallardo⁷¹ negaron que el cementerio común conculcase lo establecido en el Derecho canónico, puesto que en él se contemplaba la bendición de cada sepultura para los casos en que no existiesen cementerios exclusivamente católicos. Y el federal Barriobero⁷² ironizó sobre el miedo que parecía suscitar en Guallar la posibilidad de *“que su cuerpo, después de muerto, esté en contacto con el de un incrédulo”*.

La prensa católica en cambio elogió el discurso *“noble, entonado, correctísimo”* y *“fiel exposición de la doctrina católica”* de Guallar, afirmando que las *“interrupciones zafias, índice expresivo de incultura, de ignorancia y de incompreensión”* de los diputados, no lograron desvirtuarlo⁷³.

⁶⁸ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3154-3155.

⁶⁹ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3157-3158.

⁷⁰ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3158-3159.

⁷¹ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3169-3170.

⁷² DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3159-3160.

⁷³ *El Debate*, Madrid, 14/01/1932.

No menos polémicas fueron las intervenciones, en el transcurso del debate del artículo 1, de su compañero de minoría el canónigo Gómez Rojí⁷⁴, quien dedicó la mayor parte de sus discursos a impugnar este punto del artículo. Tras calificar el proyecto de *“cúmulo de atropellos”* al Derecho canónico, pasó a defender que a lo largo de la historia cada cultura ha tenido sus propios ritos y recintos funerarios, y que, incluso en la actualidad, donde conviven diversas religiones se mantiene algún tipo de separación en los cementerios. A su modo de ver, enterrar a personas de diferentes creencias en un mismo cementerio constituía *“un atropello a la espiritualidad”* no de los muertos, sino de los vivos, que no podían *“ver, sin pena”*, que quien sustentaba sus mismas creencias *“se encuentre mezclado con hombres que pertenecieron a religión distinta”*. Por lo que respecta al caso concreto de España, no cabía *“otra legislación que la de la separación de cementerios”*, por dos razones: en primer lugar, porque *“no hay en España todavía una masa de disidentes que exija esta legislación tan apresurada”*; y en segundo, porque la Iglesia era la legítima propietaria *“de la mayoría de los cementerios”*, ya que fueron construidos cuando España era una *“nación católica”*, y constituiría *“un atropello al derecho de esta nación”* enterrar ahora en ellos a personas de otras creencias. Así pues, abogó por el mantenimiento de *“la debida separación de cementerios, como ley general”* con *“la posible prevención para los casos particulares”*. La *“fraternidad”* a la que aludían los partidarios del fin de la segregación, a juicio de Gómez Rojí, *“como todas las cosas terrenas, tiene su límite”*, poniendo ejemplos de los límites que la legislación imponía a ese principio en otros terrenos. Unos ejemplos muy poco afortunados porque en ellos la creencia católica quedaba equiparada con un mérito y la indiferencia religiosa con un delito.

Las palabras de Gómez Rojí fueron acogidas por la Cámara peor aún que las de Guallar. Su afirmación sobre los límites de la fraternidad y el amor, poco afortunada en boca de un sacerdote, provocó ruidosas protestas que hicieron necesaria la intervención del presidente del Congreso y fueron vistas en los ámbitos republicanos como una demostración de la *“intolerancia religiosa”* de los católicos⁷⁵ y, especialmente, de los sacerdotes⁷⁶. El ministro de Instrucción Pública, Fernando de los Ríos, acusó a las minorías católicas de tener *“una visión*

⁷⁴ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3169-3170 y DS nº 99, 14/01/1932, pp. 3192-3193.

⁷⁵ VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, p. 331.

⁷⁶ El cronista parlamentario de *El Liberal*, Arturo Mori, escribió: *“llegó a decir la enormidad de que no podían reposar en la misma tierra los cadáveres de los descreídos y de los creyentes. Esto, como es natural, produjo un escándalo imponente, y se apuntó como frase histórica de la intolerancia clerical”*. MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes en la II República española...*, Vol. V, pp. 124-125.

*paleolítica del espíritu*⁷⁷. Balbontín utilizará la defensa de la separación de recintos hecha por Gómez Rojí para avalar su tesis de que no se debían permitir los ritos religiosos en los cementerios para impedir que los sacerdotes entrasen en ellos porque “*son profundamente peligrosos*”⁷⁸. Y Barriobero acusó a las minorías católicas de utilizar argumentos teatrales y artificiales, porque “*el cementerio bíblico es el cementerio individual, la sepultura individual*”; y negó que hubiese en la ley ninguna intención de ultrajar a la Iglesia católica, por la sencilla razón de que “*para nosotros no existe*”⁷⁹. Esta última afirmación de Barriobero dio lugar también a tumultuosas protestas e interrupciones por parte de los diputados de las minorías católicas, especialmente del líder de Acción Nacional, Gil Robles, que obligaron de nuevo a intervenir al presidente de la Cámara para poner orden en la sala.

La intervención de Gómez Rojí fue ampliamente comentada en la prensa. El cronista político de *El Debate*, Medina Togados, no ahorró elogios a los discursos del canónigo burgalés, quien, a su juicio, con “*fuegos encendidos y certeramente dirigidos*” había invocado “*con elocuencia los derechos de la conciencia católica*”, topándose con “*un frente amasado con cerrilidad y fanatismo*”⁸⁰. El cronista parlamentario del diario *La Libertad*, Luis Sirval, dedicó una amplia crónica a ridiculizar la importancia que el sacerdote daba a ser enterrado separado de los no católicos, cuando los gusanos y los insectos, que no entendían de tapias, acabarían por cebarse igualmente con unos y otros⁸¹.

El artículo 1 fue sometido a votación el 14 de enero y aprobado por 219 votos frente a 24. Todos los grupos de la Cámara se manifestaron a favor del texto, a excepción de agrarios,

⁷⁷ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3171.

⁷⁸ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3172.

⁷⁹ DS nº 99, 14/01/1932, pp. 3193-3194.

⁸⁰ MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, pp. 205-206.

⁸¹ “[...] nos imaginamos la indignación que se apoderará de su espíritu cuando, ya fiambre y bajo tierra, vea que el mismo lepidóptero que acababa de chupar a un muerto impío le aplica la trompa inmundada en la cebolleta que tiene por nariz. -¡Atrás, gusano ateo! –gritará.-Ha de ser horrible, en efecto, para un cura el suplicio de tener que pudrirse a lo mejor junto a un anarquista; ver el caldo que suelta un réprobo mezclarse con el propio caldo cristianísimo; pero la secularización de las larvas devoradoras, pasar por que promiscuen carroñas ateas con la carroña bautizada de uno, ¡qué espanto inenarrable!.- [...] Que se secularice o no la tierra en que se va a ser devorado, apenas tiene importancia [...]. Lo que habría que dividir, en todo caso, son los comensales. Los gusanos.- [...] Verdad que existía hasta ahora un muro entre los muertos cristianos y los ateos. Pero ¡si viera usted, padre Gómez, las jugarretas que les libran los escarabajos carniceros y las moscas sarcófagas «por debajo» del muro! Porque el muro apenas llega a ras de tierra. Dese cuenta de esto. Y los muertos suelen estar a profundidad mayor. [...] -Aprenda, padre Gómez, la lección de humildad de las larvas”. *La Libertad*, Madrid, 14/01/1932.

vasconavarros y algunos diputados de la derecha republicana. Sólo tres sacerdotes participaron en la votación: el vasconavarro Pildain y los agrarios Guallar y Gómez Rojí.

3.2 La desaparición de los cementerios privados

El artículo 2 abordaba la cuestión de los cementerios privados, muy relacionada con la segregación de recintos. El proyecto se limitaba a estipular que los existentes serían respetados, pero que no se autorizaría la apertura de otros nuevos ni la ampliación de los actuales⁸², pero esta redacción no satisfacía a la izquierda republicana, fundamentalmente a los socialistas y radical-socialistas, y mucho menos a las minorías católicas, aunque por diferente motivo. En consecuencia, dio lugar a un debate más amplio que el del artículo anterior y propició la presentación de un mayor número de enmiendas y votos particulares, aunque finalmente se llegó a un texto de consenso que satisfizo al conjunto de las minorías republicanas, aunque no a las católicas.

Todos los grupos republicanos estaban de acuerdo en que los cementerios privados debían desaparecer, pero no en cuanto al plazo de tiempo para ello. Los socialistas y radical-socialistas querían que desde el momento en que se aprobase la ley fuesen prohibidas las inhumaciones en cementerios privados, salvo en los familiares ya existentes, y presentaron un voto particular⁸³ en este sentido que dio lugar a un arduo debate que enfrentó incluso a miembros de una misma minoría. El diputado socialista Sapiña⁸⁴ manifestó que el objetivo de la enmienda era impedir que los cementerios privados sirviesen para perpetuar la segregación entre creyentes y no creyentes, dado que existían numerosos cementerios pertenecientes a sociedades y cofradías católicas y había quedado patente en la Cámara la intransigencia de las minorías católicas en este tema. Aunque no se permitiese la ampliación de los cementerios privados existentes ni la construcción de otros nuevos, el problema de la segregación, a su juicio, continuaría existiendo durante mucho tiempo, haciendo ineficaz el propósito igualitario en la muerte que alentaba el proyecto de secularización de cementerios, ya que la mayoría de

⁸² DS nº 80, 4/12/1931, Apéndice 3.

⁸³ DS nº 96, 8/01/1932, Apéndice 4.

⁸⁴ DS nº 99, 14/01/1932, pp. 3197-3198.

los católicos serían enterrados en cementerios privados y en los municipales serían inhumados exclusivamente los no creyentes. Además, como el proyecto sólo prohibía el “ensanchamiento” de los cementerios privados existentes, impediría que adquiriesen nuevos terrenos, pero no su ampliación en vertical con la construcción de nichos. Se trataba, en suma, de evitar “*que, a la sombra de estos cementerios privados, pueda cobijarse la intransigencia religiosa, huyendo de los cementerios municipales*”, a fin de que estos no se convirtiera de nuevo en un “corralito”. La excepción que se hacía con los cementerios familiares respondía al deseo de dar satisfacción a los diputados gallegos, en cuya región existían muchos cementerios de ese tipo.

La Comisión, por boca del diputado radical Villanueva⁸⁵, manifestó su rechazo del voto particular de socialistas y radical-socialistas, por juzgar que desnaturalizaba la ley al impedir a los familiares de quienes habían sido enterrados en cementerios privados ser inhumados junto a ellos, además de perjudicar el derecho de propiedad de quienes habían adquirido ya una tumba en dichos cementerios. En cuanto a la posibilidad de que los cementerios privados se perpetuasen por la vía de la construcción de nichos, se había impedido al cambiar el término ensanchar por el de ampliar, cuya verdadera interpretación, que quedaría fijada ahora en el Diario de Sesiones, era la prohibición de ampliarlos tanto en horizontal como en vertical. Puesto que una vez aclarado este punto la única discrepancia entre el dictamen y el voto particular estaba en la prohibición inmediata o no de las inhumaciones en los cementerios privados, la Comisión propuso una fórmula de consenso: prohibir las inhumaciones, pero exceptuar de la prohibición a “*los miembros de las familias que tengan la sepultura adquirida*” en ellos.

Los socialistas se mostraron divididos ante la propuesta de la Comisión. Mientras Sapiña se mostró dispuesto a aceptarla, Saborit manifestó su disconformidad. Estaba de acuerdo con que había que respetar el derecho de quienes realmente hubiesen adquirido una sepultura en los cementerios privados y en no “*imitar las arbitrariedades y las violencias de los adversarios*” separando a las familias. Pero no quería que los poseedores de cementerios privados los utilizaran para burlar la ley y esto, en su opinión, no quedaba suficientemente garantizado con el texto propuesto por la Comisión⁸⁶.

⁸⁵ DS nº 99, 14/01/1932, pp. 3198-3199.

⁸⁶ DS nº 99, 14/01/1932, p. 3199.

El diputado de Acción Republicana y alcalde de Madrid Rico López, a quien tampoco satisfacía la fórmula de la Comisión por demasiado ambigua y fácil de burlar, propuso entonces una fórmula alternativa a medio camino entre la de los socialistas y la de la Comisión: someter los cementerios privados a la jurisdicción civil y establecer el plazo de un mes para determinar que personas tenían derecho a ser sepultadas en los cementerios privados existentes, prohibiendo la inhumación en ellos de cualquier otra persona de forma inmediata⁸⁷.

Los radical-socialistas se mostraron disconformes tanto con la fórmula de la Comisión como con la de Rico. En su opinión, en ambos casos se diferiría excesivamente la secularización definitiva de los cementerios. Ellos abogaban por la prohibición inmediata de las inhumaciones en los cementerios privados, pero como tampoco querían perjudicar a quienes hubiesen adquirido una tumba en ellos, proponían que a cambio se les ofreciese un lugar gratuito de enterramiento en el cementerio municipal. A su modo de ver, el precepto constitucional era muy claro: *“desde el momento en que está promulgada la Constitución, los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil”*; y admitir que siguieran existiendo cementerios privados equivalía a aceptar que estuviesen sometidos a *“la jurisdicción eclesiástica”*. En consecuencia, manifestaron su intención de mantener el voto particular⁸⁸.

La Esquerra⁸⁹ y los federales⁹⁰ se manifestaron también en contra de las dos fórmulas de conciliación propuestas y anunciaron que apoyarían el voto particular junto a los radical-socialistas. En vista de la imposibilidad de llegar a una fórmula de consenso, el socialista Saborit⁹¹ manifestó que su minoría también apoyaría el voto particular si se procedía a su votación, ya que no se sentían *“con fuerzas para defender al adversario”* porque dudaban *“de su lealtad”* y de su disposición a llegar a ningún pacto. Sin embargo, consideraban que era

⁸⁷ El texto del artículo que proponía Rico López era el siguiente: *“Los cementerios de carácter privado que existen serán respetados, pero sometiéndose desde este momento a la jurisdicción civil. No se autorizará en lo sucesivo inhumación alguna, salvo la de las personas que hayan adquirido antes del momento actual la propiedad de sepulturas en dichos cementerios. En el plazo de un mes se formarán por las autoridades municipales, a vista de la documentación de las entidades propietarias la relación de las personas individuales que tengan tal derecho, el que no podrá ser transmitido, ni por sustitución entre familiares, ni por herencia, ni por ningún otro título”*. DS nº 99, 14/01/1932, pp. 3199-3200, y 3203-3204.

⁸⁸ DS nº 99, 14/01/1932, pp. 3200-3203.

⁸⁹ DS nº 99, 14/01/1932, p. 3204.

⁹⁰ DS nº 99, 14/01/1932, pp. 3201-3202 y 3204.

⁹¹ DS nº 99, 14/01/1932, pp. 3204-3205.

necesario redactar el artículo de una forma tan clara *“que no haya posibilidad de esgrimir contra la Cámara absolutamente ningún argumento serio”*. En consecuencia, propuso que la Comisión redactase un nuevo artículo tomando como base el voto particular, pero viendo si era posible respetar los derechos de quienes tenían adquirida su tumba en los cementerios privados, quizás traspasando dicho derecho al cementerio municipal, o *“si no hay atropello en desconocerlos”*. Acción Republicana, por boca del diputado Rico⁹², se sumó a la propuesta de los socialistas y anunció que, al igual que ellos, su minoría apoyaría el voto particular en caso de que fuese sometido a votación, aunque sintiesen algún escrúpulo de conciencia por no respetar los derechos de quienes *“al amparo de un estado legal y de conciencia perfectamente lícito y digno de respeto adquirieron un derecho de carácter particular o privado”*.

El ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz⁹³, cuya opinión había solicitado el radical-socialista Galarza, manifestó que el Gobierno no tenía *“ningún criterio cerrado”* en esta cuestión y que dejaba completa libertad al Parlamento. El Ejecutivo opinaba que *“ante todo es preciso salvar el principio constitucional”*, pero si al mismo tiempo fuese posible *“respetar los derechos de la propiedad particular, tanto mejor”*.

La Comisión accedió a redactar de nuevo el artículo y al día siguiente presentó un texto de consenso en el que se prohibía la *“ampliación”* de los cementerios privados existentes y *“la apertura”* de otros nuevos; se estipulaba que desde el mismo momento de la promulgación de la ley los municipios se harían cargo de la administración de dichos cementerios y en el plazo de un mes elaborarían una lista con las personas que tenían derecho a ser inhumados en ellos, procediéndose inmediatamente después a su clausura; y autorizaba a los municipios a clausurar dichos cementerios *“por causa de conveniencia pública”* sin que se hubiesen completado las inhumaciones⁹⁴. La nueva redacción satisfizo a las minorías republicanas, de

⁹² DS nº 99, 14/01/1932, p. 3205.

⁹³ DS nº 99, 14/01/1932, p. 3205.

⁹⁴ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3226. El texto elaborado por la Comisión, que será el definitivo salvo alguna pequeña modificación de redacción que no modificaba su espíritu, decía textualmente: *“Los cementerios de carácter privado hoy existentes serán respetados, pero no se autorizará la apertura de ningún otro, ni la ampliación de los actuales. Promulgada esta ley, los Municipios intervendrán directamente la administración de tales cementerios, a cuyo efecto dispondrán en el plazo de un mes una revisión de los derechos establecidos hasta ese momento para la exhumación, determinando cuales sean y a que personas corresponden. Por ningún pretexto se autorizará la inhumación de quienes no figuren en las listas, formadas para tal fin y, una vez atendidos dichos derechos, se procederá a la clausura de los cementerios. No obstante, se reserva a los Ayuntamientos la facultad de proceder a la clausura de los cementerios por causa de conveniencia pública”*.

forma que fueron retiradas las enmiendas y el voto particular que habían presentado al texto primitivo⁹⁵.

Las minorías católicas, en cambio, discrepaban del texto en un aspecto fundamental: su defensa del derecho de las confesiones religiosas a poseer sus propios cementerios. En consecuencia, la minoría agraria mantuvo su enmienda, en la que proponían que se autorizase a las confesiones religiosas a conservar los cementerios que en la actualidad poseyesen, salvo *“caso de expropiación”*, y a construir otros nuevos; todos ellos bajo su exclusiva *“administración y régimen”*, exceptuando lo referente al *“aspecto sanitario”*⁹⁶. La enmienda fue suscrita por el sacerdote agrario Ricardo Gómez Rojí y encabezada por Lamamié de Clairac, que será quien se encargue de su defensa. Lamamié argumentó que en la Cámara se había señalado como uno de los objetivos fundamentales de la Ley de Secularización de Cementerios el *“no separar en la muerte los que habían estado juntos en vida”* y esto quedaba garantizado en el cementerio municipal, en el que se había suprimido la segregación de recintos en virtud de la aprobación del artículo 1, al que no les quedaba más remedio que plegarse, aunque no estuviesen de acuerdo con su contenido. Por tanto, a su modo de ver, no existía ningún inconveniente para que las diferentes confesiones religiosas pudiesen poseer *“cementerios propios”*, contruidos *“a sus expensas”* y regulados según sus propias normas. No veían en ello una conculcación de ningún precepto constitucional, y si la Cámara interpretaba de modo diferente el artículo 27 de la Constitución sería porque no se trataba *“simplemente de un espíritu laico, sino de un espíritu de persecución, de vejación para los sentimientos católicos”*. Como era previsible, la Comisión no aceptó la enmienda, que fue derrotada por 90 votos frente a 11. Al tratarse de una votación ordinaria carecemos de datos sobre los votantes⁹⁷.

Ninguna otra enmienda fue presentada a este artículo, pero antes de proceder a su votación el sacerdote republicano independiente Jerónimo García Gallego⁹⁸ pidió la palabra para pronunciarse *“terminantemente en contra”* de él, considerándolo el más grave desde el punto de vista católico. Dedicó la mayor parte de su discurso a pasar revista a los principios en que podría basarse la prohibición de los cementerios confesionales, para rebatirlos uno a uno.

⁹⁵ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3229. Además del voto particular, los socialistas habían presentado una enmienda y otra los galleguistas.

⁹⁶ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3229.

⁹⁷ DS nº 100, 15/01/1932, pp. 3229-3230.

⁹⁸ DS nº 100, 15/01/1932, pp. 3231-3232.

No podía ser en razón *“del laicismo del Estado”*, porque *“de que el estado sea laico no se deduce que lo tengamos que ser todos”* y lo mismo que de él no se infería la prohibición de los *“templos católicos”*, tampoco la de *“los cementerios religiosos”*; ni en virtud del principio de separación de la Iglesia y el Estado, porque *“parece natural”* que también en los cementerios existiese esa separación *“teniéndolos propios y aparte una y otra sociedad, la religiosa y la civil”*, tampoco *“en nombre de la libertad”*, porque se negaba a los ciudadanos el derecho a escoger *“para su enterramiento un cementerio católico”* y se imponía a la Iglesia un régimen *“de esclavitud”*, al arrebatarle *“el derecho espiritual que tiene a custodiar los sagrados despojos de los que fueron sus hijos”*; ni *“en virtud del principio de igualdad de los ciudadanos”*, que si *“no impide el que en la vida haya diversas creencias religiosas”*, no podía impedir que las hubiese en la muerte; y *“mucho menos”* en nombre *“del amor fraterno”*, porque éste no impedía que *“en la vida haya diversidad de credos religiosos”* ni tras la muerte *“impedirá a la divina justicia separar eternamente a los unos de los otros”*; tampoco podía fundarse *“en la legislación extranjera”*, porque *“la Sociedad de Naciones ha garantizado expresamente a todas las minorías étnicas de las naciones el derecho sacrosanto e incuestionable a su religión y a sus cementerios”*⁹⁹; ni en *“la ley de las mayorías”*, porque las estadísticas demostraban que *“los que quieren ser enterrados en cementerio civil están en minoría”*; ni *“en nombre de la democracia”*, porque era *“una vejatoria opresión”*; ni en el *“de la Justicia”*, porque se trataba de *“una arbitrariedad”*; ni en el *“de la paz de los espíritus”*, porque significaba llevar la guerra *“a los sepulcros”*. En el artículo se conculcaba además el derecho de propiedad al instituir *“un régimen de administración civil”* sobre unos cementerios que eran *“de propiedad eclesiástica, de propiedad particular”* y al impedir que en un determinado plazo de tiempo los cementerios católicos existentes pudiesen ser utilizados por sus propietarios legales. En consecuencia, a juicio del canónigo de Burgo de Osma, no había *“ninguna razón de eficacia, ni siquiera de alguna verdadera solidez”* que apoyase el criterio defendido por la mayoría de la Cámara.

En resumen, la postura de García Gallego era de una clara y rotunda defensa de *“la existencia de cementerios privados, de los cementerios católicos”*, y del derecho de la Iglesia a decidir a quienes admitía en ellos, como un caso particular del derecho que tenía toda sociedad *“a admitir o a rechazar”* a quienes quieren ser miembros de ella. A pesar de su

⁹⁹ Esta fue la primera ocasión en que un diputado católico utilizó los derechos reconocidos a las minorías en el Derecho internacional como argumento en defensa de los intereses de la Iglesia. Posteriormente y en este mismo debate lo hará el líder nacionalista vasco Aguirre. En el informe que en noviembre de 1932 elaboraron el sacerdote Luis Carreras y el jurista Anguera de Sojo, con vistas al debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, aconsejarán a los diputados católicos basarse en este mismo argumento.

contundente oposición al artículo, la Cámara le escuchó con respeto y no sufrió ninguna interrupción, a diferencia de lo que había sucedido con las intervenciones de los sacerdotes agrarios. Quizás debido a que no argumentó basándose en el Derecho canónico, sino tomando como base principios jurídicos y a su afirmación de ser *“tan demócrata como el que más”*. En los medios católicos su discurso fue valorado muy positivamente. Incluso *El Debate*, a quien el sacerdote había criticado muy duramente, elogió su intervención¹⁰⁰.

El socialista Sapiña, en nombre de la Comisión, pidió la palabra para rebatir a García Gallego, pero no refutó ninguno de sus argumentos, limitándose a acusar a los sacerdotes de no respetar a los muertos y presionar a las familias de los no creyentes para que fuesen enterrados como católicos. Éste, en una nueva intervención, le reprochó que no hubiese refutado sus argumentos en el *“terreno doctrinal”*, limitándose a *“invocar algo sentimental, de orden laicista, que resbala, sin tocarlo, sobre todo lo que yo he dicho”*, y, sin negar las acusaciones de Sapiña, le replicó que primero habría que probarlas. El diputado socialista se justificó alegando que ya había contestado a argumentos similares en sesiones anteriores¹⁰¹, algo que, en realidad, no era cierto.

Tras esta breve polémica entre García Gallego y la Comisión, se procedió a la votación definitiva del artículo, que fue aprobado por 134 votos a favor y 21 en contra. Agrarios y vasconavarros se quedaron solos frente a la casi unánime aceptación del texto por parte de las minorías republicanas de todo signo, con la única excepción del diputado progresista Ayats y del sacerdote independiente García Gallego, que también votaron en contra. En el mismo sentido votaron el sacerdote vasconavarro Pildain y el agrario Santiago Guallar. Sin embargo, muchos diputados de la derecha republicana y la agrupación Al Servicio de la República se abstuvieron y también lo hicieron el sacerdote radical Basilio Álvarez y el deán de Granada Luis López-Dóriga¹⁰².

¹⁰⁰ *“Muy bien, señor García Gallego. Contra todas las iras de sus contradictores, su discurso de ayer fue macizo y quedó incontestado. No, no se puede imponer el artículo persecutorio de la secularización tiránica en nombre de ningún principio jurídico. Agotó usted todas las razones”*. *El Debate*, Madrid, 16/01/1932.

¹⁰¹ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3233.

¹⁰² DS nº 100, 15/01/1932, pp. 3233-3234.

Tras la aprobación de este artículo, agrarios y vasconavarros no cesaron en su intento de sustraer a los fieles católicos del cementerio municipal. Con este objetivo elaboraron dos enmiendas pidiendo la inclusión de sendos artículos adicionales. La primera de ellas, elaborada por los vasconavarros, proponía que se autorizase a las familias de los fallecidos a trasladar sus restos del cementerio municipal a otros lugares donde pudiesen ser conservados de acuerdo a sus creencias o deseo y con el debido respeto¹⁰³. El líder del Partido Nacionalista Vasco, Aguirre¹⁰⁴, fue el encargado de defenderla. Lo hizo utilizando como argumento los derechos de las minorías reconocidos en el Derecho internacional. Alegó Aguirre que la República se hallaba *“ligada a pactos con la Sociedad de Naciones”* y los artículos 7 y 65 de la Constitución estipulaban que el Estado español acataría e incorporaría a su legislación *“las normas universales del Derecho internacional”*. En consecuencia, no podía *“desentenderse de aquello que hoy día es en Europa algo corriente y general”*, como sucedía con *“el respeto absoluto a las minorías”*. Entendían que lo que proponían en su enmienda estaba *“en armonía con lo que hoy se practica en Europa”* y constituía una fórmula *“de transición”* entre la tesis *“laica”* aprobada por la Cámara y la de *“libertad”* de las minorías católicas, cuyo objetivo era hacer realidad lo que la Comisión había afirmado ser uno de los principios básicos del proyecto: facilitar que los familiares puedan ser enterrados juntos.

Los argumentos de Aguirre no convencieron a la Comisión, que interpretó la enmienda como un medio para alargar innecesariamente el debate y, por boca del diputado radical Martínez Moya, reprochó a los diputados católicos que invocasen con tanta frecuencia en la Cámara la libertad, cuando tenían *“como dogma el negarla constantemente a los demás”*. La enmienda de los vasconavarros fue finalmente desechada en votación ordinaria, pidiendo que constase su voto a favor los mismos diputados que votaron contra el artículo 4 y, por tanto, los sacerdotes agrarios Guallar, Gómez Rojí, Lauro Fernández y Molina Nieto, y el del republicano independiente García Gallego¹⁰⁵.

La derrota no desanimó a las minorías católicas que presentaron otra enmienda proponiendo un artículo adicional donde se autorizase el mantenimiento de los cementerios

¹⁰³ DS nº 95, 6/01/1932, Apéndice 6.

¹⁰⁴ DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3275-3279.

¹⁰⁵ DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3278-3279.

católicos mientras subsistiesen los de otras confesiones religiosas¹⁰⁶. Aunque la Comisión, por medio del socialista Sapiña, manifestó que no pensaban admitirla por considerar que carecía de sentido, puesto que tras la aprobación de la ley todos los cementerios confesionales debían desaparecer, el canónigo Pildain, como primer firmante, insistió en defenderla. Alegó que una cosa era lo que estipulase la ley y otra muy distinta su aplicación, porque el Gobierno se encontraría con obstáculos para clausurar los cementerios no católicos, como los protestantes donde se enterraban los ciudadanos británicos o los musulmanes y judíos del protectorado de Marruecos. De ahí su enmienda, a fin *“de que los pobres católicos vean que no son una excepción”*. Pero la breve y mesurada intervención del canónigo vasco no convenció a la Cámara y su propuesta fue desechada en votación ordinaria. Pidieron que constase su voto favorable a esta enmienda los mismos diputados de las minorías católicas que lo habían solicitado en las votaciones anteriores, entre ellos los sacerdotes agrarios Guallar, Gómez Rojí, Lauro Fernández y Molina Nieto, así como el del republicano independiente García Gallego¹⁰⁷.

3.3 La prohibición de los enterramientos en templos y conventos

El artículo 3 tenía una importancia más secundaria y no existía desacuerdo entre las minorías republicanas sobre su contenido, por lo que no suscitó un gran debate, a pesar de que las minorías católicas presentaron más enmiendas a él que a los artículos anteriores. Contenía la prohibición de realizar inhumaciones *“en los templos o en sus criptas ni en las casas religiosas o en locales anejos a unos y otras”*¹⁰⁸. A petición de los diputados gallegos, la Comisión excluyó de esa prohibición los cementerios parroquiales anejos a los templos que hubiesen sido incautados por los municipios, de forma que fue retirada la única enmienda presentada al texto por una minoría republicana¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *“Podrán seguir subsistiendo cementerios confesionales católicos en los territorios de la República española, mientras subsistan en ellos cementerios de otras confesiones religiosas, sean protestantes, mahometanos, judíos, o de cualquier otra religión”*. DS nº 100, 15/01/1932, Apéndice 1.

¹⁰⁷ DS nº 101, 19/01/1932, p. 3279.

¹⁰⁸ DS nº 86, 4/12/1931, Apéndice 3.

¹⁰⁹ DS nº 100, 15/01/1932, pp. 3191-3192.

Agrarios y vasconavarros, en cambio, presentaron conjuntamente tres enmiendas al texto. La primera pretendía que fuesen autorizadas las inhumaciones en los lugares a que se refería el artículo con el único requisito de tener *“información favorable de la autoridad sanitaria correspondiente”*¹¹⁰. El diputado agrario Casanueva, encargado de defenderla, se situó en un plano de confrontación, al comenzar su discurso acusando a la presidencia de la Cámara de conculcar el artículo 44 del reglamento por no hacerles llegar las enmiendas y votos particulares impresos; y afirmar que el artículo 26 de la Constitución les había sido *“impuesto”*. Esta última afirmación motivó la réplica del ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz, quien manifestó que no había existido ninguna imposición puesto que había sido votado por las Cortes. Por lo que se refiere a la enmienda, Casanueva afirmó que las minorías católicas consideraban que los cementerios a los que se aludía en el artículo 3 eran privados, ya que la Iglesia era considerada una *“Corporación de derecho privado”*, y, por tanto, deberían estar sujetas a las normas del artículo 2. Es decir, que no podían prohibirse las inhumaciones de forma inmediata, sino que debían respetarse los derechos de quienes habían adquirido ya la sepultura en ellos. No fue aceptada por la Comisión y tampoco superó la votación, siendo desechada por 85 votos frente a 19. Como la votación fue ordinaria no es posible establecer quienes fueron los votantes¹¹¹.

La segunda enmienda, con un objetivo similar a la anterior, pretendía sustituir la prohibición de nuevas inhumaciones por la no concesión de *“nuevas autorizaciones de inhumación”*¹¹². Fue suscrita por el sacerdote agrario Ricardo Gómez Rojí y estaba encabezada por el vasconavarro Leizaola, que fue el encargado de defenderla. Afirmó que el objetivo de su enmienda era *“crear una situación transitoria”* en beneficio de las familias que ya tenían un derecho de propiedad reconocido sobre el enterramiento en las criptas de las iglesias, que ellos consideraban como un cementerio privado. Entendía que su propuesta estaba en consonancia con el respeto de los cementerios familiares que se contemplaba en el artículo 1 y con el argumento básico esgrimido por los defensores de la secularización de los cementerios de no separar a los miembros de una familia que deseen ser enterrados juntos. Además se trataba de enterramientos que habían recibido autorización del Estado, algunos incluso del propio Gobierno de la República, y que habían generado a sus propietarios gastos de

¹¹⁰ DS nº 95, 7/01/1932, Apéndice 2.

¹¹¹ DS nº 100, 15/01/1932, pp. 3235-3236.

¹¹² DS nº 92, 12/01/1932, Apéndice 7.

acondicionamiento, motivo por el cual debía ser respetado su legítimo derecho de propiedad¹¹³.

El radical-socialista Gomáriz y el galleguista Pita Romero, rebatieron los argumentos de Leizaola como portavoces de la Comisión. Ésta entendía que la enmienda no podía ser aceptada porque iba contra el espíritu del proyecto, ya que los lugares de enterramiento a que aludía el artículo no podían ser considerados cementerios privados por su carácter confesional; ni tampoco cementerios familiares, porque no se trataba de lugares dedicados exclusivamente a la inhumación¹¹⁴.

Tampoco superó la votación, que arrojó un saldo de 19 votos a favor de la enmienda y 93 en contra. De nuevo se trató de una votación ordinaria, por lo que no aparece en el Diario de Sesiones la relación de los votantes¹¹⁵.

La tercera y última enmienda de las minorías católicas tenía la misma finalidad que las anteriores, pero en este caso se limitaba a proponer que se añadiese al texto del dictamen la coletilla *“se respetarán los derechos adquiridos”*¹¹⁶. El diputado agrario Madariaga, que se encargó de su defensa, reconoció que la enmienda tenía el mismo objetivo que la de Leizaola de respetar el derecho de propiedad de quienes tenían autorización para ser inhumados en los lugares a que aludía el artículo con anterioridad a la entrada en vigor de la ley. Al negarse la Comisión a aceptar la enmienda, por las mismas razones que había rechazado las anteriores, Madariaga presentó dicha negativa como la demostración de que la ley no respondía a la voluntad de la mayoría de respetar los sentimientos de quienes querían ser enterrados juntos, sino únicamente al sectarismo¹¹⁷.

Estas palabras de Madariaga propiciaron el enfrentamiento de Balbontín con el radical-socialista Gomáriz. El primero rompió una lanza a favor de la enmienda de los diputados católicos e hizo responsable a la Comisión de la controversia que se había generado. Él propugnaba *“un proyecto de laicismo, radical, claro y rotundo”* que estableciese el dominio

¹¹³ DS nº 100, 15/01/1932, pp. 3236-3238.

¹¹⁴ DS nº 100, 15/01/1932, pp. 3237-3239.

¹¹⁵ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3239.

¹¹⁶ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3239.

¹¹⁷ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3239.

absoluto del Estado sobre *“todo lo que no sea la esfera de las conciencias”*, en el que el argumento sentimental de no separar a las familias tenía un carácter secundario y los cementerios privados no tenían cabida. Pero, puesto que la Comisión había aceptado su mantenimiento y presentado la no separación de las familias como uno de los pilares básicos de la secularización de los cementerios, se cometería *“una injusticia”* si no se respetase también en este caso. En consecuencia, proponía que se equiparasen los lugares de enterramiento aludidos en el artículo a los cementerios privados y se hiciese una lista con los nombres de quienes tenían derecho adquirido a ser enterrados en ellos y de sus familiares¹¹⁸. Gomáriz le replicó que su postura ante esta cuestión resultaba *“un tanto absurda”* teniendo en cuenta *“la intransigencia”* de que había hecho gala a lo largo del debate; y a Madariaga le respondió que no había nada de sectarismo en la negativa de la Comisión a aceptar su enmienda, sino únicamente el propósito de adaptar la ley a la Constitución y al carácter laico del Estado¹¹⁹. El diputado agrario decidió finalmente retirar su enmienda sin someterla a votación, no porque los argumentos de Gomáriz le hubiesen convencido, sino para evitar *“que se dé el espectáculo de que se pueda, por una abrumadora mayoría, cometer un acto de sectarismo tal”*¹²⁰.

A continuación, el diputado Leizaola pidió la palabra para explicar las razones por las que votaría en contra del artículo, aunque en realidad hizo una impugnación del conjunto de la ley. Se mostró convencido de que la Comisión había *“falseado el sentido del precepto constitucional”*, que era amparar *“los derechos de los individuos”* no reconociendo otra jurisdicción sobre los cementerios que la de el Estado, pero no negar *“los derechos de los ciudadanos”* a elegir la forma de enterramiento¹²¹.

Acto seguido se procedió a votar el artículo, que fue aprobado por 95 votos frente a 12. Agrarios y vasconavarros votaron en contra; la derecha republicana y la agrupación Al Servicio de la República se abstuvieron; y el resto de las minorías votaron a favor. Ningún sacerdote participó en la votación, lo que resulta llamativo en el caso de Santiago Guallar, quien sabemos

¹¹⁸ DS nº 100, 15/01/1932, pp. 3239-3240.

¹¹⁹ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3240.

¹²⁰ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3241.

¹²¹ DS nº 100, 15/01/1932, p. 3241.

que se encontraba en la sala inmediatamente antes de la votación, ya que solicitó intervenir en contra del artículo pero no le fue concedido¹²².

3.4 La decisión sobre el carácter del enterramiento

El artículo 4 y último estipulaba a quién correspondía la decisión sobre el carácter del enterramiento. Este artículo era, junto al primero, el que tenía más trascendencia para los intereses de la Iglesia; y también en el que más discrepancias existían entre las minorías republicanas. El proyecto establecía que en el caso de los menores serían los padres o tutores quienes decidirían la forma del enterramiento; y en el de los adultos vendría determinado por *“la voluntad expresa del difunto”* o, en ausencia de ésta, por la decisión de sus familiares¹²³. La Comisión no modificó el texto debido a que existían discrepancias en su seno sobre si, en el caso de no existir una manifestación expresa del difunto, debía dejarse la decisión en manos de sus familiares o imponer el entierro laico¹²⁴.

Los federales¹²⁵, los galleguistas y parte de los radicales se manifestaron a favor del texto del proyecto, es decir, de que se dejase la decisión sobre el tipo de enterramiento a los familiares del difunto; pero los socialista, los radical-socialistas, la Esquerra y la mayor parte de los radicales eran de la opinión de que si no existía una manifestación expresa del fallecido sobre el tipo de enterramiento que deseaba, éste debería ser laico. Socialistas y radical-socialistas presentaron un voto particular que recogía esta última tesis. En él se proponía que el enterramiento de los adultos fuese laico salvo que el fallecido hubiese dispuesto lo contrario *“expresamente y de modo auténtico”*¹²⁶, es decir, mediante testamento; en el caso de los menores de edad se respetaba la redacción del dictamen. En su defensa, el radical-socialista

¹²² DS nº 100, 15/01/1932, pp. 3241-3242.

¹²³ DS nº 86, 4/12/1931, Apéndice 3.

¹²⁴ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3161-3162.

¹²⁵ DS nº 98, 13/01/1932, pp. 3150-3151.

¹²⁶ *“El enterramiento no tendrá carácter religioso alguno para los que falleciesen en edad de testar, a no ser que lo dispusieran expresamente y de modo auténtico; para los que fallezcan antes de dicha edad, la familia dispondrá el carácter del enterramiento”*. DS nº 91, 17/12/1931, Apéndice 5. Antes de defender el voto ante la Cámara, el término edad de testar fue sustituido por la edad concreta de 20 años.

Gomáriz¹²⁷ argumentó que, puesto que el Estado era laico, era lógico imprimir también ese carácter a los enterramientos. Además, *“en nombre de la tolerancia”*, cuando no existía constancia fehaciente del tipo de enterramiento que deseaba el fallecido, no podía imponérsele uno de carácter religioso. El voto particular, por tanto, no podía ser visto por las minorías católicas como fruto de *“ninguna pasión secularizadora, ni idea sectaria”*.

El radical Salazar Alonso¹²⁸ anunció que los representantes de la minoría radical en la Comisión, respondiendo *“a un convencimiento liberal profundo de respeto a todas las ideas y a la voluntad en estos trances últimos”* apoyarían el texto del dictamen, que consideraban más *“prudente”* por dos motivos: por un lado, porque consideraban que dejando la decisión en manos de los familiares había más posibilidades de que fuese respetada la decisión del difunto; y por otro, porque en España no había costumbre de hacer testamento y existía *“cierto temor a ocuparse de las cosas de la muerte”*, de modo que una redacción como la del voto particular produciría *“mucha duda y mucho temor”*. Sin embargo, el jefe de la minoría, Guerra del Río¹²⁹, intervino a continuación para anunciar que los radicales apoyarían el voto particular, aunque afirmó que esto no significaba una desautorización de Salazar Alonso, ya que habían dejado libertad de voto a sus diputados en este tema. La razón por la que se sumaban a la nueva redacción propuesta por socialistas y radical-socialistas era *“evitar el fraude piadoso tantas veces repetido en España”*, es decir, que los familiares decidieran enterrar como católico a quien había demostrado no serlo en vida. Entendían que, una vez establecida *“la neutralidad de los cementerios”*, lo único *“que podían exigir los católicos españoles”* era que se respetase *“su derecho a ser enterrados católicamente”* si lo eran manifiestamente. Y esto, a su modo de ver, quedaba garantizado con el voto particular. La intervención de Guerra del Río fue interrumpida en numerosas ocasiones por las protestas de los diputados agrarios y vasconavarros, especialmente por los sacerdotes Guallar y Gómez Rojí, quienes manifestaron su discrepancia con la afirmación del jefe de la minoría agraria de que el voto particular respetaba los derechos de los católicos. El diputado vasconavarro Oreja Elósegui¹³⁰, por su parte, tomó la palabra para acusar al jefe de la minoría radical de defender en la Cámara posiciones totalmente diferentes de las que sostenían en los mítines públicos.

¹²⁷ DS nº 101, 19/01/1932, p. 3260.

¹²⁸ DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3260-3261

¹²⁹ DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3261-3262.

¹³⁰ DS nº 101, 19/01/1932, p. 3267.

El sacerdote y diputado radical Basilio Álvarez manifestó su discrepancia con Guerra del Río. Durante el fin de semana anterior a la sesión parlamentaria que nos ocupa, el sacerdote gallego había aludido a la Ley de Secularización de Cementerios en un mitin que tuvo lugar en Segovia, dando a entender que la consideraba de una importancia secundaria y que el Gobierno tenía asuntos más importantes de los que ocuparse¹³¹, planteamiento que no compartía ningún sector de su partido y que se acercaba más a las tesis defendidas por las minorías católicas. Guerra del Río, sabiendo seguramente que Basilio Álvarez tenía pensado tomar la palabra en la Cámara, había advertido ya durante su intervención que el sacerdote *“siempre queda a salvo de la disciplina”* en estas cuestiones.

El antiguo agitador agrario comenzó su discurso¹³² afirmando sentir *“perplejidad”* por el rumbo que había tomado el debate y atacó con dureza el voto particular que su partido apoyaba con el florido lenguaje que acostumbraba a utilizar:

“Desde luego, el voto particular presentado por los señores Gomáriz y Vargas se estrella contra la libertad. Su reaccionarismo salta a la vista, porque se planta veloz ante el filo de este dilema: o existe para vosotros la economía de ultratumba o no existe. Si existe, debéis aplaudir todas las sacudidas espirituales de las que están tan impregnadas las ceremonias con que la Religión se manifiesta. Y si no existe para vosotros nada más allá de la tumba ¿qué importancia pueden tener los homenajes póstumos?”

La fortaleza del sentimiento católico en la sociedad española estaba para Basilio Álvarez fuera de toda duda. Las estadísticas¹³³ sobre enterramientos lo demostraban, no sólo con anterioridad al advenimiento de la República, en que frente a 346.970 entierros en cementerios católicos sólo se produjeron 2.343 en los cementerios civiles; sino también *“en estos últimos seis meses”* de *“efervescencia sectaria y constitucional”*, en que habían recibido sepultura católica 7.859 fallecidos y civil sólo 134. A la vista de estos datos la fórmula propuesta en el voto particular era, en opinión del sacerdote gallego, evidentemente sectaria. Dada la

¹³¹ *“A juzgar por la obra legislativa que tiene ahora sus manos las Cortes, debemos estar muy bien. Una semana pensando cómo podemos enterrar a los muertos, hace creer que los vivos no merecen preocupación alguna”*. ÁLVAREZ, B. *Dos años de agitación política...*, p. 73.

¹³² DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3265-3266.

¹³³ Según *El Adelantado de Segovia* (15/01/1932) los datos aportados por Basilio Álvarez sobre los enterramientos civiles y religiosos realizados tras la instauración de la República le habían sido aportados a Gil Robles por el conde de Romanones unos días antes en el Congreso.

extensión del sentimiento católico lo que habría que legislar era lo contrario de lo que proponía el voto particular: que *“cuando el ciudadano no deja formulado expresamente su deseo de ser enterrado por lo civil, ha de suponerse precisamente su catolicismo ante la muerte”*. Sin embargo, a diferencia de otros sacerdotes y de lo que la Iglesia defendía, rechazaba que el bautismo *“determine, por la edad del que recibe el sacramento, la voluntad del bautizado”* y reconocía el derecho de los padres a decidir sobre el tipo de enterramiento de sus hijos a cualquier edad. Pero no queda claro si, en ausencia de los padres, reconocía también a otro tipo de familiares -esposas, hijos...- ese mismo derecho. Lo que sí dejó bien claro era que votaría en contra del voto particular de socialistas y radical-socialistas por considerar que *“no va sólo contra la conciencia religiosa, sino contra el mismo sentido común”*. Pese a la dureza de algunas de sus afirmaciones y a su ostensible alejamiento de las tesis defendidas por la mayoría y por su propio partido, el discurso de Basilio Álvarez fue escuchado con respeto.

El radical-socialista Gomáriz¹³⁴ intervino de nuevo para rebatir los argumentos del sacerdote radical *“que más bien parecían excomuniones”*, ya que el enterramiento *“neutral”* en un cementerio municipal podría considerarse antirreligioso desde el punto de vista canónico, pero no desde el punto de vista del Derecho civil y constitucional. Y le reprochó que hubiese defendido una tesis que era adecuada para un *“canonista”*, pero no en boca de un *“Diputado de la Nación y después de haber votado la Constitución en que se asienta el principio del laicismo y se establece la secularización de cementerios”*. Por lo que respecta a los datos estadísticos esgrimidos por Basilio Álvarez, los reputó como *“falsos”* y defendió que la sociedad española era *“religiosamente indiferente”* y sólo una minoría de ciudadanos era realmente creyente.

El diputado galleguista Pita Romero¹³⁵ manifestó su oposición tanto al voto particular como al texto del dictamen, porque, dado que la ley trataba *“de secularización de lugares y no de secularización de formas litúrgicas”*, el artículo, en su opinión, debería ser suprimido. En cuanto al voto particular, olvidaba que no sólo la edad era un impedimento para testar, sino también la locura o la demencia; y que, aun pudiendo hacerlo, redactar un testamento resultaba caro, imposible para los analfabetos, que en España eran muchos, y no solía modificarse para variar únicamente una cláusula, por lo que podía estar redactado mucho

¹³⁴ DS nº 101, 19/01/1932, p. 3266.

¹³⁵ DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3262-3264.

tiempo antes de la muerte y no responder a las creencias del fallecido si éstas habían variado. Además ponía en duda que el Estado tuviese atribuciones para suprimir el derecho de los familiares a decidir la forma de enterramiento, ya que, según los códigos civil y penal, “*el cadáver es propiedad exclusiva*” de la familia. Aunque reconocía que dejar la decisión en manos de ésta podía tener inconvenientes como los señalados por Guerra del Río, al igual que Salazar Alonso, pensaba que era el mejor modo de garantizar que el difunto sería enterrado de acuerdo a su voluntad.

Sometido a votación¹³⁶, el voto particular de los socialistas y radical-socialistas fue aprobado por 143 votos frente a 23. El elevado número de participantes, en relación con las votaciones anteriores, pone en evidencia la importancia que este artículo tenía, tanto para las derechas como para las izquierdas; y el análisis de los votantes las discrepancias en el seno de las minorías republicanas ante esta cuestión. Las únicas minorías que apoyaron sin fisuras el voto particular fueron la socialista, radical-socialista, Esquerra y la radical, en este último caso con la disensión del presidente de la Comisión, Salazar Alonso, y el sacerdote Basilio Álvarez que votaron en contra. La mayoría de los diputados de Acción Republicana se abstuvieron, y de los que votaron, unos lo hicieron a favor y otros en contra del voto particular. Los republicanos de derechas también optaron en general por la abstención, aunque algunos de sus diputados votaron en contra. Los galleguistas se dividieron entre el apoyo y el rechazo del voto particular. En cuanto a las minorías católicas, sus diputados votaron en bloque contra el voto particular, incluidos los sacerdotes Pildain, Lauro Fernández, Gómez Rojí y Guallar, secundados por el canónigo de Burgo de Osma Jerónimo García Gallego.

Tras la retirada de un voto particular de Pita Romero y una enmienda de los socialistas¹³⁷, las minorías católicas se convertirán en protagonistas del debate. Todas las enmiendas de estas minorías fueron presentadas en el último momento, de lo que se podría deducir que hubiesen estado dispuestas a aceptar el texto del primitivo dictamen, pero no el que había resultado de la aprobación del voto particular de socialistas y radical-socialistas. El sacerdote agrario

¹³⁶ DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3268-3269.

¹³⁷ El voto particular de Pita Romero proponía que fuesen los padres o tutores quienes determinasen la forma de enterramiento de los incapacitados para testar, lo que fue incluido en el texto del artículo (DS nº 101, 19/01/1932, p. 3269); y la enmienda de los socialistas que, en caso de no existir manifestación expresa del difunto, la familia decidiese el tipo de enterramiento “*teniendo en cuenta los antecedentes ideológicos o espirituales del fallecido*”. DS nº 98, 13/01/1932, Apéndice 2 y DS nº 101, 19/01/1932, p. 3269.

Santiago Guallar¹³⁸ ya había adelantado durante el debate sobre la totalidad cual era la posición de la Iglesia sobre a quien correspondía determinar el tipo de enterramiento de los fallecidos: *“deben ser enterrados en tierra sagrada todos los cristianos que, a juicio de la Iglesia, vivan dentro de su Comunión”*. Es decir, que se negaba toda capacidad decisoria de la familia sobre el destino de los bautizados, cualquiera que fuese su edad, porque *“superior al derecho de los padres es el derecho de la Iglesia”*. Esta misma tesis inspiró la enmienda de su compañero de minoría el canónigo Ricardo Gómez Rojí, suscrita por Guallar y por el sacerdote santanderino Lauro Fernández, así como por otros diputados agrarios y vasconavarros. En ella se planteaba que en el caso de los católicos cualquier *“acto confesional”*, incluido el bautismo, debía ser considerado *“demostración de la voluntad positiva y eficaz”* de ser enterrado según el rito católico, salvo que el fallecido hubiese manifestado *“expresamente”* lo contrario¹³⁹.

El día antes de la presentación de esta enmienda, Gómez Rojí había puesto de manifiesto en un mitin su insensibilidad ante los conflictos que en el pasado se habían generado entorno a los enterramientos, al afirmar que las Cortes estaban *“perdiendo lastimosamente el tiempo con estas cosas de los cementerios, las cuales no ofrecen ningún problema”*¹⁴⁰. En la Cámara, inició su intervención¹⁴¹ en defensa de la enmienda acusando a los diputados de la mayoría de *“atropellar”* en el dictamen *“el derecho de los católicos”* y anunciando *“la voluntad decidida”* de la minoría agraria de *“defender las prerrogativas que competen a la Iglesia”*. La Cámara había puesto de manifiesto su intención de *“perseguir a todos los católicos hasta el último reducto en que pueden refugiarse”* con la prohibición de los cementerios privados, suprimiendo así toda posibilidad de que los católicos pudiesen conservar un lugar de enterramiento acorde a sus creencias, en lugar de hacer *“una interpretación jurídica benévola”*, ampliando el *“significado de familia a favor de los católicos”*. Por lo que respecta a su enmienda, defendió que *“el derecho a ser enterrado según la vida que uno llevó es de derecho natural”* y, como en el catolicismo *“desde el bautismo hasta el último acto del alma del creyente, todo está unido en la religiosidad”*, lo único *“ajustado a la razón”* era que, salvo

¹³⁸ DS nº 98, 13/01/1932, p. 3155.

¹³⁹ *“Entendiendo que entre los católicos todo acto confesional, desde el bautismo hasta la misma costumbre de compartir los rezos domésticos, significa y entraña el deseo de vivir y morir en el seno de la Iglesia, ha de tenerse cualquier acto religioso ejercitado en vida y no contrariado expresamente después como demostración de la voluntad positiva y eficaz de ser enterrado conforme a las disposiciones rituales de la misma Iglesia”*. DS nº 101, 19/01/1932, p. 3269.

¹⁴⁰ *Diario Montañés*, Santander, 19/01/1932.

¹⁴¹ DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3269-3271.

apostasía expresa, se diese por supuesta la voluntad de los bautizados de ser enterrados como católicos. Su insistencia en explicar a la Cámara la vinculación entre bautismo y muerte en la doctrina católica, fue recibida por los diputados con rumores tan intensos que apenas dejaban oír las palabras del sacerdote; y el conjunto de su discurso estuvo jalonado de interrupciones y protestas.

El socialista Moreno Mateo¹⁴², como portavoz de la Comisión, acusó a las minorías católicas de obstruir el debate y, frente a las acusaciones de sectarismo vertidas por Gómez Rojí, afirmó que el dictamen respondía a *“las más amplias normas de libertad”*. Por lo demás, calificó de *“inexplicable”* que se pretendiese presentar un acto realizado en *“un recién nacido”* como *“manifiesta intención de ser católico”*.

Sometida a votación¹⁴³, la enmienda fue derrotada por 123 votos en contra y sólo 25 a favor. Las minorías gubernamentales, los radicales, Esquerra y algunos diputados de Al Servicio de la República votaron en contra; los republicanos de derechas y los galleguistas se abstuvieron. Agrarios y vasconavarros votaron a favor, con el único apoyo externo del diputado gallego Blanco Rajoy y el sacerdote independiente Jerónimo García Gallego. Otros sacerdotes que se manifestaron a favor de la enmienda fueron: el vasconavarro Pildain y los agrarios Lauro Fernández, Gómez Rojí y Ramón Molina Nieto. López-Dóriga continuó ausente de las votaciones. Basilio Álvarez, de quien se puede constatar que ese día estaba en la Cámara, optó por la abstención, probablemente porque, como había manifestado durante su intervención, no compartía la tesis de que el bautismo por sí solo pudiese ser considerado manifestación suficiente de la voluntad de ser enterrado como católico.

La siguiente enmienda, presentada conjuntamente por agrarios y vasconavarros y suscrita por el sacerdote Ricardo Gómez Rojí, reproducía el espíritu del primitivo dictamen de dejar en manos de la familia la decisión sobre el carácter del entierro, en el caso de que no hubiese manifestación expresa del difunto, si bien estableciendo con mayor detalle a que familiares correspondía y en que orden¹⁴⁴. El empeño de los firmantes en mantener una

¹⁴² DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3270-3271.

¹⁴³ DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3271-3272.

¹⁴⁴ *“Decidirán el carácter del enterramiento cuando no sea conocida la voluntad del difunto el cónyuge viudo, el heredero instituido a falta de éste y por falta de ambos los parientes más próximos del finado, sin distinción de sexos y con preferencia, en caso de discordia, para el de mayor edad”*. DS nº 101, 19/01/1932, p. 3272

enmienda que representaba la vuelta a un texto que acababa de ser rechazado por la Cámara fue interpretado por la izquierda parlamentaria como demostración de la voluntad obstruccionista de las minorías católicas. El diputado agrario Casanueva¹⁴⁵, que fue el encargado de defenderla, negó rotundamente la acusación de obstrucción y justificó la enmienda por dos razones: en primer lugar, porque existía un defecto de forma, ya que se decía que en el caso de los menores de veinte años sería la familia quien decidiría sobre la forma de enterramiento, cuando se podía hacer testamento desde los catorce años, de forma que podía darse el caso de que en ese lapso de tiempo el sujeto hubiese testado y sin embargo tuviese preferencia la decisión de la familia; en segundo lugar, porque no consideraban “justo” que se exigiese una manifestación “auténtica o expresa” cuando “el 90 por cien de los españoles muere sin testar” y en el caso de testamento ológrafo se tardarían quince días en conocer la voluntad del fallecido. Propuso como alternativa que fuese el juez municipal quien determinase “la voluntad del finado con los datos que él haya dejado” y en caso de que no existiesen datos suficientes que decidiese la familia del fallecido.

En este caso la Comisión aceptó modificar el texto para corregir el defecto que Casanueva había señalado en relación con los menores de entre catorce y veinte años para que lo dispuesto en el testamento tuviese prioridad sobre la decisión de la familia; pero no su segunda propuesta, que era la que en realidad respondía al contenido de la enmienda. Pese a ello, renunció a exigir que fuese sometida a votación¹⁴⁶.

Tras aclarar la Comisión las dudas de algunos diputados y proceder a la lectura del texto definitivo del artículo 4, fue aprobado mediante votación ordinaria, sin que conste el número de diputados que votó en un sentido u otro. Sólo aparece en el Diario de Sesiones el nombre de aquellos diputados que pidieron que constase su voto en contra, todos ellos de las minorías agraria y vasconavarra. Entre ellos estaban los de los sacerdotes agrarios Guallar, Gómez Rojí, Lauro Fernández y Molina Nieto, así como el republicano independiente García Gallego. Ni Pildain ni Basilio Álvarez, que también se encontraban en la Sala, aparecen en la lista¹⁴⁷.

¹⁴⁵ DS nº 101, 19/01/1932, pp. 3273-3274.

¹⁴⁶ DS nº 101, 19/01/1932, p. 3274.

¹⁴⁷ DS nº 101, 19/01/1932, p. 3275.

La prensa siguió con atención el debate, poniendo de relieve la intolerancia de los contrarios y deshaciéndose en elogios de los afines. Así, el diario conservador *El Adelantado de Segovia*¹⁴⁸ afirmó que los diputados católicos “*combatieron acertadamente en defensa de las creencias católicas y de los derechos de la Iglesia*”; mientras que los republicanos “*lanzaron sobre el hemicycle las frases del más pésimo gusto*” y “*se ufanaban de su rabiosa enemistad con la Iglesia*”, pronunciando discursos “*de subidos tonos de irrespetuosa befa contra los sentimientos católicos*”. *El Debate*¹⁴⁹, órgano oficioso de la jerarquía eclesiástica, ratificó que los representantes de las minorías católicas habían expuesto “*con dignidad*” todo tipo de argumentos, pero “*en vano*”, porque los parlamentarios republicanos “*o no escuchaban, o no querían escuchar o se oponían porque sí*”.

La prensa republicana, por su parte, hizo una interpretación completamente distinta del debate. Y los sacerdotes agrarios que habían intervenido en él se convirtieron en destinatarios de las críticas más aceradas. Así, *El Liberal*¹⁵⁰ calificó de “*enormidad*” la intransigencia que habían demostrado ante el cementerio común; y *La Libertad*¹⁵¹ lo consideró un desvarío que ponía en evidencia “*un fanatismo ciego*”. Luis Sirval, por su parte, acusó a los sacerdotes diputados de hablar “*de los cadáveres como si se tratara de una mercancía*” y de querer, “*con franciscana misericordia*”, llevar la guerra religiosa “*más allá de la muerte*”¹⁵²; y Pedro Massa de no resignarse a perder “*la hegemonía*” sobre los muertos después de haberla perdido sobre los vivos¹⁵³. Planteando el problema desde otra perspectiva, el pastor protestante Adolfo Araujo¹⁵⁴ se lamentó de que “*los líderes del catolicismo español*” hubiesen dejado pasar la oportunidad que les ofrecía el debate de “*demostrar que el espíritu católico tiene solución para un problema nacional*”; y se preguntaba por qué no se habían elevado en la Cámara las voces

¹⁴⁸ *El Adelantado de Segovia*, 14/01/1932.

¹⁴⁹ *El Debate*, Madrid, 16/01/1932.

¹⁵⁰ *El Liberal*, Madrid, 15/01/1932.

¹⁵¹ *La Libertad*, Madrid, 16/01/1932.

¹⁵² *La Libertad*, Madrid, 14 y 15/01/1932.

¹⁵³ *El Liberal*, Madrid, 20/01/1932.

¹⁵⁴ Adolfo Araujo García (1878-1956), pastor de la Iglesia Española Reformada Episcopal y gerente de la Sociedad Bíblica Española. Era colaborador habitual de *La Libertad* para los temas religiosos. *Faro de Vigo*, 22/03/2009.

de “*un García Gallego y, sobre todo, un López-Dóriga*” para manifestar abiertamente que no se oponían a ser enterrados junto a quienes morían fuera de la Iglesia¹⁵⁵.

Fueron pocos los medios que analizaron los debates con cierta objetividad, como el diario republicano *Luz*¹⁵⁶, que en su editorial del día 14 se lamentó de que la primera sesión hubiese sido copada “*exclusivamente por las jaurías de la extrema izquierda y de la extrema derecha*”, manteniéndose al margen aquellos diputados que llevaban décadas defendiendo la secularización de los cementerios desde posiciones liberales y hubiesen podido “*eleva el debate y situarlo en el debido plan de religiosidad*”. El contenido del proyecto “*era el más adecuado para que laicos y sacerdotes elevaran el tono*”, pero pronosticaba que, “*por abandono de unos y chabacanería de otros*”, la ley saldría de la Cámara “*menoscabada por la manera de tratarla, con el rastro de todas las irreverencias y cerrilismos*”. Ningún ejercicio de autocritica o análisis ponderado del debate hemos encontrado en cambio en los órganos de prensa católicos.

Al igual que el diario *Luz*, Jiménez Lozano¹⁵⁷ considera que “*el tono y el valor de los argumentos*” esgrimidos por ambas partes durante el debate “*no rebasaron en ningún momento el nivel de las discusiones de aldea*”. Los sacerdotes no constituyeron una excepción.

Para algunos de los que participaron en su elaboración, como el socialista Vidarte¹⁵⁸, la ley suponía sólo un “*un pequeño «trágala»*” para la Iglesia, la cual podría haberse acomodado perfectamente a la nueva situación “*sin más que observar la práctica de los países liberales*”. El periodista y diputado de Acción Republicana Roberto Castrovido¹⁵⁹, por su parte, la definía

¹⁵⁵ “La piqueta cristiana”, en *La Libertad*, Madrid, 19/01/1932.

¹⁵⁶ *Luz*, Madrid, 14/01/1932.

¹⁵⁷ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p.259.

¹⁵⁸ VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, p. 336.

¹⁵⁹ Roberto Castrovido Sanz (1864-1940), periodista y político republicano. En la primera década del siglo XX fue director de *El País*. Inició su carrera política en el Partido Republicano Federal. Posteriormente participó en la redacción del Manifiesto de Alianza Republicana y se integró en la coalición republicano-socialista. Concurrió a las elecciones de junio de 1931 en las listas de la conjunción, con la significación de republicano independiente. Después se integró en Acción Republicana.

como una ley *“idealista, tolerante y sentimental”* que acabaría *“con impías persecuciones y odios sectarios al borde de la tumba”*¹⁶⁰.

Los medios de comunicación republicanos se mostraron igualmente satisfechos por el texto aprobado, pero no sólo porque daría solución a los conflictos que se habían venido produciendo en torno a los enterramientos, sino también porque desbancaba a los católicos de su posición privilegiada, situándolos en un plano en el que se les podría hacer pagar por las vejaciones y humillaciones que la Iglesia había infligido a los fieles de otras confesiones religiosas y a los no creyentes durante tan largo tiempo. Así, el diario madrileño *La Libertad*¹⁶¹ afirmaba que la Ley de Secularización de Cementerios representaba la incorporación de nuestro país *“al derecho de gentes universalmente aceptado y observado en esta materia”* y negaba a los católicos el derecho a protestar contra sus preceptos con el argumento de que constituían un ataque a sus creencias y a la libertad religiosa, cuando ellos *“durante siglos practicaron e impusieron la intolerancia fanática”* por medio de unas leyes *“que no respetaban la conciencia religiosa de los disidentes”* y no habían dudado en emplear *“el sarcasmo”* o *“la burla violenta”* contra aquellos que luchaban *“por la instauración del pleno derecho de la libertad religiosa”*. No le faltaba razón a este diario cuando ponía de relieve el contrasentido de que los católicos, quienes siempre afirmaron que en nuestro país los problemas de conciencia realmente no existían, ahora, cuando consideraban que se estaban conculcando sus derechos, recurriesen en defensa de su causa a *“los mismos argumentos y razones que ayer empleaban los creyentes de otras confesiones, los agnósticos o los indiferentes”* y ellos rechazaban. El pastor protestante Adolfo Araujo¹⁶², cronista de este mismo diario, recordó a los católicos que, al fin y al cabo, los requisitos establecidos en la ley para los enterramientos religiosos, por los que tanto protestaban, eran los mismos exigidos en el pasado *“por los curas y las autoridades”* para los entierros civiles. Por lo demás, consideraba que la intransigencia de que había hecho gala el clero en el pasado, utilizando su *“autoridad omnimoda”* para ejercer *“una perenne coacción espiritual”* sobre los no católicos y *“privar de enterramiento disidente”* a quienes así lo deseaban, ponía en evidencia que la única fórmula viable era *“el cementerio único y la ceremonia diversa”*.

¹⁶⁰ “Mala muerte y buena vida”, en *El Liberal*, Madrid, 19/01/1932.

¹⁶¹ *La Libertad*, Madrid, 14 y 16/01/1932.

¹⁶² *La Libertad*, Madrid, 19/01/1932.

El primitivo texto del Gobierno, bastante moderado, sufrió pues en el transcurso de los debates una serie de modificaciones que dieron a la ley aprobada un carácter más radicalmente secularizador. La iniciativa de esta transformación procedió fundamentalmente de los socialistas y radical-socialistas, pero sus propuestas no hubiesen triunfado sin el concurso de los radicales y la pasividad de Acción Republicana y los republicanos de la derecha. A la intransigencia de las minorías de extrema izquierda, empeñadas en llevar la secularización de los cementerios a sus últimas consecuencias y refractarias a cualquier transacción, las minorías católicas opusieron una intransigencia similar, negándose a reconocer los conflictos generados por la legislación anterior, mostraron repulsión por el cementerio común y un desprecio hacia los no creyentes que evidenciaba su incapacidad para aceptar una auténtica libertad religiosa. Para ambas partes el carácter de los enterramientos constituía la medida de la catolicidad o laicidad de la sociedad española y, en consecuencia, el objetivo no era aprobar una ley que otorgase plena libertad a los ciudadanos para ser enterrados como quisieran, sino dificultar que eligiesen una opción que no convenía a los intereses respectivos. Algunos diputados, sin embargo, criticaron la intransigencia de sus propios correligionarios. Así lo hizo, por ejemplo, el federal Feced, quien reprochó a la izquierda de la Cámara el sesgo revanchista que pretendían dar a la ley; o el católico Ossorio y Gallardo, quien censuró a las minorías católicas, y en concreto al canónigo Guallar, su intolerancia y su interpretación restrictiva del Código canónico.

La nueva ley suprimía todas las atribuciones que hasta entonces había tenido la Iglesia en relación con los enterramientos. En adelante, todos los cementerios quedarían bajo jurisdicción de los municipios, los cuales podían incautarse de aquellos que hubiesen servido hasta entonces de cementerio general, y se convertirían en lugar común de enterramiento con independencia de las creencias del difunto, autorizándose la celebración de ritos funerarios únicamente en cada tumba; los cementerios confesionales quedaban prohibidos y serían clausurados una vez inhumados en ellos quienes habían adquirido la sepultura con anterioridad a la ley, o incluso antes si lo consideraban necesario las autoridades municipales; nadie podría ser enterrado en adelante en templos, criptas, casas de religiosas, o en locales anejos a ellos; y la Iglesia perdía toda potestad para decidir el carácter del enterramiento de los fallecidos, en favor de los familiares en el caso de los menores e incapacitados, mientras que en el caso de los adultos se imponía el enterramiento laico salvo que hubiesen declarado lo contrario de forma expresa y auténtica¹⁶³.

¹⁶³ DS nº 109, 2/02/1932, Apéndice 1.

Las más lesivas para los intereses de los católicos fueron las siguientes: limitar la práctica de los ritos funerarios a cada sepultura; autorizar la incautación de los cementerios parroquiales por los ayuntamientos; dejar en manos de estos la administración de los cementerios privados, otorgándoles atribuciones para determinar quienes podían ser enterrados en ellos y clausurarlos cuando lo considerasen conveniente; y, sobre todo, la imposición de un enterramiento civil a quienes no hubiesen hecho una manifestación expresa de lo contrario.

No les faltaba razón a los sectores republicanos cuando denunciaban la intolerancia de los católicos, el clero y la jerarquía eclesiástica en lo que respecta a los cementerios y enterramientos, su marginación y desprecio de los no católicos, y su empeño en impedir que aquellos pudiesen ser enterrados dignamente según sus convicciones. Pero la reiteración de este tipo de acusaciones, utilizadas como argumento para negar a los católicos el derecho a defender sus intereses o a recibir un trato igual que los no católicos, ponía de manifiesto, también, la existencia de un espíritu de revancha que en nada podía contribuir a lograr una solución razonable del problema.

Coincido con Carmen Frías en que no todos los preceptos de la Ley de Secularización de Cementerios pueden considerarse antirreligiosos o revanchistas. La secularización de los cementerios era considerada como una derivación del principio de libertad de conciencia y fue adoptada en Francia en 1804 y en Portugal tras la instauración de la Primera República. En ambos casos, la secularización de los cementerios implicó la supresión de la capacidad de decisión de la Iglesia sobre el carácter del enterramiento y la limitación de los símbolos religiosos a las tumbas. Pero, a diferencia de España, la decisión sobre el tipo de enterramiento, en caso de no existir manifestación expresa del difunto, se dejaba en manos de los herederos.

No cabe duda de que la exigencia de una manifestación expresa de catolicismo para tener derecho a un entierro religioso era un precepto muy poco liberal y, sin duda, el más difícil de aceptar para la Iglesia. Dejar en manos de los familiares la decisión sobre el carácter del enterramiento, cuando el difunto no había dejado nada dispuesto, tal como aparecía en el proyecto de Fernando de los Ríos, en cambio, hubiese sido perfectamente compatible con un régimen de libertad de conciencia y cultos y reflejado la neutralidad del Estado ante el hecho religioso.

La incautación de los cementerios parroquiales, sin embargo, era, en mi opinión, una medida imprescindible para que la secularización pudiese llevarse a cabo, ya que en muchas poblaciones no existía otro lugar de enterramiento y los municipios, siempre escasos de fondos, difícilmente podrían hacer frente a la construcción de un cementerio propio a corto plazo. Además, no se puede obviar que la construcción de muchos de los cementerios parroquiales había sido sufragada, en todo o en parte, por los propios municipios, de modo que el derecho de propiedad exclusiva de la Iglesia sobre buena parte de ellos era cuestionable.

La prohibición de cementerios privados, resulta, a mi modo de ver, una cuestión mucho más compleja. Si, por un lado, podría ser entendida como un atentado a la libertad religiosa; por otro, la rotunda negativa de los católicos ha compartir cementerio con los no creyentes, pone en evidencia que la única manera de conseguir implantar el cementerio único era impedir que tuviesen cementerios propios en los que poder perpetuar la segregación y, con ella, la connotación negativa de los enterramientos no católicos.

La ley se vio lastrada por la intransigencia de los católicos y el afán revanchista de la izquierda republicana. Ni unos ni otros tenían como objetivo prioritario garantizar la libertad de los ciudadanos a la hora de elegir la forma y lugar de enterramiento; y partían de una percepción sesgada de la realidad social. Para la izquierda la secularización de los cementerios era una medida más dentro de su política tendente a impulsar la secularización de la sociedad española desde el poder, considerada como la razón de ser esencial del régimen republicano. Y la derecha católica con su actitud intransigente les reafirmó en su convicción de que si se dejaba a la Iglesia el menor resquicio de libertad no la utilizaría para fomentar la convivencia pacífica sino la segregación beligerante. Los católicos pusieron de manifiesto su incapacidad para admitir y acomodarse a la nueva realidad político-social; y las izquierdas su incapacidad para entender que las mentalidades y los hábitos sociales no se transformaban de la noche a la mañana por el mero hecho de cambiar la legislación. Así, en vez de servir para acabar de una vez por todas con los conflictos en torno a los enterramientos, lo único que hizo fue perpetuarlos, sólo que esta vez los antiguos humillados ser convertirían en humilladores y los vejadores en vejados, reclamando ahora para sí la libertad que en el pasado habían negado a los no creyentes

Evidentemente, la secularización de cementerios no fue la medida más grave a la que se enfrentó la Iglesia durante el primer bienio republicano y, posiblemente, hubiese podido adaptarse a la nueva realidad sin excesivos problemas si la ley no hubiera establecido tantas

limitaciones a los enterramientos católicos y, sobre todo, si se hubiese aplicado con tacto, cosa que no ocurrió, como más adelante veremos.

4- La aplicación de la legislación: la batalla de los cementerios

Dado que el reglamento para la aplicación de la Ley de Secularización de Cementerios no se publicó hasta abril de 1933, uno de los principales problemas que se suscitó fue la diversidad de interpretaciones que dieron a sus preceptos, tanto las autoridades civiles, como la propia jerarquía eclesiástica.

El arzobispo de Tarragona consideraba que la falta de normas de aplicación claras perjudicaba a la Iglesia, porque dejaba la interpretación de la ley al *“criterio de los funcionarios”* y estos tendían a adoptar el criterio menos favorable a los intereses católicos; pero, sobre todo, porque los propios prelados sacaban conclusiones diferentes de sus preceptos, de forma que en las normas dadas a los párrocos y fieles se ponía de manifiesto una *“falta de unidad de criterio”*, que, en opinión de Vidal i Barraquer, resultaba no sólo *“no edificante”*, sino también sumamente peligrosa, porque, si no pasaba *“desapercibido, empeoraremos las cosas, en lugar de encaminar nuestro común esfuerzo a sacar de las mismas todo el partido posible”*¹⁶⁴.

Con este último objetivo, Vidal i Barraquer, como representante de la Iglesia española, escribió al presidente del Gobierno, Azaña, pidiéndole que, en beneficio del *“prestigio del mismo Poder público”*, la secularización de los cementerios se llevase a cabo causando *“el menor perjuicio a los derechos de los fieles”* y se diesen *“normas prudentes”* a las autoridades locales encargadas de aplicar la ley, instándolas a respetar *“las tradiciones y los sentimientos de todos los ciudadanos”*, porque si no actuaban con *“gran tino”* auguraba que se producirían *“violencias”* y *“serios conflictos en los pueblos”*¹⁶⁵. A pesar de ello, la tolerancia y la moderación fueron poco frecuentes, tanto por parte de los representantes del Gobierno como de los católicos, y los conflictos menudearon.

¹⁶⁴ Cartas de Vidal i Barraquer a Pla y Deniel, 3/04/1932, y a Justo Echeguren, 15/04/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 653-654 y 587, respectivamente.

¹⁶⁵ Carta de Vidal i Barraquer a Azaña, 5/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 613-615.

La exigencia de una manifestación fehaciente del deseo del difunto de ser enterrado según el rito católico fue uno de los preceptos de la ley que dio lugar a diferentes interpretaciones. En opinión de algunos juristas, para que tuviese validez, era preciso que dicha manifestación constase por escrito; mientras que otros defendían que era suficiente una declaración verbal ante testigos¹⁶⁶. También dio lugar a conflictos desde el mismo momento en que comenzó a aplicarse la ley, porque las autoridades locales se mostraron inflexibles y exigieron el cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 4 al pie de la letra. Así, se dieron casos de católicos practicantes que habían recibido la extremaunción a los que se impuso el entierro civil, pese a la oposición de sus familiares, por no haber realizado la manifestación expresa que requería la ley. El nuncio Tedeschini, que había confiado en que este precepto se atemperase a la hora de su aplicación práctica, se sintió de nuevo defraudado¹⁶⁷.

El arzobispo de Tarragona pidió al jefe del Ejecutivo que se estableciese un “*criterio benigno*” a la hora de determinar los medios requeridos para “*manifestar la voluntad de recibir sepultura eclesiástica*”, aceptando como prueba suficiente de dicha voluntad “*la firma de un documento privado, la recepción de los últimos Sacramentos, la práctica de la religión*” o “*la manifestación hecha ante algunas personas*”¹⁶⁸. Aunque Azaña se comprometió a procurar que en esta cuestión se adoptasen los medios “*que menos violenten las costumbres*”¹⁶⁹, en la práctica los requisitos exigidos para probar la voluntad de un enterramiento religioso fueron mucho más duros que los propuestos por Vidal i Barraquer.

Así pues, la jerarquía eclesiástica, aunque consideraba que la voluntad de un entierro católico resultaba “*manifiesta, expresa y terminante*” por el hecho de haber recibido “*los Santos Sacramentos o auxilios espirituales*” antes del fallecimiento y debía “*presumirse en los bautizados y más si eran católicos practicantes*”, en vista de que el Gobierno no estaba dispuesto a aceptar esta interpretación, instó a los fieles a consignar su voluntad por escrito. Dado que la ley no concretaba el modo en que esto debía hacerse y aún no se había elaborado el reglamento, les instó a hacerlo en presencia de testigos y, a poder ser, ante notario. Para

¹⁶⁶ Carta del obispo de Tortosa, Felix Bilbao, a Vidal i Barraquer, 2/02/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 584.

¹⁶⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 29/02/1932, ASV, NM 921, f. 278rv.

¹⁶⁸ Carta de Vidal i Barraquer a Azaña, 5/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 613-615.

¹⁶⁹ Carta de Azaña a Vidal i Barraquer, 24/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 642.

mayor facilidad, se editaron unos impresos en los que el interesado únicamente debía rellenar los espacios en blanco con sus datos personales. La prensa católica secundó el llamamiento de la jerarquía, reproduciendo sus documentos e insistiendo reiteradamente en sus páginas sobre la urgencia de poner en práctica lo que aquella aconsejaba; y muchos notarios se mostraron también dispuestos a colaborar, difundiendo los impresos antes mencionados y rebajando las tarifas para su legalización¹⁷⁰.

Sin embargo, a instancias del director de Registros y diputado de Acción Republicana, Fernández Clérigo, el ministro de Justicia publicó a principios de marzo de 1932 un decreto prohibiendo a los notarios proporcionar los mencionados impresos a sus clientes, por considerar que se trataba de un acto de “*propaganda*” religiosa y, en consecuencia, era ilegal que fuese realizado por funcionarios públicos¹⁷¹. La nueva disposición fue vista como el nuncio como una muestra más de la extrema intransigencia y sectarismo del Gobierno¹⁷². Y los medios católicos, la consideraron como una nueva vejación a “*la dignidad de los católicos*”, a quienes se impedía ejercer “*un derecho que la ley les reconoce de modo terminante*” con la intención de lograr un aumento del “*número de enterramientos laicos*”; así como una injustificable limitación de “*la libertad profesional de los notarios*”¹⁷³.

Las normas dadas por los obispos sobre esta cuestión, en opinión de Carmen Frías¹⁷⁴, aunque no se pueden calificar de dispares, carecían “*de una visión unívoca*”. Las diferentes interpretaciones y consejos sobre el modo de realizar la “*manifestación expresa*”, consecuencia de la propia vaguedad de la ley, no afectó solamente a la jerarquía eclesiástica, sino también a las autoridades civiles.

La determinación del tipo de enterramiento se convirtió pues en foco de frecuentes conflictos, en unos casos, porque las autoridades locales normalmente no reconocían otra

¹⁷⁰ ABC, Madrid, 27/02/1932 y 6/03/1932; *El Adelantado de Segovia*, 18/03/1932; *El Castellano*, Burgos, 16/02/1932 y 5/03/1932; *Diario Montañés*, Santander, 28/02/1932; *La Región*, Orense, 17/02/1932; “Breves acotaciones a la ley de secularización de cementerios” y “Exhortación Pastoral del arzobispo de Tarragona”, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 586-587 y 579, respectivamente.

¹⁷¹ Luz, Madrid, 9/03/1932; *Heraldo de Madrid*, 9/03/1932; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 430.

¹⁷² Cartas de Tedeschini a Pacelli, 13/03/1932 y 1/05/1932, ASV, NM 921, ff. 284r-285v y 290r, respectivamente.

¹⁷³ ABC, Madrid, 17/03/1932.

¹⁷⁴ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 702.

manifestación de la voluntad del difunto más que la escrita y legalizada o se negaban a autorizar el entierro religioso incluso existiendo ésta; y en otros, porque a pesar de la insistencia de la jerarquía, no todos los católicos cumplieron con dicho requisito¹⁷⁵.

La implantación del cementerio único, en cambio, no parece haber generado conflictos. La aprobación de la ley dio un nuevo impulso al proceso de derribo de los muros que separaban los recintos civil y católico de los cementerios, que había comenzado en el mismo momento de la instauración de la República. En algunos casos se organizaron actos solemnes para el derribo de los muros, y en varios de ellos participó como orador el ex sacerdote socialista gallego Matías Usero Torrente¹⁷⁶. La Iglesia había protestado por los derribos que tuvieron lugar con anterioridad a la aprobación de la Ley de Secularización de Cementerios, ya que conculcaban la legislación vigente. Ahora, sin embargo, su actitud será de acatamiento a la nueva normativa y las conferencias de metropolitanos se abstuvieron de dar norma sobre este particular. En contra de lo que venía siendo habitual, las normas dadas por el obispo de Tarazona, Isidro Gomá, fueron, según Carmen Frías¹⁷⁷, *“las más laxas y menos exigentes de todo el episcopado”*, instando a los párrocos de su diócesis a no oponer ninguna resistencia al derribo de los muros.

Sin embargo, se generaron dudas en el clero sobre si la nueva situación exigía bendecir *“en cada caso las sepulturas de los católicos”* inhumados en cementerios donde se hubiesen producido también enterramientos civiles, lo que obligó a los prelados a dictar normas al respecto. La jerarquía, en general, coincidió en interpretar que en los cementerios existentes antes de la secularización tal bendición no era precisa, salvo que se hubiese producido una profanación, puesto que estaban ya bendecidos, pero sí debía llevarse a cabo cuando los católicos fuesen enterrados *“en los nuevos cementerios municipales que no hayan recibido la bendición general”*¹⁷⁸.

Otro de los preceptos de la ley que se convirtió en un foco de conflictos fue la incautación de los cementerios parroquiales por parte de los ayuntamientos, que, como el

¹⁷⁵ ABC, Madrid, 18 y 26/03/1932; *El Castellano*, Burgos, 8/03/1932; *El Debate*, Madrid, 29/03/1932, 7 y 8/04/1932.

¹⁷⁶ *Luz*, Madrid, 9/02/1932; *Heraldo de Madrid*, 15/02/1932.

¹⁷⁷ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 622-623, 629 y 636.

¹⁷⁸ ABC, Madrid, 6/04/1932; *El Debate*, Madrid, 7/04/1932; *El Adelantado de Segovia*, 18/03/1932.

derribo de las tapias, se había iniciado ya con anterioridad a la promulgación de la ley. La jerarquía eclesiástica consideraba que por el momento no podrían proceder a ella, porque, según la ley, cuando la incautación suponía “*expropiación de derechos*” debía regirse por unas “*normas o bases*” y estas aún no habían sido dictadas por el Gobierno. En consecuencia, instaron a los párrocos a reunir toda la documentación necesaria para probar el derecho de la Iglesia sobre los cementerios parroquiales y a oponerse a cualquier incautación que pretendiese realizarse antes de la publicación de dichas bases¹⁷⁹. Además, el cardenal Vidal i Barraquer¹⁸⁰ se puso en contacto con el presidente del Gobierno para poner de manifiesto que la Iglesia procuraría “*aplicar las leyes canónicas con la mayor suavidad posible*”, a fin de evitar conflictos en este terreno; y pedirle que el Ejecutivo hiciese lo mismo no iniciando el proceso de incautación “*hasta que estuviesen solucionadas todas las dificultades*” y, cuando llegase el momento de proceder a ella, procurando que se realizase “*de común acuerdo entre las autoridades respectivas*”.

Azaña se mostró de acuerdo con el arzobispo de Tarragona y le manifestó su disposición a actuar de mutuo acuerdo en lo referente a la incautación de los cementerios “*parroquiales y generales*”¹⁸¹, pero la realidad fue muy distinta. Numerosos ayuntamientos, obviando los requisitos estipulados en la ley y actuando unilateralmente, procedieron a la incautación de los cementerios parroquiales antes de la publicación de las mencionadas normas¹⁸².

La Conferencia de Metropolitanos de noviembre de 1932 dio instrucciones claras a los párrocos para que, en caso de incautación del cementerio parroquial, protestasen en nombre de los derechos de la Iglesia, por realizarse sin indemnización, como exigía la Ley de Expropiación Forzosa, y sin que estuviesen publicadas las bases para la incautación que la Ley de Secularización de Cementerios demandaba. Se les instó, asimismo, a presentar en el

¹⁷⁹ ABC, Madrid, 6/03/1932; *El Adelantado de Segovia*, 18/03/1932; “Exhortación Pastoral del arzobispo de Tarragona”, 21/02/1932, y “Breves Acotaciones a la ley de secularización de cementerios”, 5/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 579 y 586-587, respectivamente.

¹⁸⁰ Carta de Vidal i Barraquer a Azaña, 5/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 613-615.

¹⁸¹ Carta de Azaña a Vidal i Barraquer, 24/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 642.

¹⁸² ABC, Madrid, 13/03/1932; *El Castellano*, Burgos, 8/03/1932; *Heraldo de Madrid*, 15/02/1932; *Luz*, Madrid, 9/02/1932; Carta del obispo de Tortosa, Felix Bilbao, a Vidal i Barraquer, 22/02/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 584.

ayuntamiento un recurso reclamando la revocación de la incautación y, si el recurso no era atendido, reclamar ante los tribunales¹⁸³.

Así pues, la incautación se convirtió en fuente de constantes conflictos, sobre todo, según Jiménez Lozano, porque la jerarquía no se limitó a protestar, sino que recurrió a la vía judicial y numerosas sentencias ratificaron *“el derecho de propiedad de la Iglesia sobre los cementerios”*¹⁸⁴.

En julio de 1932 Tedeschini pidió a los obispos una relación de los cementerios incautados en sus respectivas diócesis, a fin de que le sirviese de base para enviar una protesta al Gobierno¹⁸⁵. De las respuestas de los prelados¹⁸⁶, que llegaron a la nunciatura entre septiembre y diciembre de ese mismo año, se infiere que la incidencia de las incautaciones varió mucho en función de las diócesis, así como el papel que jugaron en ellas las autoridades locales y los gobernadores civiles.

De las 51 diócesis que respondieron a la encuesta, en 12 no había sido incautado ningún cementerio¹⁸⁷, en algún caso, como el de Menorca, porque todos eran municipales. El mayor número de incautaciones, se produjo en tres diócesis de Castilla y una catalana: Segovia, con 72 cementerios incautados, entre ellos el de la localidad natal del sacerdote y diputado republicano García Gallego, Turégano; Burgos con 66; Gerona con 57; y Burgo de Osma con 54. En Andalucía, en cambio, el número de incautaciones fue muy bajo, sólo 5 cementerios en el conjunto de las diócesis andaluzas que contestaron a la encuesta -no existen datos de la de Málaga-, si bien en la de Jaén existían pocos cementerios parroquiales y en la de Guadix ninguno. Se dio también el caso de diócesis como la de Huesca, donde la Iglesia seguía administrando incluso los cementerios municipales. En la mayor parte de los casos no es

¹⁸³ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 297-298.

¹⁸⁴ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p. 249.

¹⁸⁵ Circular de Tedeschini a los Arzobispo y Obispos de España, 15/07/1932, y carta de Tedeschini a Pacelli, 8/08/1932, ASV, NM 921, ff. 361r y 362r, respectivamente.

¹⁸⁶ Las respuestas de algunos de los prelados y un listado de los cementerios incautados en las diócesis restantes en ASV, NM 921, ff. 368r, 372-373r, 375r-377r, 379r, 381r, 383r, 385r, 388r, 391r-394r, 396r-403r, 405r-410r, 412r, 414r-418v, 451r-453r, 455r-458r, 460r-464r, 468r, 471r-472r, 474r, 476r, 478r-479r, 515rv.

¹⁸⁷ Puesto que lo que el nuncio pedía era una relación de los cementerios incautados, es posible que algunas de las diócesis no respondieran por no haberse incautado en ellas ningún cementerio. Las diócesis de las que no hemos encontrado respuesta son: Astorga, Coria, Ceuta, Málaga, Orihuela, Solsona, Teruel, Tudela, Valencia y Vitoria.

posible establecer el porcentaje que representaba la incautación, ya que fueron pocos los prelados que informaron del número total de cementerios parroquiales existentes en su diócesis. Pero en los casos en que sí hemos podido hacerlo los resultados son dispares: en Burgo de Osma los cementerios parroquiales incautados representaban el 13,9% del total; y en la diócesis de Cuenca el 5,7%; mientras que en Tarragona fueron incautados 50% de los cementerios de gestión mixta y el 42% de los parroquiales.

Sin embargo, las respuestas más completas ponen en evidencia que no todas las incautaciones eran reales. En las diócesis de Burgo de Osma y Tarragona, por ejemplo, algunos municipios se habían limitado a colocar el preceptivo rótulo de “Cementerio Municipal”, a retirar los símbolos religiosos o a suprimir la separación de recintos, pero conservando el párroco las llaves del cementerio. Esta incautaciones ficticias parecen haber sido frecuentes cuando existieron presiones externas sobre los municipios, ya fuese por parte de los gobernadores civiles, como en el caso de la diócesis de Burgo de Osma, o de “*elementos extremistas*”, como en el de Tarragona.

Así pues, aunque de forma generalizada se derribaron las tapias que separaban el recinto católico del civil, resulta difícil determinar la incidencia real de las incautaciones. Pero no parece que con anterioridad a la publicación del reglamento tuviese lugar una avalancha de incautaciones de cementerios parroquiales, por más que la lectura de la prensa católica pueda dar a entender lo contrario. Además hay que tener en cuenta que la jurisdicción de una parte de los cementerios incautados o secularizados oficialmente siguió en manos de la Iglesia. Por otro lado, parece que algunas autoridades provinciales tomaron medidas en orden a impulsar las incautaciones, lo que hace pensar que los municipios mostraron menor interés del esperado en hacerse con el control de los cementerios. En todo caso, sería muy interesante un estudio completo sobre el proceso de incautación de cementerios en las diferentes diócesis que nos permitiese establecer con fiabilidad cuantos pasaron realmente, y no sólo teóricamente, a ser controlados por los municipios.

La nueva regulación de los cementerios privados y conventuales, en cambio, suscitó, según Jiménez Lozano, un “*número mínimo*” de conflictos¹⁸⁸. Quizás porque en este punto la propia jerarquía eclesiástica, o al menos parte de ella, consideraba que las facultades

¹⁸⁸ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p. 249.

otorgadas por la ley a las autoridades locales hacían inviable cualquier reclamación¹⁸⁹. Sin embargo, según Carmen Frías¹⁹⁰, fue la cuestión en que las instrucciones de los prelados pusieron de manifiesto una mayor disparidad de interpretación.

El arzobispo de Tarragona¹⁹¹ entendía que en el artículo 2 de la ley se reconocían “*los derechos adquiridos de sepelio*” en los cementerios privados y pidió al Gobierno que se atuviese a tal interpretación, respetando los derechos adquiridos por las religiosas y algunas familias antes de la aprobación de la ley a ser enterrados en los cementerios conventuales y “*en las criptas de algún templo o capilla*”, y evitase la violación de la clausura por parte de las autoridades locales. Por lo que respecta a la inhumación en templos y capillas, Azaña¹⁹² se mostró menos dispuesto a contemporalizar que en otros aspectos, ya que, en su opinión, conculcaba la legislación sanitaria vigente, aunque creía que no existirían “*grandes obstáculos*” para acceder al traslado de los restos a dicha ubicación al cabo de unos años; y en cuanto a los cementerios conventuales, guardó el más absoluto silencio, no comprometiéndose a nada.

Las autoridades locales, por su parte, también en este terreno interpretaron el texto legal de manera diversa. Así, mientras algunos ayuntamientos siguieron permitiendo que las monjas de clausura fuesen enterradas en los cementerios de sus conventos; otros lo prohibieron totalmente; y hubo también corporaciones municipales que, ateniéndose, probablemente, de un modo más escrupuloso a la letra de la ley, señalaron un plazo para revisar los derechos adquiridos de las religiosas a ser enterradas en dichos cementerios¹⁹³.

El motivo de que se tardase más de un año en publicar el reglamento para la aplicación de la ley fue que el primer texto elaborado por el ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz, no

¹⁸⁹ Carta de Pla y Deniel a Vidal i Barraquer, 10/04/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 653.

¹⁹⁰ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 671.

¹⁹¹ “Breves acotaciones a la ley de secularización de cementerios” y carta de Vidal i Barraquer a Azaña, 5/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 584-585 y 613-615, respectivamente.

¹⁹² Carta de Azaña a Vidal i Barraquer, 24/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 642.

¹⁹³ Carta del obispo de Tortosa, Felix Bilbao, a Vidal i Barraquer, 22/02/1932, carta de Vidal i Barraquer a Pla y Deniel, 3/04/1932 y carta de Pla y Deniel a Vidal i Barraquer, 10/04/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 584, 642 y 653, respectivamente.

gustó a Azaña ni a Fernando de los Ríos y fue vetado por el presidente de la República, Alcalá-Zamora, debido a su carácter sectario¹⁹⁴, por lo que tuvo que modificarlo. El reglamento¹⁹⁵ vio finalmente la luz el 8 abril de 1933. Consta de cuatro capítulos: el primero daba normas sobre los cementerios municipales; el segundo establecía el modo en que debían llevarse a cabo las incautaciones; el tercero contenía todas las medidas que debían tomarse en relación con los cementerios privados; y el cuarto abordaba las cuestiones relativas a la forma de enterramiento y como determinarla.

Por lo que se refiere a las incautaciones, se estipulaba que el ayuntamiento debía notificar al propietario o su representante el día y la hora en que se llevaría a cabo la incautación, si bien se realizaría aunque no compareciesen, haciéndose constar el hecho en el acta, y se autorizaba el recurso a las fuerzas de orden público en caso de resistencia. Los propietarios de los cementerios incautados podrían presentar en el ayuntamiento los títulos en que fundaban su derecho de propiedad para que se estudiase si procedía la indemnización.

Sin embargo, el reglamento obvió establecer con precisión cuales eran las causas concretas por las que los ayuntamientos podían incautarse de los cementerios parroquiales, limitándose a autorizarlo cuando lo considerasen necesario o *“muy conveniente”*. Este *“término jurídico indeterminado”* concedía a los municipios, como señala Carmen Frías¹⁹⁶, *“un gran margen de actuación”*, por lo que podría considerarse en su opinión que en este punto *“el reglamento endurecía las prescripciones de la ley”*.

En cuanto a los cementerios privados, se ordenaba realizar un inventario de los existentes, estableciéndose las normas para efectuarlo, así como determinar las personas que tenían derecho a inhumarse en ellos; y se autorizaba la permanencia de los cementerios destinados al enterramiento de ciudadanos extranjeros, pero sólo podrían inhumarse en ellos quienes perteneciesen a la nacionalidad y profesasen la misma religión que el fundador del cementerio, hasta que estuviesen completos, prohibiéndose la construcción de otros nuevos. Esta última disposición era aplicable también a los cementerios judíos y musulmanes de Ceuta y Melilla.

¹⁹⁴ ALCALÁ ZAMORA, N. *Memorias. Segundo texto de mis memorias*, pp. 194-195, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 382-383.

¹⁹⁵ Memorandum anónimo sin fecha y carta de Tedeschini a Pacelli, 13/05/1933, ASV, NM 921, ff. 551r-555v y 557r-563v, respectivamente.

¹⁹⁶ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 609-610.

En opinión de Carmen Frías¹⁹⁷, el reglamento no clarificó “*las ambigüedades*” de la ley respecto a los cementerios privados, de modo que las autoridades civiles siguieron haciendo interpretaciones dispares de la normativa. La jerarquía eclesiástica, por su parte, tampoco mantuvo un criterio uniforme y las conferencias de metropolitanos no se ocuparon de diseñar una línea de actuación común en esta cuestión.

El capítulo cuarto, relativo al carácter de los enterramientos, reiteraba la autorización de los ritos funerarios y los símbolos religiosos ante en cada sepultura. Establecía asimismo las diversas formas en que podían realizarse las manifestaciones sobre el carácter del enterramiento de una forma muy minuciosa, excluyendo de esa obligación a los ministros y religiosos de los diferentes cultos, a los que se presuponía el deseo de ser enterrados según los ritos de la religión a la que pertenecían, salvo que hubiesen manifestado lo contrario. Las formas de manifestación de la voluntad de enterramiento que se recogían eran: la inscripción en un registro especial que se establecería en los juzgados municipales y que tendría carácter gratuito; testamento, escritura pública o documento privado redactado y firmado por el interesado; y, para los que no supiesen escribir, declaración firmada por el juez municipal o el alcalde o tres testigos. En caso de no poderse interpretar la voluntad del difunto, sería la familia la que decidiría de común acuerdo o, si existían discrepancias entre los familiares, lo haría el juez municipal después de oír a los diferentes miembros de la familia.

La publicación del reglamento obligó a la jerarquía a dar nuevas instrucciones a los fieles, ya que las normas publicadas con anterioridad a él no respondían a lo exigido en la nueva normativa. En opinión de Carmen Frías¹⁹⁸ la exigencia de manifestación expresa para ser enterrado según el rito católico, al introducir un requisito que nunca anteshabían tenido que cumplirse, violentaba las costumbres de la población. Si bien reconoce que, al eximir de tal requisito a los pastores y sacerdotes de las distintas confesiones, disipaba “*una de las más negras conjeturas esbozadas por el episcopado*”.

A mi juicio, sin embargo, en lo que respecta a las manifestaciones sobre la voluntad de enterramiento, el reglamento mostró una mayor suavidad que en otros aspectos. Partiendo de la base de que la manifestación expresa venía determinada por la ley, el reglamento, no sólo eximió a los ministros de las confesiones religiosas de realizarlas, sino que facilitó los trámites

¹⁹⁷ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 665, 671 y 674-675.

¹⁹⁸ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 578 y 702-703.

en lo que respecta al resto de los ciudadanos con la instauración del registro municipal gratuito y ofreciendo a los analfabetos la posibilidad de declarar su voluntad directamente ante el juez. No cabe duda de que la disposición era dura, pero la ley ofrecía la posibilidad de que se reglamentase de forma más estricta de lo que se hizo.

A la Iglesia el reglamento le gustó tan poco como la ley. Tedeschini¹⁹⁹ opinaba que incluso agravaba lo dispuesto en ella por las formas solemnes que se requerían para manifestar la voluntad sobre el tipo de enterramiento, la rotunda laicización que implantaba y las excepciones que se hacían con los cementerios de otras confesiones religiosas distintas de la católica. Aunque el reglamento aclaraba muchas de las dudas que habían surgido al aplicar la ley, hizo surgir otras que llevaron a algunos prelados a demandar unas normas claras de la Santa Sede sobre como actuar, sobre todo ante la incautación de los cementerios parroquiales. La principal duda que se les planteó a los prelados sobre esta cuestión fue si debían reclamar o no la indemnización que podría corresponderles por la incautación de los cementerios parroquiales, si procedía recurrir a los tribunales para el reconocimiento del derecho de la Iglesia sobre dichos cementerios y si convenía dar alguna directriz a los municipios controlados por políticos católicos²⁰⁰. La Santa sede aconsejó que se instase a los ayuntamientos católicos a acatar las directrices del prelado y dio vía libre a la reclamación de las indemnizaciones en caso de incautación, pero junto a una declaración formal de que ello no suponía una aprobación de la incautación ni renuncia al derecho de propiedad de la Iglesia sobre el cementerio²⁰¹. Sin embargo, la Conferencia de Metropolitanos²⁰² de finales de junio de 1933 optó por renunciar a las indemnizaciones, excepto en caso de “*propiedades de valor considerable*”, a fin de “*no perder definitivamente todo derecho a su propiedad*”.

Por lo que respecta a las manifestaciones sobre la voluntad del enterramiento, tras la publicación del reglamento se aconsejó a los católicos que, además de ponerla por escrito en alguna de las formas que se admitían en él, se inscribiese en el nuevo registro del juzgado

¹⁹⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 13/05/1933, ASV, NM 921, f. 5562r. Una extensa valoración del reglamento también en la carta de Tedeschini a Pacelli, 6/05/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 186-191.

²⁰⁰ Memorandum anónimo sin fecha y carta del obispo de Ávila a Tedeschini, 3/06/1933, ASV, NM 921, ff. 551r-555v y 564r-565r, respectivamente.

²⁰¹ Carta de Pacelli a Tedeschini, 14/06/1933, ASV, NM 921, ff. 566r-567r. También en la carta de Pacelli a Tedeschini de 16/06/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, p. 290 nota 295.

²⁰² CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, p. 321.

municipal²⁰³. Tras comparar las normas dictadas por el poder civil y la jerarquía eclesiástica en este aspecto, Carmen Frías²⁰⁴ concluye que se evidencia en ellas *“la falta de fe del episcopado en la buena voluntad de las autoridades civiles”* y viceversa. Los preladados dieron normas minuciosas que permitiesen a los fieles estar preparados ante cualquier contingencia derivada de la aplicación de la ley, a fin de no dejar ningún *“resquicio abierto para una posible injerencia de las autoridades municipales”*. Y el Gobierno hizo lo mismo con el objetivo de *“garantizar la no tergiversación de la voluntad”* de ningún ciudadano.

Así pues, en virtud de la ley aprobada durante el primer bienio republicano, se consumó por primera vez en España la secularización de cementerios, aunque, como señala Jiménez Lozano²⁰⁵, *“sólo de manera parcial”* y, sobre todo, *“extraordinariamente polémica”*.

Desde los medios católicos se acusó reiteradamente a la autoridades republicanas de poner a los enterramientos católicos *“cuantas dificultades les sugiere, no solamente la ley, sino incluso su mala fe”*, impidiendo a muchos católicos ser enterrados según los ritos de su religión, y se las hizo responsables de los numerosos incidentes surgidos con motivo de los enterramientos²⁰⁶.

Los republicanos, en cambio, aunque se mostraron mucho menos interesados en los problemas ocasionados por la secularización de los cementerios, hicieron hincapié en la actitud intransigente del clero católico que, según ellos, se negaba a dar sepultura en el cementerio parroquial, único existente en numerosas localidades, a los no católicos, y a veces convertía la ceremonia del entierro *“en un mitin completamente político”* contra la Ley de Secularización de Cementerios²⁰⁷.

A juicio de Jiménez Lozano²⁰⁸, las denuncias de los católicos no carecían de razón, ya que durante el periodo republicano tuvo lugar una *“persecución cada vez más descarada y agresiva*

²⁰³ Memorandum anónimo sin fecha, ASV, NM 921, ff. 549r-550v.

²⁰⁴ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 703.

²⁰⁵ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p.118.

²⁰⁶ ABC, Madrid, 18 y 26/03/1932; *El Debate*, Madrid, 7 y 8/04/1932; *El Castellano*, Burgos, 8/03/1932.

²⁰⁷ *Heraldo de Madrid*, 27/01/1932; *La Libertad*, Madrid, 2/04/1932.

²⁰⁸ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp.252 y 254-255.

del enterramiento católico”, que era objeto frecuentemente de “*insultos y mofas*”; mientras que los “*enterramientos laicos o civiles*” se fueron volviendo “*no solo más y más folklóricos* [sic], *sino más y más agresivos*”, llegando a adquirir un “*carácter de agresiva militancia atea*”. Pero las críticas de los republicanos tampoco dejaban de tener fundamento, ya que, como señala este mismo autor, “*la casuística conflictiva*” en relación con los enterramientos fue igual de sectaria en el periodo republicano que en el anterior. La única diferencia entre ambos consistió en que durante la República eran “*las fuerzas «laicas»*”, y no las católicas, quienes contaban con “*una situación legal*” y “*un contexto social*” favorables.

Sin embargo, pese a las trabas impuestas a los enterramientos católicos, estos siguieron siendo inmensamente superiores a los civiles durante todo el periodo republicano. En Madrid durante el año 1934 el 98% de los enterramientos fueron católicos²⁰⁹. Y la encuesta diocesana²¹⁰ realizada en abril de 1936 demuestra que a las puertas de la guerra civil la situación no había cambiado significativamente. Sólo cuatro de las diócesis reconocían un porcentaje de enterramientos católicos inferior al 90%: Valencia (80%), Toledo (80%), Orihuela (85%) y Tarragona (86%). En el otro extremo, cinco diócesis presentaban un porcentaje de entierros católicos del 99% o más: Jaca (99,75%), Teruel (99,5%) Sevilla (99%), Vich (99%) y Zamora (99%). Mientras que veinte se situaban entre el 90% y el 98%. Si bien es cierto que todas reconocían un ligero retroceso de los entierros católicos respecto de los civiles y que estas cifras ocultaban diferencias, a veces importantes, entre el campo y la ciudad. Así, en la diócesis de Barcelona, por ejemplo, mientras en el medio rural los entierros católicos representaban el 90% del total, en las ciudades el porcentaje bajaba al 70%.

Así pues, la realidad demostró que una cosa era garantizar la libertad de los ciudadanos a ser enterrados del modo que quisieran y otra muy distinta que estos quisiesen aprovecharla para enterrarse de forma distinta a la que llevaban siglos haciéndolo, incluso cuando de muy diversas formas se les impulsase a ello desde el poder. Si la inmensa mayoría de la población siguió optando por un entierro católico no fue sólo porque fuese creyente. La propia Iglesia

²⁰⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 15/07/1935, ASV, NM 921, f. 544r.

²¹⁰ *Encuesta Diocesana. Contestación de las Diócesis*, abril 1936, en Archivo de la Acción Católica Española, Junta Central de la Acción Católica 1935-39. Una valoración de conjunto de los datos aportados por dicha encuesta y que coincide con la mía en el aspecto concreto de los enterramientos en MONTERO, F. “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*, Volumen 1, A. H. P. Guadalajara, 2001, pp. 189-204. Otra valoración algo diferente de los datos de esta encuesta e incluida en la misma obra en MORENO SECO, M. “República y actitudes religiosas: la encuesta de religiosidad de 1936”, pp. 433-445

había constatado con alarma antes ya de la instauración de la República los elevados porcentajes de indiferencia religiosa de la sociedad española. El indiferentismo religioso queda plasmado en la encuesta diocesana de 1936 en los bajos índices de cumplimiento pascual, mínimo requisito de la Iglesia para ser considerado católico. Sin embargo, los datos que en ella aportan las diócesis sobre los porcentajes de bautismos, matrimonios y entierros católicos son mucho más elevados. Esto pone en evidencia que determinados ritos católicos constituían para muchos un hábito social y no una manifestación de creencias; y los hábitos sociales no se cambian de la noche a la mañana. Para que los religiosamente indiferentes viesan el entierro civil como una opción viable era preciso que este perdiese su connotación de lacra social, es decir, requería un cambio de mentalidad de la sociedad española en su conjunto; y la transformación de las mentalidades constituye un proceso mucho más lento que los cambios políticos o económicos. De forma que, salvo los sectores más militantes, los españoles siguieron optando por el entierro católico, fuesen creyentes o no. El lento avance de los enterramientos civiles que percibían todas las diócesis permite entrever, sin embargo, que se trataba de una cuestión de tiempo y, a medio o largo plazo esta situación parecía destinada a cambiar. Pero tiempo fue lo que no tuvo la República, en parte por los conflictos que generó su empeño en quemar etapas del proceso de secularización sin ser capaz de calibrar bien las consecuencias.

Tras la sublevación militar, en diciembre de 1938, la Iglesia recuperó la posesión de los cementerios parroquiales y la jurisdicción sobre los enterramientos, restableciéndose la separación entre el recinto católico y civil²¹¹. Los cementerios civiles, como señala Jiménez Lozano²¹², se convirtieron de nuevo en *“el lugar de irrisión y desprecio de los tiempos más oscuros”* y en algunos aspectos, como en lo referente a inscripciones y símbolos se instauró *“una situación de intolerancia anterior a la Baja Edad Media”*.

Con la transición democrática la segregación desaparecerá de nuevo, y esta vez sin generar conflicto alguno como consecuencia del proceso de secularización que había tenido lugar en la sociedad española durante las décadas anteriores²¹³.

²¹¹ *Boletín Oficial del Estado* (en adelante B.O.E.) nº 173, 20/12/1938, pp. 3039-3040.

²¹² JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, pp.263-266.

²¹³ F. FRONTELA, L. J. *Laicidad y secularización...*, p. 251.

5- El clero ante el principio de libertad religiosa y su desarrollo legislativo

La jerarquía eclesiástica demostró que su ideal seguía siendo la unidad católica y sólo estaba dispuesta a admitir la libertad de cultos como un mal menor, no como un bien en sí mismo. Su rechazo de la forma en que dicho principio constitucional se tradujo en la legislación fue debido, en parte, a su incapacidad de aceptar una auténtica libertad religiosa que conllevara la competencia de la Iglesia católica en plano de igualdad con el resto de las confesiones religiosas y los no creyentes; pero también a que no siempre los preceptos legales respondieron a ese principio de libertad, sino a la voluntad del poder civil de forzar la laicización de la sociedad. Fue en la cuestión de la secularización de los cementerios donde la Iglesia hizo gala de una mayor intolerancia, negándose rotundamente a aceptar, no sólo las disposiciones que podrían calificarse de irrespetuosas para los sentimientos de los católicos e incluso revanchistas, que las hubo, sino también las que respondían a una simple aplicación del principio de libertad de creencias. Mostró en este terreno una aversión y desprecio hacia los no católicos que no hizo sino ratificar a los sectores republicanos en su convicción de que la Iglesia católica no estaba dispuesta a convivir pacíficamente con los no creyentes y el resto de las confesiones religiosas en una sociedad pluralista, sino que seguía siendo beligerantemente segregadora.

Los diputados de las minorías católicas, por su parte, no siempre se atuvieron a la línea de actuación parlamentaria aconsejada por la jerarquía eclesiástica. Pese a su teórica aceptación del principio de libertad de cultos, sus enmiendas y los argumentos esgrimidos en su defensa pusieron de manifiesto que su ideal seguía siendo la tolerancia religiosa, no la libertad plena. Se opusieron a la prohibición del culto público sólo en la medida que afectaba a la religión católica, no porque considerasen que se estaba conculcando un derecho que la Constitución debía garantizar a todos los españoles. Podrían haber defendido el libre ejercicio del culto público en razón de la neutralidad religiosa del Estado, como algunas minorías republicanas, o del derecho inalienable del ser humano a expresar sus convicciones religiosas, pero lo hicieron con argumentos exclusivistas. Dado que hasta entonces las únicas manifestaciones públicas de culto permitidas habían sido las católicas, aunque a veces no las nombrasen explícitamente, sólo a ellas podían referirse cuando hablaban de “actos de índole genuinamente popular”, de “tradiciones” y de “costumbres arraigadas”. Reclamaron una

libertad religiosa sin límites, pero sólo para la Iglesia católica. En la cuestión de los enterramientos pusieron de manifiesto que no estaban dispuestos a otorgar a los no católicos el mismo respeto que reclamaban para si mismos y que cualquier tipo de convivencia con ellos tras la muerte les resultaba repulsiva, lo que no podía menos que inducir a pensar que dicha convivencia sería inaceptable para los católicos también durante la vida. Mostraron, asimismo, una radical desconfianza ante el uso que harían las autoridades de las atribuciones que las leyes les otorgaban en orden al control de las actividades de la Iglesia y a los cementerios, dando por supuesto que les serían negados sus derechos por principio.

Sin embargo, en el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones se puso en evidencia la existencia de diferentes sensibilidades ante la libertad de conciencia y cultos entre agrarios y vasconavarros, e incluso dentro de cada una de las formaciones. La minoría agraria fue la que impulsó la estrategia obstruccionista y presentó enmiendas de imposible encaje con el principio constitucional. Los vasconavarros secundaron la obstrucción, pero las pocas enmiendas que presentaron tuvieron el mismo sentido que las de los conservadores de intentar introducir garantías para el ejercicio de la libertad de conciencia y cultos, sus intervenciones fueron moderadas y se atuvieron a criterios eminentemente jurídicos. Dentro de la propia minoría vasconavarra se percibe una diferenciación entre los diputados provenientes del Partido Nacionalista Vasco, que no participaron en la obstrucción, y los tradicionalistas, que si lo hicieron, poniendo en evidencia la progresiva divergencia ideológica entre los dos grupos. Algo parecido se puede decir de la minoría agraria, ya que el líder de Acción Nacional, Gil Robles, sólo prestó un tibio apoyo a la estrategia obstruccionista de su minoría.

Los debates parlamentarios pusieron en evidencia también que pocos sectores del espectro político republicano apostaban realmente por un régimen de libertad de cultos pleno, sin privilegios para ninguna confesión religiosa, pero también sin hostilidad. Salvo contadas excepciones, la plasmación constitucional del principio no tuvo detractores, pero sus consecuencias prácticas resultaron mucho más controvertidas, fundamentalmente por lo que se refiere a las manifestaciones públicas de culto y a los enterramientos. Y es aquí, precisamente, donde se pusieron en evidencia las verdaderas convicciones de los diferentes grupos.

La derecha republicana, fue el único sector de la Cámara que puso de manifiesto una concepción netamente liberal y neutral de la libertad religiosa: apostó por la equiparación del culto público de todas las confesiones religiosas con las demás manifestaciones públicas no

cultuales; presentó iniciativas tendentes a garantizar el libre ejercicio de la libertad de conciencia y cultos, limitando la posibilidad de arbitrariedades por parte de las autoridades; y abogó por la ampliación de los márgenes que las leyes imponían a dicha libertad. Y lo hizo desde una perspectiva netamente jurídica y de igualdad de todas las confesiones religiosas.

El resto de las formaciones republicanas pusieron de manifiesto una profunda desconfianza hacia la Iglesia, y el temor de que utilizase la libertad de actuación que le concediese la ley para perpetuar su posición privilegiada en las instituciones públicas y movilizar políticamente a los católicos contra el régimen. Esto, unido al propósito de secularizar los espacios públicos, les llevó a propugnar la restricción del ejercicio público del culto y de los símbolos religiosos externos, así como a expresar en la ley la prohibición actividades políticas a las confesiones religiosas. Pero dentro de las minorías republicanas es preciso distinguir entre los grupos más extremistas, como la Alianza de Izquierdas, que propugnó la prohibición total del culto, y otros sectores que defendían un control de las actividades religiosas, pero no su prohibición. Socialistas, radical-socialistas y Esquerra constituyeron el núcleo duro del republicanismo, con una concepción restrictiva de la libertad de cultos preñada de desconfianza, cuando no hostilidad, hacia la Iglesia católica. Los radicales y los federales, mostraron una menor hostilidad, pero coincidieron con los anteriores en demandar el sometimiento del culto público a una regulación diferente y más estricta que otras manifestaciones públicas. La minoría de Acción Republicana, en cambio, se mantuvo en una posición ambigua, ya que, por un lado, impulsó la restricción del culto público; y por otro, algunos de sus diputados apoyaron las iniciativas de la derecha republicana.

En la cuestión de los enterramientos, en cambio, existió una mayor unanimidad entre todos los grupos republicanos. Todos ellos coincidieron en la secularización de los cementerios y la supresión de la separación de recintos, así como en la supresión de los cementerios privados, para evitar que los católicos los utilizasen para perpetuar la segregación. La única discrepancia se produjo en cuanto a la forma en que debía establecerse el tipo de enterramiento del difunto. Los socialistas, radical-socialistas, Esquerra y radicales abogaron por la imposición de un entierro laico siempre que no hubiese manifestación expresa en contrario por parte del difunto; mientras que Acción Republicana se abstuvo y la derecha republicana se dividió entre la abstención y el apoyo a que fuesen los familiares quienes tomasen la decisión. Si la imposición de un cementerio común a todos bajo control del poder civil podía responder a la aplicación del principio de libertad de creencias y constituía a una demanda común de todos los grupos republicanos; los argumentos utilizados durante el

debate, los obstáculos que la ley imponía a los católicos para ser enterrados según sus creencias y las extralimitaciones que se produjeron en su aplicación, pusieron en evidencia un afán revanchista y una intransigencia equiparable a la de las minorías católicas e incompatible con la instauración de una auténtica libertad religiosa.

La mayoría de los sacerdotes diputados habían votado en pro de la confesionalidad del Estado, pero no participaron en el debate del artículo constitucional donde se afirmaba el principio de libertad de conciencia y cultos, porque se habían retirado del Parlamento tras la aprobación del artículo 24 -26 de la Constitución-. Se mostraron dispuestos a aceptar la libertad de conciencia y una cierta tolerancia religiosa, pero no la pérdida del estatus privilegiado de la Iglesia ni un régimen de plena libertad de cultos, identificándose con los postulados defendidos por las minorías católicas.

Los sacerdotes pertenecientes a la minoría agraria fueron quienes más activamente participaron en el debate en torno a la libertad de cultos durante la tramitación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, secundando con sus votos y sus intervenciones la estrategia obstruccionista de su minoría, y haciendo caso omiso de las recomendaciones contenidas en el informe de Carreras y Anguera de Sojo, así como de la estrategia propiciada por el nuncio y Vidal i Barraquer en el sentido de que los sacerdotes diputados permaneciesen en un segundo plano.

El sacerdote agrario Ricardo Gómez Rojí fue el que puso de manifiesto un rechazo más radical de la libertad de conciencia y cultos, tanto como principio como en su aplicación legislativa y un mayor alejamiento de la estrategia parlamentaria diseñada por la jerarquía eclesiástica. Este rechazo quedó expresado en su intervención durante el debate sobre la totalidad de la Constitución y se tradujo en una enmienda proponiendo que se omitiese el reconocimiento de ese principio en el texto constitucional. Su actuación parlamentaria durante la tramitación de la Ley de Confesiones y Congregaciones y, sobre todo, de la Ley de Secularización de Cementerios, puso en evidencia su oposición beligerante a toda modificación del estatus tradicional de protección a la Iglesia católica e incluyó manifestaciones que revelaban un profundo desprecio por los no católicos. Calificó la ley de cementerios como persecutoria, rechazó que fuese necesario introducir ningún cambio con el argumento del escaso número de no creyentes y se negó a admitir que se hubiese producido en el pasado ningún conflicto en torno a los enterramientos. Defendió la jurisdicción de la Iglesia sobre

todos los cementerios en los que hubiese católicos enterrados, negando al poder civil toda atribución sobre ellos, aunque se hubiesen construido a su costa; reivindicó la separación de recintos con argumentos que pusieron de manifiesto una profunda repulsa ante todo contacto con los no creyentes; y proclamó el derecho exclusivo de la Iglesia a decidir sobre el enterramiento de todos los bautizados, menospreciando los derechos de los no creyentes. Si bien, se mostró dispuesto a admitir, como mal menor, que fuese la familia quien decidiese sobre el carácter del enterramiento.

El canónigo aragonés Santiago Guallar se mantuvo en un plano discreto y dentro de la línea establecida por la jerarquía de aceptación del principio de libertad de conciencia y cultos durante los debates constitucionales. Sin embargo, durante la tramitación de la Ley de Confesiones y Congregaciones, contraviniendo las recomendaciones emanadas de la jerarquía y las contenidas en el informe jurídico de Anguera y Carreras, se implicó a fondo en el debate, expuso en la Cámara la doctrina católica sobre la libertad de conciencia y cultos y defendió un trato privilegiado para la Iglesia católica que resultaba incompatible con el principio de libertad de conciencia y cultos. Principio éste que había rechazado ya de forma manifiesta durante el debate de la Ley de Secularización de Cementerios, afirmando la supremacía de los derechos de la Iglesia sobre los del Estado. Junto a Gómez Rojí, llevó el peso de la oposición a este último proyecto de ley, coincidiendo tanto en los argumentos utilizados y la repulsa a todo contacto con los no creyentes tras la muerte, como en la reivindicación de la jurisdicción exclusiva de la Iglesia sobre los cementerios y sobre la decisión del tipo de enterramiento de todos los bautizados. Pero, admitiendo también, como máxima transacción, dejar dicha decisión en manos de los familiares. Su posición, pues, sería de rechazo del principio de libertad de conciencia y cultos, admitiendo solamente una situación de tolerancia religiosa con trato privilegiado para la Iglesia, similar a la que había disfrutado durante la Restauración.

El también agrario Ramón Molina Nieto mantuvo una actitud más ambigua y menos beligerante que sus compañeros, tanto en el debate de la Constitución como en el de la Ley de Confesiones, aunque en este último caso hizo gala de un talante más agresivo y retador. En cambio, se mantuvo totalmente al margen de la tramitación de la Ley de Secularización de Cementerios. Sus manifestaciones en la Cámara y su apoyo a iniciativas tendentes a conseguir una discriminación positiva para la Iglesia católica dejan entrever, sin embargo, que, al igual que los sacerdotes agrarios arriba mencionados, Molina Nieto se ubicaba en el terreno de la mera tolerancia religiosa, no en el de la libertad.

Por último, Lauro Fernández, como era habitual en él, se mantuvo totalmente al margen del debate generado en torno a la libertad de conciencia y cultos durante la tramitación de la Constitución y de las dos leyes donde se regulaba su aplicación práctica. Su papel se limitó a suscribir algunas enmiendas de su minoría y unir su voto al de los agrarios en algunas votaciones. Sin embargo, dado que durante la campaña electoral, en junio de 1931, había dejado claro su rechazo de la libertad de conciencia y cultos y que en su escasa actividad parlamentaria, siempre secundó los postulados defendidos por los agrarios, no parece arriesgado suponer que, igual que el resto de los sacerdotes de esta minoría, Lauro Fernández podría aceptar un marco de tolerancia religiosa, pero no de plena libertad de conciencia y cultos.

El canónigo Antonio Pildain, perteneciente a la minoría vasconavarra, tuvo una participación marginal en los debates de la legislación relacionada con la aplicación de la libertad de conciencia y cultos, y ninguna en la tramitación del artículo 27 de la Constitución. Sin embargo, el sentido de sus votos y la enmienda que presentó a la Ley de Secularización de Cementerios nos dan cierta idea de su posición ante este tema. El hecho de que apoyase iniciativas tendentes a conseguir un trato de favor para la Iglesia y la reclamación del derecho de aquella a disponer la forma de enterramiento de todos los bautizados, pone de manifiesto que Pildain tampoco admitía el principio de libertad de conciencia y cultos, manteniéndose en el ámbito de la mera tolerancia religiosa con reconocimiento a la Iglesia de una posición preeminente similar a la existente durante el régimen de la Restauración. Lo mismo puede aplicarse a los cementerios, puesto que manifestó su oposición al cementerio único y defendió la jurisdicción de la Iglesia sobre todos los cementerios y todos los bautizados, lo que pone de relieve su identificación con la situación vigente con anterioridad a la instauración de la República. Sin embargo, en su breve intervención se abstuvo de hacer manifestaciones ofensivas hacia los no creyentes y adoptó un tono conciliador que contrasta con la intransigencia puesta de manifiesto por otros diputados sacerdotes, como Guallar o Gómez Rojí.

El republicano independiente Jerónimo García Gallego, canónigo de Burgo de Osma, no hizo ninguna manifestación en relación con la libertad de conciencia y cultos, pero se había mostrado contrario a la separación Iglesia-Estado y apoyó las iniciativas de las minorías católicas durante la tramitación de la Ley de Confesiones y Congregaciones. Esta actitud permite suponer que los planteamientos de García Gallego en esta cuestión eran similares o coincidentes con los de las minorías católicas. Respecto a la secularización de los cementerios,

al igual que los sacerdotes agrarios, defendió la existencia de cementerios confesionales y el derecho de la Iglesia a decidir la forma del enterramiento de los bautizados, salvo que expresamente hubiesen manifestado lo contrario; pero, también como ellos, hubiese podido aceptar como mal menor que la decisión quedase en manos de la familia. Sin embargo, no votó en contra del artículo en el que se establecía la jurisdicción municipal sobre los cementerios, su carácter común a todos los ciudadanos y el fin de la separación de recintos. No podemos saber si se trató de una abstención voluntaria o simplemente accidental por no encontrarse en la sala, pero suscita la duda sobre si García Gallego hubiese estado dispuesto a aceptar algún tipo de jurisdicción civil sobre los cementerios, siempre que se cumpliesen los requisitos arriba indicados, diferenciándose así de los planteamientos defendidos por los sacerdotes agrarios Guallar y Gómez Rojí. En lo que sí marcó una clara distancia con ellos fue en el tono y el talante de su intervención, que fue de mucha mayor altura. Defendió sus planteamientos sin recurrir a descalificaciones, provocaciones o valoraciones que pudiesen ser consideradas despectivas hacia el poder civil o los no creyentes; y basó su argumentación en los principios liberales, los preceptos constitucionales y los derechos de las minorías reconocidos por el Derecho internacional, omitiendo toda referencia a la doctrina eclesiástica. Esta línea de defensa de los intereses de la Iglesia, recurriendo a argumentos exclusivamente jurídicos y absteniéndose de los dogmáticos, será retomada en este mismo debate por el líder nacionalista vasco Aguirre y, en el otoño de 1932, por el sacerdote Luis Carreras y el jurista Anguera de Sojo en su informe jurídico sobre la estrategia a seguir por los diputados católicos con vistas al debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. En el fondo, sin embargo, nada permite suponer que García Gallego hubiese dado el paso a la aceptación de una plena libertad de conciencia y cultos. Su actuación parlamentaria induce a pensar que, al igual que los sacerdotes de las minorías católicas, se situaba en el plano de la mera tolerancia religiosa. Sin embargo, le separaba de ellos una cuestión fundamental: su claro apoyo al régimen republicano.

El sacerdote radical Basilio Álvarez se caracterizó por su comportamiento ambiguo y, a veces, incluso contradictorio. Fuera del Parlamento se había manifestado a favor de la separación Iglesia-Estado y de la libertad de conciencia y cultos, pero en la Cámara votó en contra de los artículos que recogían ambos principios. A diferencia de los diputados de las minorías católicas había permanecido en el Parlamento tras la aprobación del artículo 26 de la Constitución y asistió a las sesiones en que se debatió el artículo relativo a la libertad de conciencia y cultos, pero se mantuvo totalmente al margen de su tramitación, limitándose a

pedir que constase su voto en contra²¹⁴. Sin embargo, dado que hizo constar su oposición al texto cuando se leyó el párrafo referente a la secularización de cementerios, cabe la posibilidad de que fuese únicamente este aspecto el que motivó su rechazo. Durante el debate de la Ley de Secularización de Cementerios, se abstuvo también en todas las votaciones, salvo para manifestar su oposición a que se exigiese una manifestación expresa para ser enterrado como católico, pero sin sumarse a quienes defendían que el bautismo era prueba suficiente de catolicidad ni apoyar ninguna de las iniciativas católicas. Resulta significativo que sólo abandonase su actitud abstencionista cuando se planteó una cuestión ante la cual los radicales se hallaban divididos y el partido había dado libertad de votos a sus diputados. Lo mismo ocurrió durante la tramitación de la parte de la Ley de Confesiones y Congregaciones que regulaba la aplicación del principio de libertad de conciencia y cultos, en la que se abstuvo de toda participación, salvo para votar en contra del artículo en el que se imponían limitaciones al culto público, al cual también se oponía su partido. Pero también hay que tener en cuenta que en los dos casos en que abandonó su actitud abstencionista el sentido de su voto coincidió con el de las minorías católicas. El hecho de que sólo abandonase la abstención cuando los planteamientos de su minoría no entraban en colisión con los de las minorías católicas parece avalar la hipótesis de que su marginación en este debate, como en otros relacionados con la política religiosa, respondería a una estrategia de evitación de conflictos con la jerarquía eclesiástica y con la dirección de su partido. Ese mismo deseo podría explicar la suma vaguedad y las contradicciones de sus manifestaciones en relación con la libertad de conciencia y cultos. Parece claro, a nuestro modo de ver, que la actitud de Basilio Álvarez vino determinada por la dificultad de conciliar su pertenencia a un partido anticlerical y su condición sacerdotal, pero no resulta posible determinar cual de las dos lealtades influyó más en ella. Es decir, si se abstuvo de votar a favor de determinados preceptos para evitar una sanción eclesiástica; o en contra de ellos para evitar entrar en conflicto con la dirección de su partido. Podemos deducir que estaba en contra de las restricciones impuestas al culto público, pero no resulta posible establecer si sus planteamientos se hallaban en la línea de la tolerancia religiosa con trato privilegiado a la Iglesia católica o de la plena libertad de cultos con equiparación de todas las confesiones religiosas y plena libertad para el ejercicio del culto público, punto este último que no recogía el artículo 27 y al que tampoco dio respuesta la legislación que hemos analizado. En cuanto a la secularización de los cementerios, sólo sabemos con certeza que se oponía a la imposición del entierro laico cuando no había

²¹⁴ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1741.

manifestación expresa del difunto en contrario, pero también al derecho que la Iglesia reclamaba de decidir sobre el enterramiento de todos los bautizados, identificándose con el texto del proyecto que atribuía la capacidad decisoria a las familias; y no podemos establecer si consideraba admisible o no la secularización del recinto. No nos parece posible, pues, basándose en su actuación parlamentaria y extraparlamentaria, establecer si Basilio Álvarez abogaba por la implantación de una plena libertad de conciencia y cultos o de la simple tolerancia religiosa.

Más convencido o menos prudente que Basilio Álvarez, el deán de Granada Luis López-Dóriga hizo en la Cámara una nítida defensa de la separación Iglesia-Estado y del deber del poder civil de tolerar todas las doctrinas morales y religiosas durante el debate del artículo constitucional relativo a la separación Iglesia-Estado. Posteriormente, en su contestación a la amonestación del arzobispo de Granada²¹⁵, se ratificó y especificó aún más su postura ante esta cuestión. Entendía que la Constitución debía *“adaptarse a la realidad social”* y España era *“una sociedad mixta de católicos y acatólicos”*, por lo cual consideraba *“imposible”* establecer en la práctica el *“catolicismo social del Estado”*. Es más, estaba convencido de que *“empeñarse en ello originaría mayores males”*. Además, a su juicio, no debía imponerse a nadie *“una creencia religiosa o filosófica contra su voluntad, ni obligarle a obrar contra el dictamen de su conciencia”*, ni el Estado tenía atribuciones para ello, ya que su deber era mantener una actitud de *“tolerancia”* hacia todas las *“doctrinas morales y religiosas”*. Sin embargo, dado que la votación del artículo 27 de la Constitución no fue nominal, no podemos establecer cual fue realmente el sentido de su voto y en alguna de las cartas que envió al nuncio Tedeschini y al vicario de Granada, Lino Rodríguez con motivo de su sanción canónica parece dar a entender que se abstuvo en dicha votación. En la tramitación de la Ley de Confesiones y Congregaciones participó de forma muy marginal, limitándose a oponerse a las iniciativas de la minoría agraria en pro de la autorización de actos del culto católico en las dependencias estatales y a votar a favor de la forma en que se regulaba la asistencia religiosa en el ejército. Pero se abstuvo en la votación del artículo que regulaba el culto público. Asimismo, se mantuvo totalmente al margen de la tramitación de la Ley de Secularización de Cementerios. No se puede descartar la posibilidad de que discrepase de los preceptos de ambas leyes ante los que se abstuvo, como las limitaciones impuestas a las manifestaciones públicas del culto o las disposiciones sobre cementerios y enterramientos. Hay que tener en cuenta que, al igual que Basilio Álvarez, López-Dóriga se vio inmerso en un conflicto entre su identidad sacerdotal y su identidad

²¹⁵ *El Defensor de Granada*, 6/11/1931; *Diario Montañés*, Santander, 6/11/1931.

política republicana, entre su lealtad a la Iglesia y a sus ideales político-sociales, que lo ubicaban a la izquierda del espectro político parlamentario. Un conflicto que se acentuará tras su afiliación al Partido Radical-Socialista a principios de 1932, que le obligaba a someterse a la disciplina de voto de la minoría parlamentaria, siendo la abstención la única manera de manifestar su discrepancia. Pero tampoco puede descartarse la posibilidad de que su marginación del debate de la Ley de Confesiones y de la Ley de Secularización de Cementerios no se debiese a una discrepancia con sus preceptos, sino que respondiese a una estrategia destinada a evitar nuevos conflictos con la Iglesia, con el fin de facilitar la revocación de su sanción canónica; o a que lo consideró mejor para los intereses eclesiásticos, que fue el motivo que esgrimió ante la jerarquía eclesiástica para defender su postura abstencionista ante la mayoría de las cuestiones que afectaban a la Iglesia. Así pues, la apuesta de López-Dóriga por un régimen de libertad de conciencia y cultos aplicable por igual a todas las confesiones religiosas no ofrece dudas; pero sí su grado de identificación con la legislación que desarrolló el principio constitucional.

En el caso de los dos sacerdotes de la Comisión Jurídica Asesora Francisco Romero Otazo y Tomás Gómez Piñán, sólo se puede establecer su posición ante el principio de libertad de conciencia y cultos, pero no sobre la legislación que lo desarrolló. Ambos, pusieron en evidencia en la elaboración del anteproyecto de Constitución su aceptación de un régimen de plena libertad de conciencia con equiparación de todas las confesiones religiosas y total libertad para el ejercicio del culto, ya que no presentaron ningún voto particular al texto. Gómez Piñán, además había defendido públicamente con anterioridad la implantación de un régimen de libertad de cultos por considerarlo beneficioso para la propia Iglesia. Si bien, era de la opinión debía hacerse de acuerdo con ella. Puesto que en el texto del anteproyecto se concedía una total libertad para el ejercicio del culto, no parece arriesgado deducir que a ninguno de estos dos sacerdotes les resultarían aceptables las limitaciones al culto público que imponía la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas; ni las restricciones que la Ley de Secularización de Cementerios contemplaba para los entierros católicos. Probablemente tampoco aceptarían la incautación de cementerios parroquiales, pero quizás hubiesen estado dispuestos a admitir un cierto control civil sobre los cementerios y la separación de recintos. Parece claro que tanto Romero Otazo como Gómez Piñán habían dejado atrás la reclamación de un régimen de mera tolerancia religiosa en el que la Iglesia católica gozase de una situación de privilegio y que apostaban por la implantación de un régimen de plena libertad de

conciencia y cultos. En el caso de Gómez Piñán podemos establecer que consideraba dicho principio como positivo en sí mismo; pero no en el de Romero Otazo, quien pudo haber aceptado la libertad de conciencia y cultos únicamente porque consideraba que lo exigía la nueva situación política. Por lo demás, resulta muy poco probable que ninguno de estos dos sacerdotes considerase que la legislación sobre cultos y enterramiento respetase dicha libertad. Y, al igual que Gómez Piñán, seguramente Romero Otazo, consideraba también que el cambio de estatus de la Iglesia debería ser fruto de un acuerdo con la Santa Sede y no de una decisión unilateral del poder civil.

En conclusión, seis de los ocho sacerdotes diputados, los pertenecientes a las minorías agraria y vasconavarra y el republicano independiente García Gallego, demostraron no estar dispuestos a superar el límite de la mera tolerancia religiosa y a admitir que la Iglesia perdiese su estatus privilegiado. En el caso del radical Basilio Álvarez no resulta posible establecer si su opción ideal era sólo la tolerancia religiosa o la plena libertad de cultos.

El sacerdote de la Comisión Jurídica Asesora Romero Otazo había dado el paso de aceptar la libertad de conciencia y cultos, entendida como equiparación de todas las confesiones religiosas y concesión de plena libertad para el ejercicio público del culto. Pero no está claro si concebían dicho principio como positivo en sí mismo o sólo como una cesión inevitable.

Gómez Piñán y López-Dóriga, en cambio, habían superado claramente el límite ideológico de la tolerancia para llegar a considerar la plena libertad de conciencia y cultos como un bien en sí mismo. Sin embargo, no podemos establecer con fiabilidad si el modo en que dicho principio quedaba regulado en la legislación respondía a sus expectativas.

6- El mundo católico ante la libertad religiosa: la Iglesia oficial y los disidentes

6.1 La posición de la jerarquía eclesiástica

En la declaración colectiva del 20 de diciembre de 1931, los prelados españoles manifestaron públicamente su disconformidad con el *“radical espíritu de secularización”* del artículo 27 de la Constitución, que rodeaba *“de recelos y hostilidades, comprensivos de sus legítimos y libres movimientos”*, la práctica religiosa y *“la asistencia espiritual”* en los establecimientos dependientes del Estado; ponía *“obstáculos”* al culto público católico, exigiendo una autorización gubernamental que podía ser negada *“fácilmente”* por *“cualquier arbitrariedad, temor ficticio o audacia sectaria”*; secularizaba *“los cementerios, extensión sagrada de los mismos templos y perenne expresión de culto”*, negando *“a la Iglesia el derecho de adquirir nueva propiedad funeraria y la plena jurisdicción”*²¹⁶.

No cabe duda, como señala Arbeloa²¹⁷, de que la obligación de requerir autorización de las autoridades para cada uno de los actos de culto resultaba *“odioso”* para los católicos, además de ser un *“precepto harto difícil”* de cumplir. De hecho, la práctica demostró que no les faltaba razón a los prelados cuando afirmaban que el texto constitucional, al dejar la decisión en manos de las autoridades locales, dejaba la puerta abierta a la arbitrariedad y, en consecuencia, no garantizaba plenamente el libre ejercicio del culto público.

Muchos defensores de la libertad de cultos, tanto católicos como acatólicos, coincidían en este punto con la Iglesia, como quedó de manifiesto en las enmiendas presentadas al artículo durante el debate constitucional. Sin embargo, para algunos medios republicanos las protestas de la jerarquía eclesiástica carecían de fundamento, ya que a los católicos *“no se les*

²¹⁶ Reproducida en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, apéndice 7, pp. 674-675. La referencia a la prohibición de la Iglesia a adquirir nuevos cementerios no aparecía en la Constitución y necesariamente tiene que ser consecuencia del conocimiento por parte de los prelados del proyecto de Ley de Secularización de Cementerios que había sido publicado el 4 de diciembre en el Diario de Sesiones.

²¹⁷ ARBELOA, V. M. *¿Una Constitución democrática?...*, p. 38.

niega nada que se les permita a los demás". A su juicio, lo que realmente ocurría era que la Iglesia *"antes lo tenía todo y no estaba dispuesta a aceptar la nueva situación"*²¹⁸.

Es posible que tampoco les faltase razón a quienes pensaban que la Iglesia se sentía ofendida, fundamentalmente, no por los requisitos establecidos para el ejercicio del culto público, sino porque, en el fondo era incapaz de aceptar la convivencia en plano de igualdad con el resto de las confesiones religiosas; es decir, el propio principio de la libertad de creencias y cultos.

En la declaración colectiva de diciembre, los prelados españoles afirmaban que la religión católica era *"la única profesada en la nación"* y que a ella debía España *"sus glorias históricas, su patrimonio de civilización y su cultura, y su actual conciencia religiosa"*²¹⁹. Estas palabras demuestran que, como señala Frances Lannon²²⁰, seguían concibiendo el catolicismo *"como la religión histórica de los españoles"* y *"como la única fuente de verdad absoluta en un mundo contaminado por el error"*, poniendo en evidencia la carencia *"del marco conceptual necesario para la aceptación del pluralismo religioso, incluso del más limitado"*. Su *"ideal"*, en suma, a juicio de esta autora, seguía siendo *"la hegemonía católica"*, y el documento enviado al papa el 18 de octubre de 1931, pocos días después de la aprobación del artículo 25, avala, a mi modo de ver, tal afirmación, ya que en él los obispos calificaban de *"evidente injusticia"*, fruto *"del sectarismo religioso"*, la equiparación de la Iglesia católica *"a las demás confesiones a pesar de que ninguna de estas cuenta con adeptos en nuestro pueblo"*²²¹.

Así pues, parece claro que si la jerarquía se mostró dispuesta a transigir en este punto, como lo demuestra la enmienda elaborada por el equipo de Vidal i Barraquer, no fue porque considerasen positivo el pluralismo religioso, sino únicamente como mal menor. Pero es preciso reconocer también que, aunque la nueva situación no fuese aceptada de buen grado y la transacción formase parte de una estrategia destinada a proteger los intereses de la Iglesia en otros terrenos, la actitud de la jerarquía representó un considerable avance respecto a posiciones anteriores y puso de manifiesto que, al menos una parte de ella, estaba dispuesta a realizar un esfuerzo para lograr una solución negociada de la cuestión religiosa. Solución que,

²¹⁸ *El Liberal*, Madrid, 2/01/1932.

²¹⁹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, apéndice 7, p. 674.

²²⁰ LANNON, F. *Privilegio...*, pp. 21 y 147-148.

²²¹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, apéndice 4, p. 480.

además, contaba con la oposición de los sectores tradicionalistas e integristas, cuya fuerza e influencia no pueden ser desdeñadas.

Algunos prelados habían abordado ya la cuestión de la secularización de los cementerios en documentos individuales antes de la publicación de la declaración colectiva. El primero de ellos fue el obispo de Oviedo, Luis y Pérez, en un documento fechado el 30 de octubre²²². El prelado ovetense defendió, basándose no sólo en el Derecho canónico sino también en la legislación tradicional española, la condición sagrada de los cementerios y el derecho de jurisdicción de la Iglesia sobre ellos, así como la segregación de recintos. Denunció, asimismo, que tales derechos estaban siendo conculcados en la práctica antes de la entrada en vigor de la Constitución, e instaba a los párrocos a protestar en caso de que los ayuntamientos acordasen derribar los muros que separaban el recinto civil del católico en los cementerios municipales y a iniciar una reclamación judicial si se trataba de un cementerio parroquial.

El obispo de León, Álvarez Miranda, por su parte, en una pastoral publicada el 27 de noviembre, además de la obligada defensa del carácter sagrado de los cementerios, hacía hincapié en que el entierro en el cementerio civil no podía ser considerado una ofensa, puesto que era el fallecido quien así lo había decidido o, en caso de no existir manifestación expresa, estaba *“en conformidad con su modo de vida”*. Si bien, en última instancia, la capacidad decisoria sobre quien debía ser enterrado en uno u otro recinto correspondía en exclusiva a la Iglesia. Pero al mismo tiempo el prelado leonés ponía en evidencia el carácter de lacra social que el catolicismo de la época otorgaba al cementerio civil, donde se enterraba a las personas *“como si fueran seres irracionales”*, tachando de *“inconscientes”* a quienes lo defendían y planteando su reivindicación como una cuestión exclusivamente política cuyo único objetivo era atacar a la Iglesia²²³.

Una vez aprobada la Ley de Secularización de Cementerios, tanto el nuncio como los diferentes prelados volverán a hacer patente en documentos públicos y privados la opinión que les merecían las nuevas disposiciones. Para el nuncio Tedeschini²²⁴ el texto de la nueva ley

²²² *“Oremos por nuestros difuntos”*, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 580-582.

²²³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 583-586.

²²⁴ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 19/01/1932 y 29/02/1932, ASV, NM 921 ff. 279r-283r y 278rv, respectivamente.

representaba llevar al límite extremo del sectarismo el proceso de laicización impulsado desde el Gobierno. Las disposiciones más graves eran, en su opinión: la autorización a los municipios para expropiar los cementerios que hiciesen las veces de cementerio general, porque como esta condición sólo la cumplían los católicos iba directamente en contra de la Iglesia; y, sobre todo, la intervención de las autoridades en la determinación del carácter del enterramiento. Sin embargo, prefirió esperar a ver como se aplicaba la ley antes de protestar ante el Gobierno, lo que hará finalmente en octubre de 1932, tras conocer los resultados de la encuesta sobre las incautaciones de cementerios parroquiales. En el documento²²⁵ enviado al ministro de Estado, Luis de Zulueta, Tedeschini, en nombre de la Santa Sede, protestó de forma *“respetuosa pero firme”* por la *“ley de secularización e incautación de cementerios”*, la cual lesionaba *“gravemente los derechos sagrados y perfectamente legítimos de la Iglesia católica y atenta contra la libertad religiosa y de conciencia”*. El derecho de la Iglesia a *“poseer sus propios cementerios”* y a inhumar en ellos exclusivamente a sus fieles venía avalado no sólo por su condición de sociedad perfecta, sino por los tratados internacionales que la República, en el artículo 7 de la Constitución, se había comprometido a respetar. La secularización de cementerios, por tanto, no sólo constituía un sacrilegio, al afectar a un espacio bendecido por la Iglesia, sino que constituía una violación del Derecho internacional, que reconocía a las minorías religiosas el derecho a poseer sus propios cementerios; un atentado a la libertad religiosa garantizada en la Constitución, porque privaba *“a los ciudadanos de la facultad y del derecho de que su cuerpo repose no en confusa mezcla dentro del mismo recinto con otros de diferente fe”* sino en un *“recinto especial y sagrado”*; y una medida antidemocrática, porque, como demostraban las estadísticas, *“se sacrifica una inmensa mayoría a una importante minoría”*. Lo justo y democrático, a juicio del nuncio, hubiese sido mantener la legislación anterior. Si el entierro en el cementerio civil tenía una connotación deshonrosa -uno de los argumentos básicos esgrimidos a favor de la secularización- no era *“por culpa de la Iglesia, sino como consecuencia de un ambiente social mayoritario y de una conciencia colectiva”*.

Mucho más tempranas fueron las protestas de los preladados españoles, los cuales utilizaron como fundamento de su argumentación en contra de la ley el Derecho canónico. Es decir, *“principios puramente eclesíásticos”* que, como señala Carmen Frías²²⁶, resultaban

²²⁵ Carta de Tedeschini a Zulueta, 10/10/1932, ASV, NM 921, ff. 489r-497r. En ASV, NM 921, ff. 363r-367r aparece otra carta de protesta de Tedeschini, datada el 2 de agosto de 1932, pero sin referencia al destinatario, con un contenido similar a la enviada al ministro de Estado.

²²⁶ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 582-584.

“difícilmente asumibles por una sociedad laica”. Algunos puntos que se repetirán en los documentos de la jerarquía son, según esta misma autora los siguientes: la defensa del cementerio católico como *“testimonio real y constante de la fe en la resurrección y en la comunión de todos los fieles, vivos y difuntos”*, interpretando su secularización como fruto de la pretensión de atacar la fe de los católicos en este terreno; y la reivindicación del derecho de la Iglesia a decidir sobre el carácter del enterramiento del difunto basándose en su forma de vida y de sus atribuciones para imponer el entierro civil a aquellos que considerase que se habían apartado de la comunidad católica.

De los diversos documentos publicados, Jiménez Lozano²²⁷ destaca el del arzobispo de Tarragona por su *“tono religioso y nada político”*, si bien su fondo no ofrezca diferencias significativas respecto a los de otros preladados. En él Vidal i Barraquer²²⁸ se apoyaba fundamentalmente en el Derecho canónico, pero también en el Derecho público que le era aplicable como sociedad perfecta, para reivindicar el *“derecho de propiedad”* y *“jurisdicción”* de la Iglesia sobre los cementerios de forma exclusiva, aunque fuesen *“propiedad del Estado o del Municipio”*; así como el de *“imponer penas inherentes”* a su *“potestad coercitiva [sic]”*, es decir, a decidir quienes eran *“dignos”* o *“indignos”* de recibir *“sepultura eclesiástica”*; y la separación del recinto civil y el católico en los cementerios. En consecuencia, lo establecido en la Ley de Secularización de Cementerios representaba *“una nueva vulneración de los derechos de la Iglesia”*. A pesar de ello, instó a los católicos a defender tales derechos con *“fortaleza”*, pero también con *“dulzura”*, *“prudencia”* y *“dignidad”*, a fin de *“solucionar armónicamente las múltiples dificultades que se presentarán al aplicarse la ley”*; e hizo también un llamamiento a las autoridades civiles para que hiciesen todo lo posible por evitar conflictos, *“procediendo con el respeto y consideración debidos”*.

En el extremo contrario se situaría Isidro Gomá²²⁹, obispo de Tarazona, quien, en un documento de tono sumamente duro, presentó la ley como fruto del deseo de *“los enemigos de la vida cristiana”* de *“penetrar en el santuario de la muerte y arrancarla [...] de las manos de Dios y de su Iglesia”*; del odio a la Iglesia y el propósito de someterla *“a la autocracia del poder civil”* y de *“eliminar a Dios del orden social”*. Expresó asimismo su temor a que, encontrando

²²⁷ JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles...*, p. 247.

²²⁸ “Exhortación Pastoral”, 21/02/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 565-579.

²²⁹ “El laicismo póstumo.- Instrucción pastoral sobre cementerios y sepulturas”, 30/03/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 603-609.

“el campo abonado en la ignorancia y en la indiferencia del pueblo católico” y ayudada por una aplicación sectaria, lograrse su objetivo secularizador; demostrando una escasa confianza en la firmeza de creencias de los católicos españoles. Por lo demás, al igual que había hecho el arzobispo de Tarragona, defendió el derecho de la Iglesia sobre los cementerios y los cadáveres de los bautizados, así como la segregación de recintos.

Otros preladados, como el de Tuy, Antonio García García²³⁰, el arzobispo de Sevilla, Ilundain²³¹, el obispo de Pamplona, Muñiz Pablos²³², o el de Calahorra, Fidel García²³³, publicaron documentos dirigidos a sus diocesanos con motivo de la aprobación de la ley en los que, con mayor o menor dureza y extensión, protestaron por las medidas secularizadoras y defendieron el derecho exclusivo de la Iglesia sobre todo lo relativo a los enterramientos, utilizando como base argumental el Derecho canónico, su condición de sociedad perfecta y el carácter mayoritario del catolicismo en la sociedad española.

En general, el punto de la ley que mereció mayores y más duras críticas por parte de la jerarquía fue la exigencia de una declaración expresa de la voluntad de ser enterrado según los ritos católicos o de cualquier otra religión. Para Vidal i Barraquer²³⁴ se trataba de una disposición que sólo podía haber sido *“inspirada”* por *“un extremismo sectario”*, ya que, al estar bautizados *“la inmensa mayoría”* de los españoles, lo adecuado hubiese sido presumir el deseo del finado de recibir sepultura eclesiástica, *“como ha sucedido hasta el presente”*, exigiendo declaración expresa a la minoría que desea un entierro civil. Algo similar venía a decir Gomá²³⁵ al defender el predominio del *“derecho de la sociedad religiosa”*, materializada en España en la Iglesia católica, cuando el fallecido no hubiese manifestado su voluntad en

²³⁰ “Instrucción pastoral acerca de los Cementerios y protesta razonada sobre la secularización de los mismos”, 24/02/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 597-598.

²³¹ “Instrucción acerca de cementerios y enterramientos de los fieles”, 6/03/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 598-599.

²³² “Alocución pastoral que el Excmo. Sr. Obispo dirige a sus diocesanos con motivo de la fiesta de la Resurrección del Señor”, 7/03/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 599-600.

²³³ “Instrucción Pastoral sobre cementerios y enterramientos”, 17/03/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 600-603.

²³⁴ “Exhortación Pastoral”, 21/02/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 579.

²³⁵ “El laicismo póstumo.- Instrucción pastoral sobre cementerios y sepulturas”, 30/03/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 607.

relación con la forma de enterramiento. El vicario capitular del arzobispado de Toledo²³⁶, por su parte, consideraba que la exigencia de declaración era antidemocrática, porque suponía *“legislar en favor de una pequeñísima minoría”* e imponer *“un gravamen a los que constituyen la casi totalidad de la nación”*; mientras que el obispo de Tortosa se mostraba convencido de que el objetivo de tal exigencia era *“favorecer los enterramientos civiles”*²³⁷. El nuncio se refirió también a esta cuestión en su protesta al Gobierno, afirmando que *“lejos de entrañar el menor respeto a la conciencia, no puede tener otra mira ni otro efecto que las de facilitar el aumento de los enterramientos laicos”*²³⁸.

La jerarquía eclesiástica reaccionó también con dureza ante la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, con la que se completaba el desarrollo legislativo del principio de libertad de conciencia y cultos. Pero quedó claro en la pastoral colectiva²³⁹ de junio de 1933 que no era éste el aspecto de la ley que más preocupaba a la Iglesia. Protestaron los prelados por lo que consideraban una restricción del *“ámbito de las libertades confesionales”* garantizadas en la Constitución; por la forma tajante de los preceptos de la ley que limitaban o prohibían y el modo ambiguo en que se reconocían o toleraban en ella los derechos, los cuales eran *“frecuentemente dejados a la arbitrariedad gubernativa en su concreta aplicación”*. El derecho a la práctica de la religión, que la Constitución garantizaba, adquiría en la ley un *“carácter potestativo”* que atribuía al Estado *“la facultad de autorizar la prestación de servicios religiosos en sus dependencias”* y la sometía a dos condiciones: la *“petición de los interesados”* y la determinación de su justificación y oportunidad por parte de la autoridad. Esto, a juicio de los prelados, constituía una *“indebida subordinación y restricción”* de *“la libertad de conciencia”* y *“los derechos confesionales”* que estaba en pugna con la *“garantía de libertad”* constitucional, situándose *“en el límite mínimo de aquello mismo que venía obligado a respetar”*. En virtud de lo dispuesto en la ley se dejaba al arbitrio de *“cualquier autoridad inferior”* el ejercicio de derechos que estaban garantizados *“plenamente*

²³⁶ ABC, Madrid, 27/02/1932; *Diario Montañés*, Santander, 28/02/1932.

²³⁷ Carta del obispo de Tortosa, Felix Bilbao, a Vidal i Barraquer, 22/02/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 584.

²³⁸ Carta de Tedeschini a Zulueta, 10/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 661.

²³⁹ “Declaración del Episcopado con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, 25/05/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 12, pp. 1081-1083.

en los países más civilizados”, como el auxilio espiritual a los enfermos y moribundos, “las manifestaciones externas” del culto o la “conducción y sepelio culturales de cadáveres”; y se imponían restricciones al “ejercicio del culto en el interior de los templos”. La ley, en suma, colocaba “evidentemente a la Iglesia en situación de inferioridad respecto a las demás actividades del espíritu [...] cuya externa ostensión amparan las leyes, con la sola restricción de las exigencias del orden público”. Máxime cuando la experiencia había demostrado que las “autoridades subalternas” acostumbraban a hacer “interpretaciones tendenciosas” de la legislación, a veces incluso incompatibles con la misma, en lo que afectaba “a personas, cosas y derechos eclesiásticos”, sin ser “objeto de sanción ni siquiera de desaprobación” por parte del Gobierno o sus representantes.

También Pío XI aludió a la regulación de la libertad de conciencia y cultos en su encíclica *Dilectissima Nobis*²⁴⁰, aunque de forma sumamente breve, lo que da idea de que, al igual que ocurría con los metropolitanos, no era el aspecto de la ley que más le preocupaba. Sin embargo, a diferencia de aquellos, que presentaban la Constitución como ejemplo de garantía de los derechos de libertad de conciencia y cultos frente al carácter restrictivo de la ley, el pontífice igualaba a ambas en su discurso. Así, afirmaba que “en virtud de la Constitución y de las leyes posteriormente emanadas” se concedía “amplio campo para manifestarse” a “todas las opiniones, incluso las más erróneas”, y se limitaba únicamente el “ejercicio del culto católico, aún en sus más esenciales y tradicionales manifestaciones”, como las procesiones, la “administración de Sacramentos a los moribundos y los funerales a los difuntos” o “la asistencia religiosa en los institutos dependientes del Estado”.

Los prelados siguieron proclamando durante todo el periodo republicano “el derecho de la Iglesia para celebrar su culto” con independencia “de toda autoridad civil”; pero, “para evitar mayores males” se mostraron dispuestos a renunciar a hacer uso de él y recomendaron a los sacerdotes que se abstuviesen “de celebrar manifestaciones públicas del culto católico” si no contaban con “la previa autorización que la Constitución exige”. Dicha autorización debería ser solicitada, preferentemente “por escrito” al representante del “Gobierno en cada localidad”, recurriendo “al gobernador de la provincia” en caso de que les fuese negada. Asimismo, señalaron al clero y a los fieles que, “si los tiempos actuales no son propicios, al menos en muchas partes”, para los actos públicos de culto, existía una “manifestación, la más eficaz de todas”, que nadie podía “prohibir ni impedir”: aquella que se realizaba “por medio de

²⁴⁰ www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals

*la santidad de nuestra vida*²⁴¹. Sin embargo, las normas dadas por la jerarquía para el ejercicio del culto público no siempre fueron respetadas, sobre todo por los seglares.

6.2 El clero: oficialistas y disidentes

El canónigo burgalés Pedro Riaño publicó en enero de 1932 en el diario toledano *El Castellano* una serie de artículos con el título genérico de “La secularización de cementerios”²⁴². Riaño presentó la ley como “uno de los puntos principales” del “funesto y laico programa” del Gobierno Azaña, cuyo objetivo era “arrancar a los muertos de los brazos amorosos de la cruz de Jesucristo” para dar satisfacción a los socialistas y a la masonería. Defendió el carácter sagrado de los cementerios, abogando por la prohibición en ellos de “los actos profanos”; así como la exclusiva de jurisdicción de la Iglesia sobre ellos, tachando su atribución a los municipios de medida “absurda” e “injuriosa” que “traspasa todos los límites de lo decente, de lo honesto y de lo razonable”. La intervención del Estado en los cementerios equivalía, a juicio del canónigo burgalés, a una injerencia “en asuntos de otra nación”. En cuanto a la pretensión de que los católicos compartiesen su lugar de enterramiento con los no creyentes, consideraba “absurdo” y “contradictorio querer mezclar en un mismo recinto a los católicos y a los enemigos de la Iglesia”, incluso “injurioso para unos y otros”, ya que, al igual que permanecieron “separados en vida, anhelan, suspiran por la separación en la muerte”. Llegó hasta el punto de afirmar que el objetivo de la supresión de la segregación de recintos era convertir los cementerios en “un lugar de turismo [...] para que los vivos gocen, se recreen, se diviertan y se rían a costa de los muertos”.

El propagandista social Maximiliano Arboleya, puso de manifiesto en varios editoriales de *El Carbayón*²⁴³ su rechazo de la implantación de un régimen de “libertad religiosa” y de la Ley de Secularización de Cementerios. Contra la libertad de cultos argumentó que, “de ordinario”, implicaba privar “a sus miembros más significados de los derechos reconocidos a los demás ciudadanos” y ponerle impedimentos en “la dirección de las almas hacia su último fin”.

²⁴¹ ABC, Madrid, 6/04/1932; *El Debate*, Madrid, 7/04/1932.

²⁴² *El Castellano*, Toledo, 15, 19 y 20/01/1932.

²⁴³ *El Carbayón*, Oviedo, 19/01/1932, 20/01/1932, 2/02/1932 y 12/04/1932.

En cuanto a la legislación secularizadora de los cementerios, criticó el *“feroz espíritu anticlerical”* y *“espantablemente reaccionario”* de que había hecho gala la mayoría de la Cámara durante el debate de la ley, ignorando totalmente los argumentos de los opositores al texto y oponiéndoles únicamente *“la fuerza abrumadora de los votos”*. El resultado había sido, a su juicio, una *“ultrasecularización de cementerios”* que impediría a *“la «inmensa» mayoría de los españoles”* ser enterrados *“como les plazca”*. Era a los familiares del difunto y no al Estado, según el diario, a quien correspondía decidir sobre el tipo de enterramiento, respetando los sentimientos y creencias que el fallecido hubiese manifestado en vida. Resulta significativo, sin embargo, que el canónigo asturiano obviase atribuir a la Iglesia ningún papel decisorio en relación con los bautizados y su afirmación de que, en el fondo, el lugar y el modo en que se realizase el enterramiento carecían de importancia, porque *“la materia, la ceniza, se descompondrá donde quiera que la dejen, con o sin solemnidad”*. Lo único realmente importante era estar preparado para que cuando llegase la muerte *“nuestra alma, nuestro espíritu, merezca estar junto a los de aquellos que [...] supieron darnos ejemplo”*. El resto era simplemente *“pasar el rato, secularizando lo insecularizable”*.

En los artículos de Riaño y Arboleya se aprecian dos maneras completamente diferentes de afrontar la nueva realidad de la secularización de cementerios, por más que ambas partan de la defensa de los derechos de la Iglesia sobre un recinto considerado sagrado desde el punto de vista del Derecho canónico. De todos modos, y aunque su talante sea más contemporizador, en lo referente a la libertad de conciencia y cultos el canónigo asturiano, a mi juicio, se situaba en la órbita de la tolerancia religiosa y no en la de la libertad.

El canonista Jaime Torrubiano, en cambio, calificó al artículo 27 de la Constitución como uno *“de los intangibles e inmortales aciertos de nuestra República”* y criticó a los católicos por no querer resignarse *“a ser ciudadanos como todos los demás”*. Además, a su juicio, el hecho de que en este artículo se estipulase que las creencias religiosas no podrían ser motivo de privilegios jurídicos redundaría en beneficio de *“la sinceridad de la creencia religiosa”*. También disintió de la Iglesia oficial en su valoración de los preceptos de la Ley de Confesiones y Congregaciones que regulaban la aplicación práctica del principio de libertad de conciencia y cultos. En su opinión no podían oponerse a ninguno de ellos *“objeciones serias, desde el punto*

*de vista de la teología católica*²⁴⁴. No contamos, en cambio, con ninguna manifestación suya respecto a la secularización de cementerios.

Así pues, resulta claro que Torrubiano había dado el paso a la aceptación del principio de libertad de conciencia y cultos como un bien en sí mismo que, además, redundaría en beneficio de la Iglesia; y también que se identificaba con la forma en que dicho principio se desarrollaba en la Ley de Confesiones y Congregaciones. No sabemos, sin embargo, si consideraba la legislación sobre cementerios una traducción de ese principio, sobre todo las disposiciones sobre la determinación de la forma de enterramiento; pero es muy probable que encontrase perfectamente admisible la secularización y la desaparición de la separación de recintos.

El ex sacerdote Matías Usero, situado políticamente en el ámbito del socialismo, había abogado por la implantación de un régimen que restringiese la libertad de movimientos de las Iglesias, por lo que seguramente se identificó con las restricciones al culto público que contemplaba la Ley de Confesiones. Su identificación con la legislación sobre cementerios, al menos en su aspecto de supresión de la separación de recintos es aún más evidente, ya que participó en actos de derribo de las tapias que separaban el recinto civil y el católico. La única duda es si, como ocurrió con algunos diputados de la extrema izquierda, hubo disposiciones de la legislación que considerase excesivamente permisivas. Esto no quiere decir que Usero rechazase el principio de libertad de conciencia y cultos. De hecho había sido un firme defensor de él desde los tiempos de la Monarquía. Pero no lo consideraba aplicable a las Iglesias jerarquizadas y, especialmente a la Iglesia católica, porque las consideraba incapaces de aceptar que los individuos que no compartían sus creencias gozasen de libertad para pensar y actuar; y sólo utilizarían la libertad que se les concedía para fortalecerse e imponer su consmovisión al conjunto de la sociedad. Entendía que la única manera de garantizar la libertad de conciencia y cultos de los individuos era restringir a las confesiones religiosas esa misma libertad. Un planteamiento que se correspondía con el de la izquierda republicana, a caballo entre el socialismo y el anarquismo, en cuyo universo político se hallaba inserto Usero Torrente.

²⁴⁴ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Los grandes aciertos...*, pp. 19 y 28.

En resumen el reconocimiento de la plena libertad de creencias y cultos contó con la radical oposición de los sectores más integristas, pero fue aceptado, al menos como principio, por un sector relativamente amplio de los católicos y de la Iglesia jerárquica. Sin embargo, en el caso de esta segunda postura, no siempre se trató de una aceptación sincera, fruto de la convicción de que la Iglesia debía renunciar a un trato privilegiado por parte del Estado y convivir en plano de igualdad con las demás confesiones religiosas e ideologías existentes en la sociedad española; sino que en muchos casos fue meramente táctica, como consecuencia de la necesidad de transigir en algunos aspectos con la esperanza de evitar males mayores en otros.

Pero el contexto político republicano puso también de manifiesto que una parte del mundo católico español había superado el marco conceptual de la tolerancia; que a la altura de los años treinta existían ya católicos seglares y sacerdotes que concebían la libertad de conciencia y cultos como un derecho inalienable del individuo que el Estado estaba obligado a reconocer.

IX. LA SUPRESIÓN DEL PRESUPUESTO ESTATAL PARA CULTO Y CLERO

1- Antecedentes: Europa y España

El tránsito del Antiguo Régimen al liberalismo vino acompañado en los países de la Europa meridional por un proceso de nacionalización y venta de las propiedades eclesiásticas que privó a la Iglesia católica de la mayor parte de los bienes que había venido acumulando durante la Edad Media y que habían hecho posible su independencia económica respecto del Estado. A cambio de la aceptación de la pérdida de su patrimonio, el Estado se comprometió a financiar el culto y los ministros de la religión católica. El avance de los planteamientos laicistas que reclamaban la neutralidad religiosa del Estado como condición indispensable para garantizar la libertad de conciencia pondrá en cuestión ese compromiso, y la implantación de un régimen de separación entre la Iglesia y el Estado llevará aparejada en muchos países la supresión de la subvención estatal a la Iglesia.

En Francia, tras la Revolución, la Asamblea Nacional decretó la nacionalización y venta de los bienes de la Iglesia católica en 1789. Un año después aprobó unilateralmente la Constitución Civil del Clero, en virtud de la cual el Estado francés se hacía cargo del sostenimiento del personal eclesiástico a cambio de un juramento de fidelidad a la Constitución. La Santa Sede se negó a aceptar la nueva situación hasta la firma del Concordato de 1801, por el que la Iglesia asumió la pérdida de sus posesiones y reconoció a la República francesa a cambio del compromiso del Estado de subvencionar a la religión católica. Las constituciones de 1814 y 1848 recogieron dicho compromiso, haciéndolo extensivo a todas las religiones cristianas. Esta situación se mantuvo hasta la promulgación de la ley de separación de 1905, cuyo artículo 2 establecía que en adelante el Estado francés no subvencionaría ningún culto, dando un plazo de cuatro años para la total extinción del subsidio estatal a los

ministros de cualquier confesión religiosa; si bien se concedía a aquellos que tuviesen más de 40 años una pensión vitalicia¹.

En Portugal, al igual que en España, el proceso desamortizador de los bienes eclesiásticos fue mucho más largo que en el caso francés, comenzando a finales del siglo XVIII y dilatándose hasta la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, fue en los años centrales del siglo XIX cuando se dictaron y ejecutaron las medidas desamortizadoras más importantes y se institucionalizó la subvención estatal a la Iglesia católica. Tras la proclamación de la Primera República, la ley de separación de 1911 suprimió el subsidio estatal para culto y clero, pero, a diferencia de la francesa, otorgó una pensión vitalicia a todos aquellos sacerdotes que lo solicitasen. Como en el caso francés, la ley reconocía el derecho a una parte de la pensión a la viuda e hijos del beneficiario en caso de fallecimiento de éste, lo que motivó la protesta del episcopado y su presión sobre los sacerdotes para que no la solicitasen. La mayoría de ellos se abstuvo de reclamarla. En 1918 el decreto Moura Pinto suavizó los aspectos de la ley de separación más inaceptables para la Iglesia católica, entre ellos el reconocimiento del derecho de la viuda e hijos del sacerdote a la pensión estatal².

La Iglesia católica española, favorecida por el carácter religioso que se otorgó a la Reconquista, consiguió acumular durante la Edad Media un patrimonio considerable cuyas rentas representaban el 87% de sus ingresos totales, además de las numerosas prebendas, derechos y beneficios derivados de él. Las aportaciones de los fieles, única fuente de financiación de la Iglesia durante la época romana, pasaron a ocupar un lugar marginal en el total de los ingresos eclesiásticos. Más de la mitad de dichos ingresos procedían de la tierra y los obispos eran sus principales beneficiarios, apropiándose de una sexta parte del total,

¹ Loi de séparation des Eglises et de l'État, en www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp; Constitution de 1891, Carte constitutionnelle du 4 juin 1814 y Constitution du 4 novembre 1848, en www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions; Concordat de 1801, en fr.wikisource.org/w/index.php?title=Concordat_de_1801&printable=yes; POULAT, E. "Privatización y liberalización del culto en Francia. La ley francesa de 9 de diciembre 1905", en *Anuario de historia de la Iglesia* 14 (2005), p. 78; BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*, pp. 135 y 416; CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. "Cristianismo...", p. 703.

² Lei da Separação do Estado das Igrejas, www.dre.pt/pdfgratis/1911/04/09200; RIBEIRO PINTO, S. *Separação religiosa como modernidade...*, pp. 49-50, 54, 76, 108-109 y 170-171; RUEDA, G. y DA SILVEIRA, L. E. "Dos experiencias: España y Portugal" y ESPINHA DA SILVA, L. "La desamortización en Portugal", ambos en *Ayer* 9, 1993, pp. 19-21 y 30-55, respectivamente.

cantidad equivalente al 2% de la renta nacional. Este patrimonio garantizó la independencia económica de la Iglesia respecto del Estado y le aseguró una considerable influencia política y social. Este proceso de enriquecimiento de la Iglesia no tocó techo hasta finales del siglo XVII. Sin embargo, el patrimonio eclesiástico y, por tanto, las rentas estaban desigualmente repartidas entre las distintas diócesis; desigualdad que irá aumentando con el paso del tiempo³.

Las medidas desamortizadoras que acompañaron el tránsito del Antiguo Régimen al liberalismo destruyeron la base tradicional de financiación de la Iglesia española, reduciendo al mínimo sus propiedades y suprimiendo las rentas derivadas del cobro de diezmos y primicias. El proceso desamortizador español, de características y cronología muy similares al portugués, comenzó en 1769 y no finalizó hasta 1924, aunque no todas las medidas fueron dirigidas contra los bienes eclesiásticos. Las primeras propiedades eclesiásticas en verse afectadas fueron las del clero regular y no fue hasta 1841, con la desamortización de Espartero, cuando se procedió a la nacionalización y venta de las propiedades del clero secular. Aunque durante la década moderada (1844-1854) la legislación desamortizadora fue suprimida o atenuada, en 1855 la ley Madoz completó el proceso de desamortización de los bienes eclesiásticos⁴.

Coincidiendo en el tiempo con la desamortización de Mendizábal (1836-1837) aparece por primera vez en una constitución española el compromiso del Estado de sostener el culto católico y a sus ministros. A partir de la Constitución de 1837, todos los textos constitucionales españoles (1845, 1856, 1869, 1876) anteriores a la Segunda República incluirán la obligación del Estado de sostener económicamente a la Iglesia católica⁵. La Ley de 14 de agosto de 1841 estableció de forma provisional un sistema de financiación mixto compuesto por la asignación

³ PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 4-6; BERNAL, A. M. y LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L. "Las rentas de la Iglesia española en el Antiguo Régimen", en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado...*, pp. 16-17 y 26-29.

⁴ RUEDA, G. *Las desamortizaciones.*, www.artehistoria.jcyl.es/v.2/contextos/6964.t.

⁵ La principal diferencia entre los diversos textos estriba en que las de 1837, 1856, 1869 y 1876 la obligación recae sobre la Nación, mientras que en la de 1845 recae sobre el Estado, convirtiendo el presupuesto, según Revuelta González "en una carga de la Hacienda Pública". Los juristas han señalado la pervivencia del sostenimiento estatal de la Iglesia al mismo tiempo que se afirmaba el principio de libertad de cultos en la constitución de 1869, achacándolo en su mayoría a la voluntad de compensar económicamente a la Iglesia por la desamortización y considerando que no tenía por qué condicionar la aplicación práctica de dicho principio. Sin embargo, en opinión de Fernández-Coronado, respondería principalmente a la limitación impuesta a los legisladores por la declaración de confesionalidad del Concordato de 1851 y su deseo de no propiciar una ruptura con la Santa Sede. REVUELTA GONZÁLEZ, M. "La confesionalidad del Estado en España", p. 381; FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 55.

estatal, las donaciones de los fieles y el importe de la Bula. Este sistema se convirtió en definitivo en virtud del Concordato de 1851, cuyo artículo 38 especificaba que la dotación para el culto y clero se nutriría de los siguientes fondos: el producto de los bienes devueltos al clero por la ley de 1845, la Bula de Cruzada y las rentas de las encomiendas y maestrazgos de las órdenes militares, como aportación eclesiástica; mientras que el Estado aportaría la cantidad necesaria para completar la dotación total establecida con el producto de un impuesto sobre las propiedades rústicas y urbanas y la riqueza pecuaria. El Concordato regulaba asimismo minuciosamente la asignación correspondiente al culto (art. 34) y a los miembros de cada estamento eclesiástico (art. 31 a 33). El clero regular quedaba excluido de este sistema de financiación. Además, el Estado se comprometía a devolver a la Iglesia los bienes confiscados y aún no vendidos, en forma de títulos de deuda. A cambio, la Iglesia católica renunciaba a reclamar la devolución de los bienes desamortizados⁶.

La dotación para culto y clero fue aumentando hasta el Sexenio Democrático (1868-1874) en que se produjo una reducción progresiva que llevará a su práctica desaparición tras el advenimiento de la Primera República. La Constitución de 1873, único antecedente de la de 1931 en lo que al presupuesto eclesiástico se refiere, prohibía en su artículo 36 “*subvencionar directa ni indirectamente ningún culto*”. Aunque no llegó a entrar en vigor, el año de su elaboración la consignación estatal para culto y clero quedó reducida a la insignificante cantidad de tres millones de pesetas, frente a los 43 de 1868. Con la Restauración alfonsina la dotación eclesiástica recuperó los niveles anteriores al Sexenio, manteniéndose entre los 41 y los 43 millones de pesetas, hasta la década de 1920 en que se produjo un considerable aumento, situándose entre los 62 y los 69 millones de pesetas. A pesar de su incremento, durante el primer tercio del siglo XX, según Palomares Ibáñez, la importancia de la dotación eclesiástica en el total del presupuesto estatal disminuyó considerablemente, pasando de un 4,2% en el periodo 1899-1906 a un 1,9% en el periodo 1920-1923⁷.

Pese al incremento de la dotación, las cantidades presupuestadas para el sostenimiento del clero resultaban insuficientes por varios motivos: la inflación hizo que, pese al aumento de la asignación, los sacerdotes viesen reducidos sus ingresos reales a partir de 1910; la introducción de un gravamen de un 25% sobre los salarios del clero a partir de 1876; los

⁶ PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 9-10; PALOMARES IBÁÑEZ, J. M. “La recuperación económica de la Iglesia española (1845-1931)”, en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado...*, pp. 157-159.

⁷ PALOMARES IBÁÑEZ, J. M. “La recuperación económica...”, pp. 156 y 160-161.

continuos retrasos en los pagos; la disminución de los ingresos por los servicios religiosos; y el desigual reparto de los ingresos entre los distintos estamentos eclesiásticos y de las rentas entre las distintas diócesis. Todo ello explicaría las continuas quejas de la Iglesia sobre la insuficiencia de la consignación estatal para sostener adecuadamente el culto y al clero⁸.

Aunque un importante sector del clero secular vivía en los límites de la pobreza, la Iglesia durante el último cuarto del siglo XIX transmitía una imagen de opulencia, sobre todo en las grandes poblaciones, por la riqueza de los edificios religiosos y el boato del culto. Las críticas a la riqueza y el poder de la Iglesia, presentes en la prensa anticlerical desde décadas atrás, se extendieron y popularizaron a finales del siglo XIX, oponiendo la imagen de una Iglesia rica y poderosa a la de un Estado carente de recursos y una sociedad cada vez más empobrecida. En este contexto, comenzó a ponerse en cuestión el hecho de que el Estado derivase una parte de sus escasos recursos en beneficio de la Iglesia, al mismo tiempo que se extendía la demanda de una auténtica libertad de conciencia y cultos que requería la neutralidad religiosa del Estado. Esta neutralidad, expresada jurídicamente en la separación de la Iglesia y el Estado, conllevaba la supresión del carácter oficial de la Iglesia católica, con la consiguiente pérdida de los privilegios de que hasta entonces había gozado, incluidos los económicos⁹.

⁸ PALOMARES IBÁÑEZ, J. M. “La recuperación económica...”, pp. 162-163 Y 171.

⁹ FRÍAS FERNÁNDEZ, J. C. “Percepción, imágenes y explicaciones de la recuperación económica de la Iglesia: los anticlericales entre 1876-1899”, en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado...*, pp. 173-184

2- El debate parlamentario en torno a la financiación eclesiástica

El último presupuesto de culto y clero de la Monarquía, vigente en 1931, ascendía a casi 67 millones de pesetas, 52 destinados al sostenimiento del clero y el resto al culto. Una cantidad considerable si se tiene en cuenta que los gastos civiles del Ministerio de Justicia no llegaban a los 40 millones¹⁰.

La dotación destinada al clero se repartía, según González Gullón¹¹, de la siguiente manera: un obispo recibía del Estado una asignación mensual de 27.500 pesetas, 2.500 menos que un ministro; un canónigo 4.250, bastante por debajo del salario de un catedrático que era 6.000 y por encima del de un maestro que ganaba 3.000; los párrocos tenían una asignación de 2.500 pesetas¹², salario equiparable al de un obrero industrial; mientras que los ecónomos y coadjutores percibían 1.500 y 1.000 pesetas respectivamente, situándose por debajo del salario de un obrero sin cualificar (1.825 pesetas). Según este mismo autor, un salario por debajo de las 2.500 pesetas resultaría insuficiente para cubrir las necesidades vitales.

Sin embargo, la Iglesia poseía otras fuentes de ingresos al margen del presupuesto estatal y el Gobierno provisional, aunque no introdujo modificaciones en el sistema de financiación eclesiástica, comenzó a tomar medidas para establecer su cuantía de forma inmediata. A finales del mes de mayo el Ministerio de Justicia, del que era titular el socialista Fernando de los Ríos, comenzó a recabar información sobre los bienes y el personal eclesiásticos con vistas a la elaboración de un estatuto jurídico que regulase sobre nuevas bases las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La encargada de esta tarea era una subcomisión formada en el seno de la Comisión Jurídica Asesora. En ella participaron los dos sacerdotes de la Comisión: Francisco Romero Otazo, como presidente, y Tomás Gómez Piñán, como miembro. Para que sirviesen de base a su trabajo, desde el Ministerio de Justicia se solicitó el 23 de mayo a los registros de la propiedad una relación de los bienes inscritos a nombre de la Iglesia, con información sobre su valor; en el mismo mes se pidió información a

¹⁰ *Anuario Estadístico de España, año XVII, 1931*, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1933; RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. *Los grupos de presión...*, pp. 195-196.

¹¹ Un análisis detallado de las diferentes fuentes de ingresos del clero en GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. *El clero en Madrid durante la Segunda República*, pp. 132-144.

¹² Torrubiano Ripoll, en su libro *Política religiosa...*, p. 112, hace una diferenciación entre los ingresos de los titulares de los diferentes tipos de parroquias, correspondiendo las 2.500 pesetas a los de las parroquias de término, 2.000 a las de ascenso, 1.750 a las de entrada y 1.500 a las rurales.

los prelados sobre el destino que habían dado al fondo de reserva en 1930 y primer semestre de 1931; en el mes de junio sobre las parroquias vacantes en cada diócesis, la forma en que estaban servidas y la asignación mensual del sacerdote encargado de ellas, especificando qué cuantía correspondía a la asignación del Estado; y, por último, a principios de julio se les pidió información sobre el clero adscrito a su diócesis, indicando *“su edad, años de servicios eclesiásticos prestados, cargo que actualmente desempeñan, remuneración líquida mensual y procedencia de los haberes que perciben”*¹³.

Según los datos recabados por el Ministerio de Justicia existían en España 35.000 sacerdotes seculares, 36.569 religiosas y 8.396 religiosos. En cuanto a los bienes, según la misma fuente gubernamental, la Iglesia había declarado poseer 11.921 propiedades rústicas, 7.828 urbanas y 4.192 censos¹⁴, con un valor de 76 millones de pesetas. Sin embargo, el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, aseguró en las Cortes que se había comprobado que el valor de las posesiones declaradas por la Iglesia ascendía a 85 millones de pesetas y, dado que no había declarado todos sus bienes y censos, el Ministerio calculaba que el valor real de sus propiedades era un 50% mayor¹⁵.

¹³ ASV, NM 919, f. 148r; Anexos A y B a las cartas de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 5/07/1931, en ASV, NM 919, f. 143r; Cartas de Ilundain, arzobispo de Sevilla, 1/06/1931, y de Pla i Deniel, obispo de Ávila, 17/07/1931, a Tedeschini, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 619 y 625, respectivamente.

¹⁴ Rentas percibidas de las tierras cultivadas por colonos.

¹⁵ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1526-1527; y DS nº 82, 27/11/1931, p. 2720. El número de sacerdotes parece corresponder a la realidad, ya que es el mismo mencionado por fuentes eclesiásticas, como el sacerdote Ramón Molina Nieto (DS nº 53, 9/10/1931, p. 1552). En cambio, el número de miembros del clero regular no parece que respondiese a la realidad, ya que, según Batllori, tras la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas se inscribieron en el preceptivo Registro 14.236 religiosos y 60.633 religiosas. BATLLORI, M. *“La Iglesia española durante la II República”*, en *2.000 años de Cristianismo. La aventura cristiana entre el pasado y el futuro*. T. IX, Sedmay Ediciones, Societé d’histoire chretienne, Barcelona, 1979, p. 187. No he encontrado ninguna fuente para contrastar la veracidad de los datos presentados por el ministro de Justicia sobre las propiedades de la Iglesia.

2.1 La polémica previa al debate constitucional

El anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora omitió toda referencia al presupuesto de culto y clero, quizás para no prejuzgar la cuestión, en espera del dictamen de la subcomisión para el estudio de las relaciones Iglesia-Estado. Sin embargo, un voto particular del diputado de Acción Republicana Ramos propuso añadir al texto que nadie podría ser “obligado al sostenimiento del culto”¹⁶, adelantando la postura que adoptaría ante este tema la subcomisión para el estudio de las relaciones Iglesia-Estado.

En el dictamen de la subcomisión se contemplaba la supresión de la consignación para el culto y el mantenimiento de la destinada al clero durante dos años, en beneficio únicamente de aquellos sacerdotes que estaban en activo en ese momento. Tras la total supresión del presupuesto estatal, sin embargo, la Iglesia no quedaría en libertad para diseñar un nuevo sistema de financiación, sino que sería el Estado el encargado de recaudar los fondos necesarios para el sostenimiento del culto y el clero católicos estableciendo una contribución especial a quienes declarasen por escrito su condición de católicos¹⁷. El texto de la subcomisión no llegó a ser entregado al Gobierno porque cuando finalizó su elaboración la Comisión parlamentaria de Constitución había hecho público ya su dictamen y en él la vertiente económica de la separación era abordada desde una óptica distinta¹⁸. El segundo párrafo del artículo 24 del proyecto de Constitución estipulaba la prohibición de todo tipo de subvención estatal a las Iglesias sin especificar plazo ni sistema de financiación alternativo alguno para la Iglesia católica¹⁹.

A principios del mes de mayo Ossorio y Gallardo, presidente de la Comisión Jurídica Asesora, había advertido ya al nuncio Tedeschini que la opinión mayoritaria era favorable a la

¹⁶ ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 322.

¹⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 5/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 186-187.

¹⁸ ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 315.

¹⁹ “El Estado no podrá, en ningún caso, sostener, favorecer ni auxiliar económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas”, DS nº 22, 18/08/1931, Apéndice 4.

extinción gradual del presupuesto de culto y clero²⁰. Las peticiones de información sobre bienes y personal eclesiástico realizadas por el Ministerio de Justicia entre los meses de mayo y julio aumentaron la preocupación de los prelados sobre el futuro de la consignación estatal. Pese a que dichas peticiones, a juicio de los obispos y del nuncio Tedeschini, excedían las atribuciones del Ministerio de Justicia y tenían como objetivo poder argumentar que, aunque se suprimiese la consignación estatal, la Iglesia tenía ingresos propios suficientes para sostener al clero, consideraron mejor no negarse a contestar, si bien aportando únicamente aquellos datos que ya constaban en el Ministerio o que éste podía averiguar fácilmente²¹. Asimismo, a finales de mayo, tras la primera petición de información por parte del Ministerio de Justicia, los obispos solicitaron ya a la Santa Sede autorización para “*introducir algunas modificaciones en las capellanías y en los acervos píos y otras pías fundaciones*” en caso de supresión de la subvención estatal²².

La solución propuesta por la subcomisión para el estudio de las relaciones Iglesia-Estado no tuvo buena acogida en los medios católicos. El problema, en opinión del nuncio Tedeschini, no era sólo que contemplase la supresión inmediata de la subvención estatal al culto y la del clero en un plazo de dos años, sino que impusiese un sistema alternativo de financiación basado en una exacción fiscal que resultaría sumamente perjudicial para la Iglesia. Estaba convencido de que, dado el gran número de bautizados que en realidad eran indiferentes

²⁰ Apunte de Tedeschini sobre su conversación con Ossorio y Gallardo, 6/05/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 319.

²¹ Cartas del arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, 5/07/1931, del obispo de Tarazona, Isidro Gomá, 8/07/1931, del obispo de Sigüenza, Nieto Martín, 1/06/1931, del obispo de Zamora, Manuel Arce, 20/07/1931, y del obispo de Coria, Moreno y Barrio, 31/05/1931, a Tedeschini, ASV, NM 919, ff. 143, 14r, 139r, 141rv y 137r, respectivamente; Cartas del arzobispo de Sevilla, Ilundain, 1/06/1931, del obispo de Ávila, Pla i Deniel, 17/07/1931, a Tedeschini y de Tedeschini a Pacelli, 14/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 619, 625 y 619-621, respectivamente; Carta de Tedeschini al obispo de Zamora, Manuel Arce, sin fecha, ASV, NM 919, f. 151r; Circular del auditor asesor de la Nunciatura, Jesús María Echevarría, a los prelados, sin fecha, ASV, NM 919, f. 149r; Comunicación del obispo de Vich, Perelló i Pou, al subsecretario de Justicia, 5/06/1931, ASV, NM 919, f. 140rv; cartas de Fernando de los Ríos, 3/07/1931, de Castro Alonso, 5/07/1931, de Ilundain, 9/07/1931, de los arzobispos de Valladolid, Zaragoza y Valencia, 11/07/1931, y del cardenal Segura, 20/07/1931, a Vidal i Barraquer y de Vidal i Barraquer a Pacelli, 12/07/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 99, 101, 106, 122-123, 153-154 y 92, respectivamente.

²² Carta de Tedeschini a Serafini, 24/05/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 399.

desde el punto de vista religioso, muchos se abstendrían de declararse católicos para evitarse un nuevo impuesto²³.

Pese a todo, los sacerdotes que concurrieron a las elecciones a Cortes Constituyentes no tocaron el tema del sostenimiento económico de la Iglesia en sus campañas, limitándose a genéricas defensas de la separación Iglesia-Estado o del respeto a lo establecido en el Concordato y a los derechos de la Iglesia, en función de su orientación política.

Lo mismo puede decirse de la jerarquía eclesiástica, cuyos documentos colectivos e individuales del verano de 1931 no abordaron esta cuestión, a excepción de alguna alusión a ciertas medidas del Gobierno provisional consideradas como una conculcación del Concordato. Únicamente el obispo de Tortosa, en un documento publicado tras darse a conocer el texto del proyecto de Constitución de la Comisión parlamentaria, hizo una breve alusión a la supresión del presupuesto eclesiástico. Felix Bilbao²⁴ presentaba la prohibición de subvencionar a las Iglesias como uno de los varios ataques “*a la Religión*” que contenía el proyecto, señalando que en realidad perjudicaría “*casi exclusivamente al catolicismo*”. En cambio el mensaje enviado al presidente de las Cortes Constituyentes por la provincia eclesiástica de Sevilla el 4 de septiembre, a pesar de hacer un análisis detallado de todos los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia, omitió toda referencia al presupuesto eclesiástico²⁵.

Hubo sacerdotes, sin embargo, que se manifestaron públicamente a favor de la supresión del presupuesto eclesiástico. Rechazaban el carácter funcional que imprimía a la labor del sacerdote la subvención estatal y percibieron su extinción como una oportunidad para independizar a la Iglesia de la tutela del Estado y devolver al sacerdocio su verdadero sentido. Uno de ellos fue Hugo Moreno, más conocido por el seudónimo con que firmaba sus colaboraciones en *Heraldo de Madrid*: Juan García Morales. Este clérigo almeriense asentado en Madrid defendió que el sacerdocio era “*sacrificio y abnegación*”, no una carrera profesional, y, en consecuencia, el clero debía rechazar toda subvención económica proveniente del poder civil²⁶. Una encuesta realizada por la revista *Vida Eclesiástica* en junio de

²³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 5/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 186-187.

²⁴ “Alocución pastoral al Clero y a los fieles diocesanos”, 7/09/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 256.

²⁵ En FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 225-229.

²⁶ MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas...*, p. 602.

1931, preguntando a sus lectores sobre las ventajas e inconvenientes que veían en la supresión del presupuesto eclesiástico, puso de manifiesto que García Morales no era el único que percibía los beneficios que la ruptura de los lazos económicos con el Estado podía tener para la Iglesia. El ecónomo del pueblo madrileño de Tielmes, Felix Verdasco²⁷, consideraba que el presupuesto de culto y clero había dado pie al Estado para considerar a los sacerdotes como funcionarios suyos, cuando debían serlo sólo “*de Cristo y de sus sacratísimos intereses*”. Más contundente fue aún el sacerdote Enrique Barrachina²⁸, quien veía la supresión del presupuesto eclesiástico como una oportunidad para “*acabar con la influencia de políticos en la distribución de cargos eclesiásticos*” y la tendencia de “*algunos sacerdotes a servir a ciertas candidaturas políticas*” para ascender dentro de la Iglesia; para que los fieles dejaran de ver al sacerdote como un funcionario del Estado; y para “*acrecentar el entusiasmo por el trabajo parroquial y purificar nuestra clase de lacras morales*”²⁹.

En cuanto a la prensa, mientras algunos diarios republicanos defendieron la supresión gradual del presupuesto estatal y la concesión a la Iglesia de la facultad “*de levantar tributos públicos sobre los fieles*” para su sostenimiento³⁰, situándose en la línea del dictamen de la subcomisión de relaciones Iglesia-Estado; los católicos cerraron filas en defensa del derecho de la Iglesia católica a seguir siendo sostenida por el Estado. En vísperas de las elecciones a Cortes Constituyentes el integrista *Diario de Navarra*³¹ argumentaba que, siendo los católicos mayoría en España y, por tanto, quienes “*más aportan al sostenimiento de las cargas públicas*”, lo justo sería que el Estado siguiese sosteniendo a la Iglesia, “*descontando, por ese concepto, la cuota*

²⁷ Felix Verdasco García (1901-1989). Estudió en el seminario de Madrid entre 1913 y 1925, año en que se ordenó sacerdote. Ejerció como ecónomo en Tielmes entre 1931 y 1932; después lo fue de Valdaracete entre 1932 y 1934; y, finalmente se convirtió en coadjutor de San Pedro el Real de Madrid. Tras la guerra civil escribió varios libros sobre la diócesis de Madrid, el más conocido es *Medio siglo de vida religiosa matritense, 1913-1963* (Aldus, Madrid, 1967), que publicó con el seudónimo de Kodasver. Los datos biográficos en GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. *El clero en Madrid durante la Segunda República*, pp. 36 y 152.

²⁸ Enrique Barrachina Gil (1902-1978), doctor en Teología. Ordenado en 1925. Durante los años de la República desarrolló su labor pastoral en el ámbito rural. Pertenecía a la diócesis de Valencia. En 1934 publicó el libro *Asegurad vuestra vocación*. Cuando se produjo la sublevación militar se encontraba en Italia y regresó para ponerse a disposición del cardenal Gomá. CÁRCEL ORTÍ, V. *Diccionario de sacerdotes diocesanos españoles del siglo XX*, BAC, Madrid, 2006, pp. 202-203; blogs.periodistadigital.com/encristiano.php/2010/02/14/enrique-barrachina-gil.

²⁹ Reproducido en GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. *El clero en Madrid durante la Segunda República*, pp. 313-314.

³⁰ *Crisol*, Madrid, 3/10/1931.

³¹ *Diario de Navarra*, Pamplona, 20/06/1931.

correspondiente a los ciudadanos que se declaren no-católicos". Por las mismas fechas el diario del canónigo Arboleya, *El Carbayón*³², defendió la obligación del Estado de sostener al clero católico *"a título de Justicia y como mezquina indemnización"* por los bienes eclesiásticos desamortizados y aseguró que el culto no estaba siendo subvencionado por el Estado, sino con los ingresos provenientes de la Bula de la Cruzada.

A diferencia de la separación Iglesia-Estado o la libertad de cultos, cuestiones que el Gobierno consideraba innegociables, la subvención estatal a la Iglesia fue uno de los puntos que se trataron en las negociaciones que tuvieron lugar entre la jerarquía y el Gobierno con vistas a alcanzar una fórmula de conciliación de cara al debate constitucional. En sus gestiones, los prelados y el nuncio defendieron la obligación del Estado de colaborar en el sostenimiento del culto y el clero católicos como *"una deuda de justicia"* por los bienes eclesiásticos nacionalizados y vendidos a raíz de la desamortización, pero se mostraron dispuestos a transigir. En un principio, el ministro de Estado, el radical Lerroux, y los dirigentes de la Derecha Liberal Republicana Alcalá- Zamora y Miguel Maura, presidente del Gobierno y ministro de Gobernación, respectivamente, aseguraron al nuncio Tedeschini y al sacerdote Luis Carreras que lo relativo al presupuesto de culto y clero, al igual que *"todo lo que concierne a las relaciones entre la Iglesia y el Estado"*, se resolvería por medio de un concordato y que el Gobierno no apoyaría el texto de la Comisión, por lo que no existían motivos de preocupación. El propio ministro de Justicia, el socialista Fernando de los Ríos, se mostró contrario a que la supresión del presupuesto eclesiástico fuese materia constitucional, siendo partidario de relegarlo a una ley posterior que podría ser aprobada o no. Todos ellos se mostraron convencidos de que el Gobierno en su conjunto accedería a defender en las Cortes una fórmula de conciliación que incluiría el mantenimiento de la consignación estatal para los actuales beneficiarios, si bien daban por segura la supresión de la subvención estatal para el culto³³.

Sin embargo, tras la incautación a finales de agosto al vicario general de Vitoria de unos documentos donde se aconsejaba la venta ficticia o la exportación de los bienes y valores

³² *El Carbayón*, Oviedo, 21/06/1931.

³³ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 8 y 19/08/1931, y telegrama de Tedeschini a Pacelli, 27/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 38-39, 58 y 131-132, respectivamente; Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22(?) /08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 249-261.

eclesiásticos en previsión de una futura nacionalización, la postura gubernamental se endureció. Los ministros de Estado y Justicia convocaron al nuncio para comunicarle que había desaparecido toda posibilidad de dar una solución concordada a la cuestión religiosa y que el texto de la Comisión sería sometido al debate de las Cortes. Sin embargo, en una reunión posterior en la que también participó el presidente del Gobierno, afirmaron que el Ejecutivo estaría dispuesto a apoyar un acuerdo que, en lo referente al presupuesto eclesiástico, consistiría en supresión de la consignación para el culto y el mantenimiento de la del clero durante la vida de los actuales beneficiarios. El 14 de septiembre tuvo lugar la última reunión entre los representantes de la Iglesia, el nuncio Tedeschini y el cardenal Vidal i Barraquer, y del Gobierno, el presidente Alcalá-Zamora y el ministro de Justicia Fernando de los Ríos. Resulta difícil establecer qué fue lo que realmente se acordó, ya que existen discrepancias de apreciación entre el nuncio y el arzobispo de Tarragona. Según la versión de Tedeschini el Gobierno daba por inevitable la supresión constitucional del presupuesto de culto y clero y sólo se comprometía a presentar una enmienda a favor de los actuales beneficiarios; según Vidal i Barraquer, se había llegado a un compromiso firme por parte del Gobierno de respetar los derechos adquiridos del personal eclesiástico que en aquél momento estaba percibiendo consignación estatal y de conceder una subvención para la conservación de los edificios eclesiásticos de carácter histórico o artístico³⁴.

Paralelamente a las negociaciones con el Gobierno, la jerarquía eclesiástica había ido elaborando un plan de actuación parlamentario para el caso de que no fuese posible llegar a una solución pactada. Además del contacto con diputados de diverso signo para inducirles a proponer iniciativas más favorables a los intereses de la Iglesia que el texto de la Comisión, el plan contemplaba la elaboración de enmiendas destinadas a ser presentadas por diputados afines. Estas enmiendas contenían las fórmulas de máxima transigencia por parte de la Iglesia y fueron elaboradas fundamentalmente por el equipo del cardenal Vidal i Barraquer, especialmente por el sacerdote Luis Carreras. En general proponían remitir la cuestión del presupuesto de culto y clero a lo que se acordase en un futuro concordato. Una de ellas, sin embargo, coincidía con la fórmula transaccional negociada con los representantes del Gobierno provisional, al establecer que *“el estado no mantendrá el culto ni los ministros de*

³⁴ Telegramas cifrados de Tedeschini a Pacelli, 27/08/1931 y 15/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 131-132 y 264-265, respectivamente; Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 319-321.

ninguna Iglesia o confesión religiosa, salvados los derechos adquiridos por los actuales partícipes del presupuesto eclesiástico". Vidal i Barraquer aprovechó su relación personal con el diputado de Esquerra Republicana Amadeo Hurtado para inducirle a conseguir "*adhesiones de carácter independiente*" a dicha enmienda, a fin de que no apareciera como proveniente "*de elementos católicos*" y su aprobación representara una "*transacción impuesta y realizada a través de los propios partidos del régimen*"³⁵. La enmienda, sin embargo, no llegó a ser presentada en el Parlamento, según Batllori y Arbeloa³⁶, porque Amadeo Hurtado consideró que no serviría de nada. Aparece también en el archivo de Vidal i Barraquer una enmienda similar a la anterior, con la única diferencia de que la cuantía de la consignación que se mantenía para los actuales beneficiarios sería establecida en una ley posterior. Esta enmienda, que había sido revisada por uno de los colaboradores del arzobispo de Tarragona, probablemente el sacerdote Carreras, tampoco llegó al Parlamento³⁷. A pesar de ello, estas enmiendas demuestran que la Iglesia estaba no sólo dispuesta a aceptar lo propuesto por el Gobierno en relación con el presupuesto eclesiástico, sino a coadyuvar a su aprobación por todos los medios a su alcance.

El informe Torrubiano

El canonista Jaime Torrubiano Ripoll había abordado la cuestión de la financiación de la Iglesia en numerosas conferencias y libros en la década de los veinte³⁸, denunciando la desigual distribución de las rentas entre los distintos estamentos eclesiásticos. Vinculado políticamente al republicanismo conservador, Torrubiano afirmaba que, por mediación de Miguel Maura, "*el Comité Revolucionario*" que se convertiría en Gobierno provisional al advenimiento de la República, le encargó la elaboración de "*una memoria*" sobre el modo en

³⁵ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 387 y 403.

³⁶ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 387, nota 6

³⁷ "*El Estado no auxiliará ni subvencionará a Iglesia alguna; garantiza, exclusivamente, a los actuales poseedores de beneficios y piezas eclesiásticas la dotación que determine una ley especial*", en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 403, nota 78.

³⁸ TORRUBIANO RIPOLL, J: *La Iglesia rica y el clero pobre*, Atlántida, Madrid, 1922; *Rebeldías*, Tomo I, Imprenta Samarán y Compañía, Madrid, 1925; *Rebeldías*, Tomo 2, Minerva, Madrid, sin fecha de edición; *Beatería y religión. Meditaciones de un canonista*, Javier Morata, Madrid, 1930.

que debería abordarse la cuestión religiosa si accedían al poder. Este informe, que su autor aseguraba haber redactado con anterioridad a la proclamación de la República, fue publicado en 1933³⁹. En él Torrubiano diseñaba una propuesta alternativa a la desarrollada por los gobernantes republicanos respecto a la financiación de la Iglesia, pero también a la defendida por la jerarquía eclesiástica española. Además, los datos y argumentos esgrimidos por Torrubiano en sus libros e intervenciones públicas contra el sistema de financiación eclesiástica vigente serán utilizados reiteradamente desde los medios republicanos durante los debates parlamentarios para defender el fin de la subvención estatal a la Iglesia.

A diferencia de lo defendido por los medios eclesiásticos, Torrubiano consideraba que la desamortización no podía ser esgrimida como argumento para reclamar el derecho de la Iglesia a ser sostenida por el Estado, porque no era la legítima propietaria de la mayoría de los bienes desamortizados, al haberlos adquirido *“saltando por encima de la legalidad establecida”*. Este era el caso de bienes raíces, cuya enajenación en beneficio de la Iglesia había sido prohibida por los monarcas españoles, y por los que, en consecuencia, no tenía derecho a ninguna indemnización. En cambio, sí tenía derecho a ser indemnizada por las *“fincas urbanas para usos religiosos y para habitación de los ministros”* o por *“los objetos de arte”*, cuya posesión por la Iglesia no había sido limitada legalmente. Era cierto que no había sido indemnizada por algunos bienes que eran legalmente suyos, pero lo había sido por muchos otros *“cuya indemnización no era obligatoria para el Estado”* por haberlos adquirido conculcando la legalidad vigente⁴⁰.

Además, la Iglesia, a juicio de Torrubiano, había conculcado el Concordato de 1851. En él se había comprometido a dedicar a su sostenimiento las rentas de los acervos píos, la Bula de Cruzada y *“las encomiendas y maestrazgos de las Cuatro Órdenes Militares”*, estando obligado el Estado únicamente a aportar la cantidad necesaria para completar la dotación. Sin embargo, la Iglesia sólo había contribuido con el producto de la Bula de Cruzada y con *“15.000 pesetas procedentes de las rentas de los bienes del clero”*, sufragando el Estado *“casi por entero”* las necesidades del culto y el clero. Por esta vía, según los cálculos realizados por el canonista, la Iglesia había defraudado al Estado desde la firma del Concordato 2.370 millones de pesetas, sin contar los intereses⁴¹.

³⁹ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, p. 3.

⁴⁰ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 75 Y 78-80.

⁴¹ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 80 y 85-87.

Así pues, el Estado, según Torrubiano, no debía “*restitución ninguna a la Iglesia*” por la desamortización y constituía “*un error histórico y jurídico afirmar que la dotación de culto y clero es por vía de restitución de los bienes indebidamente usurpados o expropiados a la Iglesia*”. Si hubo alguna usurpación, la responsabilidad y el deber de restitución no correspondía al Estado, sino a los “*hombres públicos o particulares*” que las llevaron a cabo⁴².

La Iglesia, por lo demás, contaba con medios propios suficientes para sostenerse sin la ayuda del Estado: el producto de la Bula de Cruzada y los acervos píos; los bienes de capellanías, de la obra pía, patronatos y fundaciones; aranceles y estipendios de misas; donativos; tributos sobre los bienes de las cofradías y de las comunidades religiosas; las rentas de sus propiedades industriales; y la considerable cantidad de “*papel del estado y acciones y obligaciones al portador*” que había ido adquiriendo desde mediados del siglo XIX. Con una adecuada administración de todos estos ingresos, a juicio de Torrubiano, la Iglesia podía hacer frente sin problemas a las necesidades del culto y el clero⁴³.

Si el bajo clero vivía de “*forma misérrima*”, algo que él venía denunciando desde los años 20, no era porque la Iglesia careciese de recursos para asegurarle una vida digna, sino porque estaban injustamente distribuidos en favor del alto clero. Dentro de su campaña en pro de la reforma de la Iglesia, la cuestión de la dignificación del bajo clero ocupó un papel relevante. El clero parroquial, a juicio de Torrubiano, era el que más trabajaba y el único que conservaba “*lo poco que nos va quedando*” del espíritu cristiano. Sin embargo, las “*cuatro quintas partes*” de él no percibían ninguna cantidad del Estado y vivía únicamente de lo que recibía por su labor pastoral, por lo que no podía hacer frente a sus necesidades. Esta situación de miseria crónica era la responsable de los defectos que proliferaban en el bajo clero: “*el egoísmo y la avaricia*”, “*el despotismo*”, “*el caciquismo*”... Por lo tanto, su “*educación*” y “*saneamiento moral*” solo se lograrían asegurando su dignificación e independencia económicas, al margen de las autoridades eclesiásticas. Para ello Torrubiano propuso dos vías diferentes: una consistía en aumentar el presupuesto estatal en 50 millones de pesetas a cambio de la entrega de todas las propiedades eclesiásticas, cuya administración, unida a los bienes de la obra pía, rentarían más de lo que el Estado aportaba; y la otra en suprimir “*por lo menos 18 obispos, 598 canónigos y 477 beneficiados de catedral y colegiata*”, transfiriéndolos al “*servicio parroquial y conventual*”, con lo que se ahorrarían más de 4 millones del presupuesto que podrían

⁴² TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, p. 108.

⁴³ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 72-78, 87 y 107-110; TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 25-26, 42-46 y 62-64.

dedicarse a aumentar los salarios del bajo clero. Torrubiano se mostraba convencido de que con cualquiera de las dos medidas se podría doblar el salario de todo el personal eclesiástico, con exclusión de los obispos⁴⁴.

La solución dada por los gobernantes del primer bienio a la cuestión de la financiación de la Iglesia no fue la que él proponía. Pero sus críticas al modelo vigente fueron utilizadas como argumento frente a quienes defendían su pervivencia. Esto nos permite suponer que, aunque sus obras hayan sido relegadas al olvido, en su momento tuvieron un considerable predicamento en los medios republicanos

2.2. El debate constitucional

La cuestión de la subvención económica a la Iglesia ocupó sólo un lugar marginal en las intervenciones de los diputados durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos y del propio artículo 24 -26 de la Constitución-, relegado a un segundo plano por cuestiones consideradas más relevantes para el futuro de la Iglesia como el modelo de separación Iglesia-Estado o la amenaza de disolución de las órdenes religiosas.

El primer dictamen de la Comisión parlamentaria de Constitución establecía en el segundo párrafo del artículo 24 la prohibición de toda subvención o auxilio económico a las Iglesias⁴⁵. Sin embargo, la mañana del día 13 de octubre, el diputado de Acción Republicana Ruiz Funes, con el visto bueno de Azaña y haciéndose eco de las sugerencias de Fernando de los Ríos, propuso a la Comisión una modificación del texto que respondería a lo que, según la versión del nuncio Tedeschini, el Gobierno había prometido a la jerarquía eclesiástica. El nuevo texto, aunque mantenía la prohibición del auxilio económico a las Iglesias, contemplaba un periodo transitorio para el personal eclesiástico que venía percibiendo la consignación estatal. Esta nueva redacción fue aprobada por la Comisión con los votos a favor de los representantes de todas las minorías, a excepción de los socialistas, que se abstuvieron, y de los radical-

⁴⁴ TORRUBIANO RIPOLL, J. *La Iglesia rica y el clero pobre*, pp. 5-6, 8-9, 11-12, 16-17 y 21; TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 111-112; TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 103-105.

⁴⁵ "El Estado no podrá, en ningún caso, sostener, favorecer ni auxiliar económicamente a las Iglesias, asociaciones e instituciones religiosas", DS nº 22, 18/08/1931, Apéndice 4.

socialistas, que votaron en contra⁴⁶. Fue este texto, por tanto, el sometido a discusión en la Cámara.

2.2.1 La posición de las minorías republicanas

Las minorías republicanas coincidían en defender que la neutralidad religiosa exigía el fin de la subvención estatal a la Iglesia católica, pero, como en tantas otras cosas, discrepaban en cuanto al modo de llevar a la práctica tal principio. Durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos el ministro de Justicia, el socialista Fernando de los Ríos⁴⁷, a título personal y meramente “informativo”, ya que su minoría no le permitió ir más allá, defendió que la neutralidad religiosa del Estado era incompatible con el auxilio económico a ninguna Iglesia y que el presupuesto de culto y clero constituía el pago “*de un servicio*” considerado público por el carácter de religión oficial que había tenido la Iglesia católica, no una compensación por los bienes desamortizados, como aseguraban los medios católicos. En consecuencia, entendía el ministro que existían “*condiciones jurídicas absolutamente irreprochables*” para proceder a la supresión de la consignación estatal a la Iglesia. Para la extinción del presupuesto propuso varias opciones: fijar un “*cuadro de amortización formando unidades estadísticas*”; establecer “*una prima fija pagadera por un cierto plazo*” a una o varias sociedades de seguros; adoptar el sistema de la ley de separación francesa, que reconocía una pensión vitalicia de las tres cuartas partes de la anterior consignación a los sacerdotes mayores de sesenta años y de la mitad a los mayores de cuarenta y cinco, suprimiendo en un plazo de cuatro años la consignación estatal para los no incluidos en los dos grupos anteriores; y, por último, “*la más extrema*”, que era la supresión inmediata de toda subvención estatal al clero.

En opinión de Virgilio Zapatero y de Zabalza Bas, Fernando de los Ríos puso en evidencia en su intervención su preferencia por un modelo de supresión escalonada del presupuesto

⁴⁶“El Estado no mantendrá, favorecerá ni auxiliará económicamente a la Iglesia, asociaciones e instituciones religiosas. Una ley especial regulará hasta su extinción la situación transitoria de los actuales perceptores del presupuesto del clero”, BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 387, nota 7; MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 168; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 184-185.

⁴⁷ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1522-1524.

estatal que amortiguase el impacto que dicha supresión tendría en el bajo clero⁴⁸. Algunos medios católicos, como *El Carbayón*⁴⁹, dirigido por el canónigo Maximiliano Arboleya, alabaron “el tono general” del discurso del ministro de Justicia, haciendo hincapié en su “templanza y relativa moderación”. Pese a haber “caído repetidas veces en las vulgaridades de un laicismo arcaico”, el diario asturiano se mostraba convencido de que con sus palabras Fernando de los Ríos había demostrado que no sería un “obstáculo” para alcanzar una solución de concordia en este y otros temas. Sin embargo, discrepaba de las afirmaciones del ministro en cuanto al origen del presupuesto eclesiástico y a que, si se tratase de una compensación por los bienes desamortizados, la deuda estaría ya saldada con creces por parte del Estado, como aquél había asegurado.

El Partido Socialista, no obstante, no secundó la línea conciliadora del ministro de Justicia. Hubiesen podido hacerlo, ya que en el congreso que tuvo lugar en el mes de julio para establecer la postura de los socialistas ante los diferentes temas que se tratarían durante el debate constitucional, en lo referente al presupuesto de culto y clero, sólo se acordó defender la supresión de la subvención estatal a la Iglesia “en el plazo más breve posible”. Directriz lo suficientemente ambigua como para permitir a la minoría parlamentaria un considerable margen de maniobra en este punto. Pero al compartir artículo con las disposiciones relativas a las órdenes religiosas, el presupuesto eclesiástico se convirtió en moneda de cambio para que los socialistas admitieran una mitigación de lo dispuesto en el dictamen sobre ellas.

Durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos Ovejero⁵⁰, en representación de la minoría socialista, manifestó su total conformidad con el dictamen, que en aquellos momentos se limitaba a establecer la prohibición de cualquier subvención estatal a las Iglesias sin hacer referencia a ningún plazo para la extinción de la subvención económica a la Iglesia católica; y a afirmar que no admitirían más fórmula transaccional que “la resultante de la Cámara en sus debates”. Pero en su larga intervención eludió hablar del caso concreto del presupuesto de culto y clero.

Los representantes socialistas en la Comisión, como ya vimos, no se opusieron a la modificación del dictamen para que se contemplase un periodo transitorio previo a la total

⁴⁸ ZABALZA BAS, I. “Influencia de la constitución de Weimar...”, p. 135; ZAPATERO, V. “Fernando de los Ríos...”, p. 324.

⁴⁹ *El Carbayón*, Oviedo, 9/10/1931.

⁵⁰ DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1622-1628.

supresión del presupuesto eclesiástico, que además quedaba remitida a la aprobación de una ley posterior. Sin embargo, presentaron un voto particular pidiendo la vuelta al primer dictamen de la Comisión⁵¹. En su defensa, Jiménez de Asúa⁵² manifestó que su correligionario y ministro de Justicia Fernando de los Ríos ya había dejado claro durante su intervención que la Iglesia no podía exigir la continuación de la subvención estatal alegando que se trataba de una compensación por los bienes desamortizados, puesto que ya había sido compensada con creces. En cuanto a introducir *“la posibilidad de prestar auxilio económico en forma compensatoria”* a los clérigos que hasta ahora venían recibiendo una consignación estatal, la rechazaban porque consideraban que una vez separada la Iglesia del Estado eran *“los propios fieles de la Iglesia los que pueden -y deben- proveer a esa necesidad”*, ya que se trataba de *“un servicio que sólo a los católicos interesa”*.

Fueron sin embargo los radical-socialistas los que desde un principio mostraron una oposición más tajante a que la Constitución recogiese la posibilidad de establecer un periodo transitorio para la supresión de la consignación estatal en beneficio del clero. Durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos el portavoz de la minoría, Álvaro de Albornoz⁵³, rechazó radicalmente cualquier tipo de transacción con la Iglesia: *“enemigo irreconciliable de nuestros sentimientos y de nuestras ideas”*. Yendo mucho más allá que los socialistas, defendió que los bienes desamortizados *“no pertenecían en realidad a la Iglesia”* porque los había adquirido *“con fraude de la ley”*. En consecuencia, el Estado no le debía ninguna compensación a la Iglesia, siendo ésta en realidad deudora de aquél. En cuanto al sostenimiento del clero, una vez separada la Iglesia del Estado, no había ninguna necesidad de que éste se ocupase de él *“porque los medios económicos de que dispone la Iglesia en España son más que suficientes”* para ello si se distribuían *“equitativamente”*. Coherentes con este planteamiento, sus representantes en la Comisión se opusieron a que se modificase el dictamen para establecer un periodo transitorio en beneficio del clero antes de la extinción total del presupuesto eclesiástico; y manifestaron por boca del diputado Baeza Medina⁵⁴ que

⁵¹ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 6.

⁵² DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1664-1665

⁵³ DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1562 y 1564-1565.

⁵⁴ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1673.

apoyarían el voto particular presentado por los socialistas reclamando la vuelta al primer dictamen de la Comisión.

Los radicales, en cambio, se mostraron partidarios de un modelo de *“amortización pausada”* del presupuesto eclesiástico. Guerra del Río⁵⁵ manifestó durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos que su minoría consideraba *“injusto”* y *“peligroso”* suprimir de forma inmediata la consignación estatal para el clero. Para evitarlo, proponían dos alternativas: una era que el Estado garantizase los salarios de los actuales perceptores del presupuesto eclesiástico; y la otra, que era la que ellos preferían, *“señalar un plazo para que dentro de él los católicos organicen el pago de sus servidores”*, finalizado el cual el Estado suprimiría totalmente la subvención al clero. Sin embargo, consideraban *“peligroso”* dejar completa libertad a la iglesia para la organización de su financiación, mostrándose partidarios, en la línea de las recomendaciones de la subcomisión de relaciones Iglesia-Estado, de que el Estado interviniese e inspeccionase de alguna forma la recaudación de fondos para el sostenimiento del culto y el clero católicos. Aunque no recogía esta segunda propuesta de los radicales, sus representantes en la Comisión apoyaron la modificación del dictamen para incluir un periodo transitorio antes de la supresión total del presupuesto estatal. Asimismo, presentaron un voto particular en el que se obviaba toda referencia al presupuesto de culto y clero, en la línea de las promesas hechas por Lerroux a los representantes de la jerarquía eclesiástica, si bien finalmente fue retirado⁵⁶.

En la línea de los radicales, el representante de la Esquerra, Humberto Torres⁵⁷, defendió que se concediese un plazo a la Iglesia para organizar su sistema de financiación antes de proceder a la supresión de la consignación estatal para culto y clero. Pero el plazo que proponían era de sólo un año. Rechazaron las otras fórmulas propuestas por el ministro de Justicia porque *“parecen partir del supuesto de que la religión era un servicio público”* y el Estado, en consecuencia, tenía algún tipo de obligación con el clero.

⁵⁵ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1617.

⁵⁶ DS nº 24, 20/08/1931, Apéndice 12; y DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1679 y 1681.

⁵⁷ DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1559-1560.

Los federales, en cambio, por boca de Franchy Roca⁵⁸, defendieron en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos la supresión del presupuesto de culto y clero, pero consideraban que el Estado tenía la obligación de seguir pagando a quienes habían “*adquirido unos derechos al amparo de la ley vigente*”. Sin embargo, apoyaron el dictamen de la Comisión que contemplaba un periodo transitorio antes de proceder a la extinción total del presupuesto, pero no reconocía los derechos adquiridos por lo actuales perceptores de la consignación estatal. Tampoco aparecía dicho reconocimiento en un voto particular que presentaron al artículo 24, donde se planteaba la supresión del presupuesto de culto y clero sin hacer mención a ningún plazo concreto para llevarla a cabo, y que fue retirado sin defenderlo⁵⁹.

El portavoz de la minoría galleguista, Novoa Santos⁶⁰, por su parte, se limitó a defender la obligación de la Iglesia de “*vivir a expensas de los fieles de su confesión*” exclusivamente, porque al obligar a colaborar en su sostenimiento a los no católicos se les causaba “*un quebranto material y un perjuicio moral*”. Sin embargo, a diferencia de los radicales, se oponían a que el Estado interviniese de cualquier modo en la recaudación de recursos para la financiación de la Iglesia tras la supresión del presupuesto estatal. Aunque sus representantes en la Comisión apoyaron la modificación del primitivo dictamen para contemplar un periodo de transición antes de la supresión total del presupuesto estatal, presentaron una enmienda en la que estaba ausente toda referencia a la prohibición del sostenimiento económico a la Iglesia por parte del Estado⁶¹. Fue defendida por Reino Caamaño, quien no aludió a la cuestión del presupuesto eclesiástico en concreto, pero defendió que todo lo referente a la Iglesia católica fuese solucionado mediante un nuevo concordato, dedicando el resto de su discurso a las disposiciones que afectaban a las órdenes religiosas. La enmienda fue derrotada por los votos en contra de todas las minorías republicanas, incluido alguno de los diputados firmantes de la enmienda. Los sacerdotes López-Dóriga y Basilio Álvarez, sin embargo, se abstuvieron. Las minorías católicas la apoyaron, incluidos los sacerdotes agrarios Gómez Rojí, Santiago

⁵⁸ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1631.

⁵⁹ DS nº 54, 10/10/1931, Apéndice 3; y DS nº 55, 13/10/1931, p. 1681.

⁶⁰ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1620.

⁶¹ DS nº 43, 23/09/1931, Apéndice 8.

Guallar y Molina Nieto; el vasconavarro Pildain; y el republicano independiente García Gallego⁶².

En cuanto a la Derecha Liberal Republicana, su líder y presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora, coincidió con el resto de las minorías republicanas en su defensa de que la Iglesia debía ser sostenida económicamente por sus fieles, lo que implicaba la supresión del presupuesto eclesiástico. Sin embargo, abogó, tal como Vidal i Barraquer aseguraba que el Gobierno había prometido, por arbitrar alguna fórmula que impidiese el deterioro del patrimonio artístico en manos de la Iglesia católica tras la supresión de la subvención estatal; y por el establecimiento de un periodo de transición en beneficio del clero antes de proceder a la supresión definitiva de sus consignaciones⁶³. En esa misma línea, los representantes de la minoría progresista en la Comisión apoyaron la modificación del dictamen para que en el texto se introdujese un periodo transitorio antes de la supresión definitiva de la consignación estatal al clero; y presentaron una enmienda en la que se obviaba cualquier referencia al presupuesto eclesiástico, que no llegó a ser debatida⁶⁴. La propuesta de arbitrar alguna ayuda económica para la conservación del patrimonio artístico eclesiástico, en cambio, no tuvo ningún eco parlamentario.

Por último, la minoría de Acción Republicana no aludió a la cuestión del presupuesto eclesiástico durante el debate sobre la totalidad de los artículos constitucionales. Las enmiendas redactadas por esta minoría, que no llegaron al parlamento, contemplaban la supresión de la subvención estatal a la Iglesia sin especificar ningún plazo de tiempo para ello⁶⁵. Estas enmiendas, aunque fueron elaboradas como base para que sirvieran como fórmula de conciliación, a juicio de Vidal i Barraquer, no respondían “a los compromisos contraídos” por el Gobierno con la Iglesia, ya que en ellas no se reconocían los derechos

⁶² DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1682-1684.

⁶³ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1606.

⁶⁴ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 1; y DS nº 55, 13/10/1931, p. 1682.

⁶⁵ DS nº 46, 29/09/1931, Apéndice 2; y DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 12.

adquiridos por quienes venían recibiendo consignaciones del presupuesto estatal⁶⁶. Posteriormente, Acción Republicana se sumó a las minorías que defendieron la inclusión en el artículo de un periodo de transición previo a la supresión total del presupuesto eclesiástico. El diputado de Acción Republicana Ruiz-Funes presentó también un voto particular en el que se eliminaba del texto del artículo 24 toda referencia a la supresión del presupuesto eclesiástico y que, como ocurrió con la inmensa mayoría de las iniciativas procedentes de las minorías republicanas, fue retirada sin llegar a ser defendida⁶⁷.

El discurso del líder de esta formación, Manuel Azaña, durante el debate del artículo 24, con el objetivo fundamental de evitar la disolución de todas las órdenes religiosas que exigían socialistas y radical-socialistas, fue determinante para el diseño final del modo en que se llevaría a cabo la supresión del presupuesto eclesiástico. En él Azaña sólo dedicó unas breves palabras a la cuestión del sostenimiento de la Iglesia, reputándola de cuestión secundaria, ya que la mayoría de la Cámara estaba de acuerdo con su supresión y sólo existían discrepancias entre las minorías republicanas en cuanto a la forma y plazo en que se llevaría a cabo. Por esta misma razón, carecía de sentido, a su juicio, entablar un debate sobre si el Estado era deudor o acreedor de la Iglesia⁶⁸.

Tras la intervención de Azaña, el debate del artículo 24 se suspendió a petición de los socialistas. Al cabo de tres horas de deliberaciones las minorías republicanas, a excepción de los radical-socialistas, llegaron a un consenso sobre el contenido del artículo que se materializó en un nuevo dictamen. En el nuevo texto los párrafos segundo y tercero estaban dedicados al presupuesto estatal para culto y clero. En el segundo la prohibición de subvencionar a las confesiones religiosas y sus instituciones, que en los textos anteriores era aplicable exclusivamente al Estado, se extendía ahora a "*las Regiones, las Provincias y los Municipios*"; y en el tercero se respetaba el periodo transitorio y la ley especial para la supresión definitiva del presupuesto del clero, presente ya en el anterior dictamen, pero se concretaba que la duración de dicho periodo transitorio sería de dos años⁶⁹.

⁶⁶ Carta de Vidal i Barraquer a Alcalá-Zamora, 8/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 359-360.

⁶⁷ DS nº 24, 20/08/1931, Apéndice 11; y DS nº 55, 13/10/1931, p. 1681.

⁶⁸ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1669.

⁶⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1673-1674.

Una vez alcanzado este acuerdo, todas las minorías republicanas retiraron las enmiendas que tenían presentadas al artículo, a excepción de los radical-socialistas. Éstos habían anunciado ya antes de la suspensión del debate que, si los socialistas renunciaban a defender su voto particular, ellos mantendrían la enmienda que habían presentado y que representaba la vuelta al primer dictamen de la Comisión. Aunque su objetivo fundamental era conseguir la disolución de todas las órdenes religiosas, afectaba también al modo en que se llevaría a cabo la supresión del presupuesto eclesiástico. Por un lado, la prohibición de subvencionar a las confesiones religiosas se limitaba al *“Estado y los organismos oficiales”*, sin hacer referencia alguna a regiones, provincias o municipios; y, por otro, suprimía toda referencia a una ley especial y a un periodo transitorio para hacer efectiva la supresión. El diputado Fernando Valera, que como primer firmante fue el encargado de defenderla, no hizo ninguna alusión al presupuesto eclesiástico en su breve discurso. La enmienda fue desechada por 164 votos frente a 39, estos últimos procedentes de la minoría radical-socialista con el apoyo de algunos diputados de la Esquerra y federales discrepantes con la postura oficial de sus minorías respectivas⁷⁰. En cuanto a los sacerdotes, la mayoría se abstuvieron, incluido López-Dóriga. El radical Basilio Álvarez votó en contra junto a su minoría; también lo hicieron los agrarios Gómez Rojí y Santiago Guallar, aunque buena parte de los diputados agrarios y vasconavarros optaron por la abstención.

El sacerdote radical Basilio Álvarez había puesto ya de manifiesto su discrepancia con la posición mantenida por su minoría respecto al presupuesto de culto y clero durante el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución y volverá a hacerlo a raíz del debate del artículo 24. Desde una posición de teórica defensa de la separación de la Iglesia y el Estado, cuya ambigüedad ya vimos en el capítulo dedicado a esta cuestión, manifestó que la supresión de la consignación estatal al clero fomentaría el acercamiento de los fieles al sacerdote, ya que dejaría de ser visto como un funcionario al servicio del Estado. Pero acto seguido pasó a defender su mantenimiento alegando dos razones centradas únicamente en el clero rural: por un lado, recordó a la Cámara los beneficios que reportaba al Estado ese carácter funcional que se asignaba a los curas rurales, puesto que gracias a él *“la asistencia del Poder público llega a los lugares más inaccesibles”*; y por otro, que se trataba de *“un pedazo de proletariado”*, gente *“de extracción humilde”*, que había entrado en el sacerdocio, *“aparte lo*

⁷⁰ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1701-1704.

espiritual de la llamada”, porque el Estado se había comprometido a mantenerlos, y si ahora se rompía *“con brusquedad ese cuasicontrato”* se verían condenados *“a la miseria”*⁷¹. En su intervención durante el debate del artículo 24 su referencia al presupuesto eclesiástico fue muy marginal y centrada de nuevo exclusivamente en sus consecuencias para el clero, limitándose a reprochar a la Cámara que el dictamen convirtiese a los sacerdotes en *“ciudadanos de tercera clase”* y que la mayoría de los oradores los hubiesen tratado como personas merecedoras *“de execración”*, como si la labor pastoral no pudiese ser considerada un trabajo⁷².

Otro sacerdote diputado republicano, el independiente, Jerónimo García Gallego, no presentó enmiendas a este artículo ni intervino en el debate, pero sí aludió al tema durante sus intervenciones en el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución y sobre la totalidad de los artículos religiosos. En la primera de ellas⁷³ reputó la continuación de la subvención estatal a la Iglesia católica como *“una estrictísima, indeclinable obligación de justicia”*, por tres razones: en primer lugar, el Estado tenía la *“obligación”* de proporcionar a la Iglesia los recursos precisos *“para el cumplimiento de su misión divina en el seno de la sociedad”*, en caso de que careciese de medios propios para este fin; en segundo, *“los dictados más elementales de la justicia distributiva”* exigían recompensar *“los grandes servicios que se presten al bien común”*; y, por último, pero no menos importante, por *“el deber inexcusable de conciencia”* de compensarla *“por los bienes de que fue despojada violentamente”*. El argumento esgrimido en las filas republicanas de que resultaba injusto que los no creyentes se viesen obligados a subvencionar una religión carecía, a su juicio, de sentido, ya que también los católicos se verían obligados a sufragar *“una enseñanza laica”* con la que no estaban de acuerdo.

En el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos el sostenimiento estatal de la Iglesia sólo ocupó una pequeña parte de su extensa disertación⁷⁴. La dedicó fundamentalmente a demostrar que *“la separación económica de la Iglesia y el estado”* no era *“un corolario necesario de la separación política”*, ni *“una exigencia del progreso político contemporáneo”*, ni *“un axioma incontrovertible del Derecho público elemental”*. Para ello

⁷¹ DS nº 29, 28/08/1931, pp. 670-671.

⁷² DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1679-1680.

⁷³ DS nº 37, 11/09/1931, pp. 879-880.

⁷⁴ DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1573-1574 y 1576.

presentó una larga lista de países donde el Estado subvencionaba a la Iglesia, incluso con gobiernos socialistas. Respecto a la polémica sobre si la Iglesia católica había sido compensada con creces o no por los bienes desamortizados, realizó un cálculo del valor de los bienes eclesiásticos nacionalizados y vendidos por el Estado y de lo que éste había aportado a la Iglesia desde entonces para concluir que, en contra de lo defendido por el ministro de Justicia y otras minorías republicanas, la Iglesia seguía siendo acreedora del Estado. Además, la supresión del presupuesto eclesiástico causaría problemas al Gobierno y al propio régimen, porque los católicos se sentirían castigados a una contribución mayor para sostener a la Iglesia; o, en caso de que no lo hicieran, la Iglesia no podría subsistir y responsabilizarían de ello al régimen. Haciendo valer su condición de republicano, advirtió a la Cámara de que *“si la República, aunque no lo sea, aparece como enemiga de los católicos, éstos se declararán enemigos de la República”* y de *“la democracia”*, porque las verían como sinónimos *“de persecución religiosa”* y *“de incredulidad”*.

La posibilidad barajada por García Gallego de que los católicos podrían no contribuir al sostenimiento de la Iglesia en caso de supresión del presupuesto eclesiástico, esgrimida como argumento a favor de la continuación de la subvención estatal, fue duramente criticada por otro sacerdote, el jurista Tomás Gómez Piñán, desde las páginas del diario *Heraldo de Madrid*⁷⁵. En su opinión, el canónigo de Burgo de Osma, *“tan discreto en otras ocasiones”*, había *“hecho una afirmación que, de ser cierta, sería el mayor argumento a favor de los enemigos de la Iglesia”*. Él estaba convencido de que los católicos no se inhibirían de colaborar en el sostenimiento de la Iglesia, pero si así fuese, la solución no podía ser *“que pague un tercero”*, como pretendía García Gallego. Si los católicos se negaban a sostenerla, sólo cabían a la Iglesia, a su juicio, *“dos soluciones: o abandonar el campo o conquistar el pueblo”*.

Como puede apreciarse, Gómez Piñán, García Gallego y Basilio Álvarez, todos ellos desde el campo del republicanismo, defendieron tres concepciones diferentes sobre el modo de enfocar el sostenimiento de la Iglesia. El primero, sumándose a las tesis de las minorías republicanas, apostaba por una Iglesia sostenida únicamente por sus fieles; Basilio Álvarez defendió la supresión en el plano teórico, pero no en el práctico; y García Gallego, al igual que las minorías católicas, sostuvo la obligación del Estado de sostener a la Iglesia católica, tanto en el plano teórico como por las consecuencias prácticas que tendría la supresión del presupuesto eclesiástico. No resulta posible, en cambio, establecer la posición de Luis López-

⁷⁵*Heraldo de Madrid*, 12/09/1931.

Dóriga en este tema, ya que no participó de ningún modo en el debate. Sin embargo, no parece muy arriesgado especular que estaría más cercano a Gómez Piñán, o incluso a Basilio Álvarez, que a García Gallego.

2.2.2 Las minorías católicas en defensa del presupuesto eclesiástico

Las minorías católicas no se unieron al consenso alcanzado por las republicanas y ejercieron una oposición tenaz al artículo 24, aunque la cuestión presupuestaria tampoco fue para ellas el tema más importante. Durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos el vasconavarro Beunza⁷⁶, en representación de su minoría, defendió que el Estado español había reconocido explícita y reiteradamente que el presupuesto eclesiástico era *“una compensación parcial de las rentas que la Iglesia perdió por los bienes que le fueron desamortizados”*. En consecuencia, no existía, a su juicio, ninguna *“duda respecto al derecho de la Iglesia a que se le siga pasando la asignación correspondiente a culto y clero”*. Como alternativa, si se decidía suprimir el presupuesto eclesiástico, la Iglesia debería ser indemnizada *“en alguna otra forma concordada con Roma”*. Pero lo que de ninguna forma podía admitirse era la desaparición de la dotación destinada al clero. Gil Robles⁷⁷, por su parte, rebatió las cifras aportadas por el ministro de Justicia sobre el valor de los bienes desamortizados, asegurando que era mucho mayor y defendiendo que los cálculos se realizasen sobre cifras reales. Propuso que, si no se quería calcular lo que debería haber recibido la Iglesia por tal concepto del presupuesto estatal, se le devolviesen los bienes y capitales arrebatados, deduciéndose las cantidades que hasta ahora había recibido. De este modo la Iglesia contaría con recursos suficientes para autofinanciarse.

En un sentido muy similar se manifestó el sacerdote de la minoría agraria Ramón Molina Nieto⁷⁸, quien se mostró convencido de que la Iglesia no había sido compensada *“ni con mucho”* por *“los bienes de que fue desposeída”*. Pero, aunque lo hubiese sido, no resultaba

⁷⁶ DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1636-1637.

⁷⁷ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1529-1530.

⁷⁸ DS nº 53, 9/10/1931, p. 1552. Molina Nieto intervino también en el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución, pero no aludió a la cuestión del sostenimiento estatal a la Iglesia. DS nº 28, 27/08/1931, pp. 648-652.

admisible, a su juicio, *“que por el establecimiento de un nuevo régimen se deje de tener en cuenta a 35.000 hombres, hijos del pueblo”,* privándolos de *“su exigua dotación”* y dejándolos *“en una situación que bien poco dice a favor del espíritu de justicia de la institución que queréis implantar”*.

A pesar de que ninguna iniciativa tenía posibilidades de prosperar tras el consenso de los grupos republicanos, las minorías católicas sometieron a debate todas sus enmiendas. Los diputados Gil Robles y Leizaola, representantes de la minoría agraria y vasconavarra en la Comisión, presentaron un voto particular⁷⁹ en el que pedían que todas las cuestiones que afectaban a la Iglesia católica fuesen resueltas mediante un concordato con la Santa Sede, lo que, evidentemente, afectaba también al presupuesto de culto y clero. Sin embargo, la preocupación fundamental de Leizaola, que fue el encargado de defenderla, era el futuro de las órdenes religiosas y a ellas dedicó la totalidad de su discurso, sin hacer la más mínima referencia al presupuesto eclesiástico. El voto particular, como era de esperar, ya que la negociación de un concordato contaba con muy escasos adeptos en la Cámara, fue desechado en votación ordinaria⁸⁰.

Los agrarios presentaron también una enmienda en la que se proponía la supresión del párrafo en el que se hacía referencia a la supresión del presupuesto de culto y clero, además del que afectaba a las órdenes religiosas. Paradójicamente, en el preámbulo se justificaba tal petición con el argumento de que *“la libertad religiosa debe consistir en suprimir la situación privilegiada de la religión católica”*⁸¹. Royo Villanova, que fue el encargado de defenderla, intentó convencer a la Cámara de que remitiese lo relativo a las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado al proyecto elaborado por la Comisión Jurídica Asesora. Sin embargo, dedicó casi toda su intervención a la separación Iglesia-Estado y sólo de forma marginal se refirió al presupuesto de culto y clero, para afirmar que al Estado le convenía que el cura rural dependiese de él, al igual que el médico o el maestro, porque así aseguraba *“la acción del Estado y, por consiguiente, la acción de la República en toda la vida rural”*. Una vez acabado su discurso anunció la retirada de la enmienda, renunciando a que fuese sometida a votación⁸².

⁷⁹ DS nº 25, 2/08/1931, Apéndice 8.

⁸⁰ DS nº 55, 13710/1931, pp. 1675-1679.

⁸¹ DS nº 47, 30/09/1931, Apéndice 3.

⁸² DS nº 55, 13710/1931, pp. 1694-1696.

Los agrarios presentaron otra enmienda que coincidía con el voto particular de Gil Robles y Leizaola en proponer que las cuestiones relativas a la Iglesia fuesen objeto de negociación con la Santa Sede; pero en su segunda parte no se limitaba a proponer que la supresión del presupuesto eclesiástico quedase fuera de la Constitución, sino un reconocimiento explícito de que *“el Estado sostendrá el culto y los ministros de la religión católica mientras no se convenga la compensación”*. Tal pretensión se justificaba en el preámbulo por el carácter de compensación por los bienes desamortizados que tenía el presupuesto de culto y clero⁸³. Aunque Santiago Guallar aparece como primer firmante, Lamamié de Clairac⁸⁴, que fue quien se encargó de defender la primera de sus tres partes, aseguró ser él su verdadero autor. Afirmó este diputado que ellos habían abogado siempre por una solución de concordia y reprochó a las minorías republicanas que hubiesen elaborado una fórmula de consenso sin contar con las minorías católicas. Sin embargo, era difícil que hubiesen podido llegar a ningún tipo de acuerdo en la cuestión presupuestaria con las minorías republicanas, ya que, como él mismo afirmó, ellos defendían la obligación del Estado de sostener el culto católico, algo que negaban rotundamente los partidos republicanos de todos los colores. Al igual que ya habían hecho otros diputados de su minoría, Lamamié se negó a aceptar la afirmación del ministro de Justicia de que la Iglesia había sido ya compensada con creces por los bienes desamortizados y propuso la creación de una comisión para realizar un balance objetivo a partir de las diversas valoraciones de los bienes desamortizados que se habían realizado hasta entonces.

El sacerdote agrario Santiago Guallar⁸⁵ se encargó de defender la segunda parte de la enmienda, que era la que afectaba de lleno a la cuestión presupuestaria. Insistió en que el presupuesto de culto y clero no era *“nada más que una pequeña indemnización que el estado hace a la Iglesia”*; y defendió que la separación de la Iglesia y el Estado no impedía seguir sosteniendo a la Iglesia católica, como demostraba el hecho de que *“gran parte de los pueblos civilizados”* en que estaba vigente un régimen de separación siguiesen sosteniendo económicamente a la Iglesia. A juicio de Guallar, la razón de esta pervivencia del presupuesto eclesiástico en países con un régimen de separación Iglesia-Estado era la consideración de la religión como una *“verdadera necesidad social”* que debía ser atendida por el Estado si no lo estaba suficientemente *“por la iniciativa privada o individual”*. Este carácter de necesidad

⁸³ DS nº 44, 24710/1931, Apéndice 2. La tercera parte se refería a las órdenes religiosas.

⁸⁴ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1685-1687.

⁸⁵ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1688-1689.

social de la religión derivaba, en opinión del canónigo zaragozano, de su condición de *“medio más poderoso”* para el mantenimiento de *“la moralidad del pueblo y para inculcar en él las ideas de orden y del trabajo”*, sin los cuales todo quedaba sometido al *“imperio de la fuerza”*. En apoyo de sus tesis Guallar aportó citas de revolucionarios franceses como Mirabeau, Dantón o Robespierre, y una de Montesquieu muy significativa, en la que se elogiaba la funcionalidad represiva de la religión: *“cuanto menos reprime la religión, más tienen que reprimir las leyes civiles”*.

Cambiando de argumentos, pasó a defender después la pervivencia del presupuesto eclesiástico por la vía de la solidaridad impositiva. Defender que el culto y el clero católico debían ser sostenidos exclusivamente por los fieles era, a su modo de ver, *“fútil”* y antidemocrático, porque todos los ciudadanos estaban obligados a pagar servicios que no utilizaban, como la magistratura o la educación pública. Así pues, la Iglesia, que era *“un servicio público, una función verdaderamente nacional”*, debía ser sostenida por todos los españoles, *“lo mismo los que lo quieran que los que no lo quieran”*. Por lo demás, se mostró convencido de que, *“prescindiendo de las mujeres”*, los no creyentes lo eran más por *“prejuicios”*, *“respeto humano”*, *“ignorancia”* o por pertenecer *“a partidos que les obligan a votar contra sus propias convicciones”*, que por convicción sincera.

En base a todo lo anterior reputó como totalmente injusto la supresión de las consignaciones al clero, al cual el Estado se había comprometido a pagar; aseguró que no era cierto, como había afirmado el radical-socialista Albornoz, que la Iglesia contase con recursos suficientes para sostener a sus ministros; y auguró que si se suprimía la consignación estatal para el clero *“muchos sacerdotes que no tienen otros emolumentos que los que perciben del Estado”* quedarían en la *“miseria”*.

La intervención de Guallar estuvo jalonada de interrupciones y varias de sus afirmaciones desencadenaron grandes murmullos de desaprobación e indignación que dificultaron la audición del orador. El sacerdote no se arredró por ello, sino que amenazó con repetir cada uno de los párrafos que no habían podido ser escuchados con nitidez por la Cámara. Esas interrupciones y rumores fueron utilizados también como excusa por las minorías católicas para exigir que la enmienda fuese sometida a votación nominal, por más que no tuviese ninguna posibilidad de ser aceptada por la Cámara. La votación arrojó un saldo de 121 votos en contra y 35 a favor de la enmienda. Muchos radicales se abstuvieron y la minoría progresista votó dividida. Las minorías católicas votaron en bloque a favor, con el apoyo de algunos diputados independientes y de la derecha republicana. Ningún sacerdote

votó contra la enmienda. Basilio Álvarez y López-Dóriga se abstuvieron, y los demás votaron a favor: los agrarios Lauro Fernández, Gómez Rojí, Guallar y Molina Nieto; el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego⁸⁶.

La última enmienda de las minorías católicas estaba encabezada también por un sacerdote agrario, Ricardo Gómez Rojí. El canónigo burgalés había intervenido durante el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución, pero no había hecho ninguna alusión a este tema, quizás porque en aquellas fechas estaba convencido de que la consignación destinada al clero sería conservada e incluso aumentada, otorgándole además mayor *“prestigio de autoridad”* con la contrapartida de marcarle *“claramente con el sello de funcionarios estrictos del estado”*⁸⁷. Ahora, perdida esa esperanza, proponía en su enmienda supeditar la separación de la Iglesia y el Estado al previo cumplimiento de *“los deberes de justicia de la Nación española para con la Iglesia católica concertando entre ambos Poderes, y previo estudio de una Comisión por ambas partes, la cuantía del capital que ha de ser entregado a la Iglesia”*. Sólo después de que fuese saldada dicha deuda podrían considerarse separados ambos poderes⁸⁸.

A pesar de que eran ya más de las cuatro de la madrugada cuando tomó la palabra, Gómez Rojí inició su disertación aludiendo a la Eneida a propósito de la hora, lo que motivó la protesta de los cansados diputados. Finalmente pasó a defender la enmienda que, a su juicio, aportaba *“una solución nueva”* a la cuestión presupuestaria, aunque la idea de la comisión evaluadora había sido ya propuesta anteriormente por Lamamié de Clairac. La idea era que una comisión mixta, tomando como base la documentación existente, estipulase la cantidad que el Estado debía a la Iglesia. Una vez pagada ésta *“en la forma menos onerosa para el Estado y más útil para la Iglesia”*, se procedería a la separación de forma amistosa, *“pacífica y tranquila”*. Obviando toda alusión al presupuesto para el culto, defendió que el presupuesto del clero tenía un doble carácter *“de indemnización y de servicio público”* y negó a las Cortes *“soberanía para no atender esos deberes de justicia [...] reconocidos en documentos solemnes de la nación española”*. La defensa de su enmienda se redujo a esto y a la reiterada repetición de su contenido. El resto de su extensa intervención estuvo dedicada a defender la vigencia del

⁸⁶ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1690-1692.

⁸⁷ Carta de Gómez Rojí a Tedeschini, 25/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 124. Su intervención en el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución en DS nº 33, 4/09/1931, pp. 764-771.

⁸⁸ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1696.

Concordato; criticar la intervención del ministro de Justicia durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos; acusar a la Cámara de haber abordado la cuestión religiosa con *“pasión”* y *“sectarismo”* y el debate constitucional sin *“el necesario estudio”* previo, y de no tratar con el debido respeto a las minorías católicas, que habían dado pruebas sobradas de su tolerancia; a la Comisión de no dar a conocer con la suficiente antelación las enmiendas y votos particulares y, en el caso concreto de este artículo, el dictamen definitivo; al Gobierno por ceder a las presiones, etc. Al final de su intervención retornó a la enmienda para hacer un llamamiento a los diputados en pro de su aprobación, alegando que *“representaría de una parte un acto de equidad, y de otra parte dar a la posteridad una cuestión ya resuelta y zanjada para siempre”*.

No consiguió convencer a los parlamentarios de la mayoría y la enmienda fue desechada en votación ordinaria. Algunos diputados, sin embargo, quisieron que constase su voto a favor: agrarios, vasconavarros, dos progresistas, un galleguista y otro de la Lliga. Entre ellos aparecen el sacerdote radical Basilio Álvarez, el republicano independiente García Gallego, los agrarios Lauro Fernández, Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí, y el vasconavarro Pildain⁸⁹.

El resto del debate se centró en las órdenes religiosas y no hubo más alusiones al presupuesto eclesiástico. Ninguno de los oradores que consumieron un turno en contra del artículo aludió al presupuesto como motivo de su voto, ni siquiera el presidente del Gobierno, el católico Alcalá- Zamora. Así en el texto definitivo del que pasaría a ser artículo 26 en la Constitución aprobada, los dos párrafos dedicados al presupuesto eclesiástico reprodujeron el texto⁹⁰ consensuado por las minorías republicanas tras el discurso de Manuel Azaña.

⁸⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1696-1699.

⁹⁰*“El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas.- Una ley especial regulará la total extinción, en el plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero”*.

2.2.3 El fallido intento de reducir los efectos del mandato constitucional

Tras la aprobación del artículo 24, algunos sacerdotes diputados, como Ricardo Gómez Rojí, Ramón Molina Nieto y Basilio Álvarez, y la comisión de sacerdotes que se había reunido en Madrid para influir sobre diputados de diferentes partidos políticos en pro de un texto más favorable a los intereses de la Iglesia, siguieron presionando para que fuese suavizado de algún modo lo dispuesto en relación con el presupuesto eclesiástico.

El 18 de diciembre el canónigo granadino Juan Francisco Correas⁹¹, de la comisión de sacerdotes, y los diputados agrarios Molina Nieto y Gómez Rojí enviaron a los prelados un informe⁹² sobre las gestiones que habían venido realizando en este terreno. En él aseguraban que la agrupación Al servicio de la República se había comprometido “a presentar una proposición encaminada a mantener los derechos adquiridos” del clero secular y algunos diputados, como los independientes Ossorio y Gallardo y Luis de Zulueta, a intervenir en su defensa. Basilio Álvarez, por su parte, garantizó que conseguiría el apoyo de la minoría radical a dicha proposición; y lo mismo hizo el diputado de Acción Republicana José Palanco respecto a la suya y a los galleguistas. Incluso el radical-socialista Barnés se comprometió a trabajar con los miembros de su minoría en el mismo sentido, aunque sin garantizar nada. Mientras que el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, aseguró que acogería “con benignidad” una proposición en tal sentido.

Según esta misma fuente, Zulueta se reunió con Alcalá-Zamora, Fernando de los Ríos, Azaña y Casares Quiroga, ministro de Gobernación, para plantearles la cuestión y todos ellos se mostraron dispuestos a reconocer los derechos adquiridos de los sacerdotes mayores de cincuenta años, a excepción de los obispos. Asimismo, encargaron a Zulueta que reuniese

⁹¹ Canónigo de Granada que en la primera década del siglo XX dirigió la acción social de Jaén. Perteneció al Grupo de la Democracia Cristiana, denunciado en 1920 por el diario integrista *El Siglo Futuro* a la Santa Sede como modernista. Estuvo vinculado al Partido Social Popular, primer intento en España de crear un partido demócrata cristiano. Por su vinculación al Grupo de la Democracia Cristiana se granjeó la enemistad del presidente de la Confederación Católica Agraria, Monedero, quien le desautorizó públicamente y boicoteó sus iniciativas sociales. Fue uno de los sacerdotes delegados por las diócesis para permanecer en Madrid durante los debates constitucionales. BENAVIDES, D. *El fracaso social...*; CÁRCEL ORTÍ, V. *Diccionario de Sacerdotes Diocesanos Españoles del siglo XX*, BAC, Madrid, 2006, pp. 359-360; BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 273 nota 5. Todo lo referente al Grupo de la Democracia Cristiana en el libro de Benavides, pp. 161-276; y de forma más sintética en MONTERO, F. *El movimiento católico en España*, Eudema, Madrid, 1993, pp. 46-49.

⁹² Carta de Juan Francisco Correas, Ricardo Gómez Rojí y Ramón Molina a los obispos y capítulos catedrales, 18/12/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 272-274.

información sobre el modo en que se había abordado la cuestión en Francia, a fin de elaborar una propuesta para ser presentada a la Cámara cuando se considerase oportuno.

Sin embargo, el intento fracasó, según Azaña⁹³, por culpa de Alcalá-Zamora, quien se empeñó en presentar la propuesta en un momento inadecuado. El líder de la derecha republicana se había comprometido con el nuncio Tedeschini a presentar un artículo adicional a la Constitución que suavizase lo dispuesto en el artículo 24 sobre la supresión del presupuesto eclesiástico. Y lo hizo, aunque no personalmente sino por mediación de un diputado de su minoría, Cirilo del Río, según Tedeschini⁹⁴ para no anular sus posibilidades de convertirse en Presidente de la República. Pero si nos atenemos a las memorias de Azaña, fueron las presiones de sus compañeros de Gabinete quienes le disuadieron. En un principio la proposición estaba destinada a ser presentada por un diputado galleguista, pero se desistió ante la falta de apoyo suficiente para prosperar.

Sin embargo, Alcalá-Zamora se negó a desistir y Cirilo del Río presentó en las Cortes una propuesta para añadir un artículo adicional⁹⁵ en el que se reconociesen los derechos adquiridos de los sacerdotes mayores de cincuenta años, reproduciendo en esencia el texto que los ministros habían desechado por carecer de apoyo entre los diputados. En el Consejo de Ministros que tuvo lugar el 1 de diciembre, el mismo día que la proposición iba a ser debatida en la Cámara, todos los ministros advirtieron a Alcalá-Zamora del peligro que entrañaba “*querer atenuar un artículo de la Constitución*”; el radical Martínez Barrio advirtió que su minoría sólo la apoyaría si también lo hacían el resto de las minorías republicanas y Azaña no llegó más allá de manifestar su opinión de que su minoría no se opondría a ella. Incluso algunos diputados que se habían mostrado dispuestos en principio a intervenir en su favor, como Zulueta, Ossorio y Gallardo o Alba, la consideraron inoportuna y sin posibilidades de triunfar e intentaron disuadir a Alcalá-Zamora de que la presentase. Además, el momento en que fue sometida a debate no podía ser peor, ya que acababa de discutirse una proposición transitoria presentada por Acción Republicana para retrasar la entrada en vigor del derecho a voto de la mujer, reconocido en el artículo 36 de la Constitución, y los socialistas estaban

⁹³ AZAÑA, M. *Memorias políticas*, pp. 313-314.

⁹⁴ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 7/11/1931 y 2/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 480 y 627-628.

⁹⁵ “Una vez suprimido el presupuesto de Clero una ley especial regulará el régimen de pensiones que a título de equidad, y con carácter de alimenticias, hayan de asignarse a los actuales perceptores, mayores de cincuenta años, de haberes pagados por aquel presupuesto, con excepción de los Arzobispos y Obispos”. DS nº 83, 1/12/1931, p. 275.

profundamente irritados porque los radicales, radical-socialistas y Acción Republicana le habían dado su apoyo⁹⁶.

Cirilo del Río manifestó que la propuesta contenía un “*criterio de estricta equidad y de estricta justicia*”, porque, aunque desde el punto de vista de los principios el Estado no podía subvencionar a una religión determinada, estaba obligado a respetar “*los derechos adquiridos*” de los sacerdotes, al igual que lo había hecho con otros funcionarios, aún no teniendo en puridad esta condición; y también porque resultaba muy poco probable que los católicos españoles estuviesen dispuestos a sostener al clero. Se trataba, por lo demás, de una medida análoga a la establecida en Francia con motivo de la separación Iglesia-Estado. Y, repitiendo un argumento ya utilizado por el sacerdote Basilio Álvarez, advirtió a la Cámara de que, si su proposición no era aceptada, el clero rural, verdadero proletariado de la Iglesia y que había accedido a su cargo al amparo de una legalidad que incluía la subvención estatal de su labor pastoral, quedaría completamente desasistido⁹⁷.

En ausencia de las minorías católicas, que habían abandonado la Cámara como protesta por la aprobación del artículo 24, la propuesta de los progresistas fue desechada en votación ordinaria. Únicamente dos sacerdotes habían seguido asistiendo a las sesiones: el radical Basilio Álvarez y el independiente Luis López-Doriga; Jerónimo García Gallego, también independiente, se había sumado a la protesta de las minorías católicas. Sólo el primero de ellos pidió que constase su voto a favor

Así pues, la cuestión presupuestaria quedó tal y como se había establecido en el artículo 24, que pasaría a ser el 26 en el texto definitivo. Aunque este fracaso reducía considerablemente la posibilidad de introducir mejoras en el futuro, los integrantes de la comisión de sacerdotes decidieron volver a intentarlo con motivo del debate de los presupuestos para 1932 o de la ley especial que regularía la total extinción del presupuesto eclesiástico⁹⁸.

⁹⁶ Carta de Juan Francisco Correas, Ricardo Gómez Rojí y Ramón Molina a los obispos y capítulos catedrales, 18/12/1931, y carta de Juan Francisco Correas a Vidal i Barraquer, 2/12/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 274-275 y 277, respectivamente, y p. 274, nota 18; AZAÑA, M. *Memorias políticas*, pp. 313-314.

⁹⁷ DS nº 83, 1/12/1931, pp. 2752-2753.

⁹⁸ Carta de Juan Francisco Correas a Vidal i Barraquer, 2/12/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 277.

2.3 La legislación complementaria sobre financiación eclesiástica

2.3.1 La Ley de Extinción que no llegó a ser

La ley especial exigida en el artículo 26 de la Constitución para regular la total extinción del presupuesto del clero no fue presentada por el ministro de Justicia a las Cortes hasta el 21 de diciembre de 1932, cuando ya se habían realizado considerables recortes en la consignación estatal al clero por la vía presupuestaria, como veremos más adelante. En el preámbulo, Álvaro de Albornoz señalaba que la ley otorgaba “*plena vigencia a los principios secularizadores consagrados en la Constitución*”, poniendo punto final al “*largo periodo histórico*” de sostenimiento estatal a la Iglesia católica. La ley constaba de tres artículos: en el primero se establecía la supresión de toda consignación en beneficio del clero desde el 1 de enero de 1933; y en los artículos 2 y 3 se hacía una excepción con el clero rural, el cual seguiría recibiendo el 80% de la consignación que tenía asignada en 1931 hasta el 31 de diciembre de 1933⁹⁹. La Comisión de Justicia le dio el visto bueno inmediatamente sin introducir ningún cambio en el texto¹⁰⁰.

El mismo día que se dio a conocer el dictamen de la Comisión, las minorías agraria y vasconavarra anunciaron que, si el Gobierno declaraba urgente la ley, obstruirían el debate por medio de la presentación de enmiendas y votos particulares y exigiendo quórum para las votaciones¹⁰¹. Finalmente, aunque estaba previsto que fuese sometida a la aprobación de las Cortes el 11 de febrero de 1933, nunca llegó a debatirse. La razón sería, según Batllori y Arbeloa¹⁰², que resultaba innecesaria porque su contenido esencial estaba ya recogido en el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Sin embargo, durante el debate de los presupuestos de 1933, que estaba teniendo lugar en las mismas fechas en que se presentó el texto a la Cámara, el ministro de Justicia¹⁰³ afirmó que la Ley de Extinción no

⁹⁹ DS nº 282, 21/12/1932, Apéndice 1.

¹⁰⁰ DS nº 284, 22/12/1932, Apéndice 2.

¹⁰¹ *Diario Montañés*, Santander, 24/12/1932.

¹⁰² BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 713 nota 2.

¹⁰³ DS nº 265, 25/11/1932, p. 9776.

resultaba “*indispensable*” por ahora, ya que durante ese año no se extinguiría completamente la consignación destinada al clero, al contemplarse también en la ley presupuestaria el mantenimiento de la partida destinada al clero rural.

Aunque nunca llegase a ser discutida en el Parlamento, la presentación de esta ley en el momento en que estaba debatiéndose el articulado de la Ley de Presupuestos de 1933 tuvo consecuencias negativas para los intereses de la Iglesia, ya que hizo fracasar el consenso que había alcanzado la Comisión para reconocer los derechos adquiridos del clero¹⁰⁴.

2.3.2 El presupuesto eclesiástico en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas

La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas será el último texto legal del primer bienio republicano en el que se aborde la cuestión del presupuesto eclesiástico, aunque nada nuevo aportará a lo ya establecido en el artículo 26 de la Constitución, cuyo contenido se limitó a reproducir.

La Comisión Jurídica Asesora, sin embargo, sí intentó dar al texto una interpretación más flexible y matizada. En el preámbulo del anteproyecto¹⁰⁵, que se dio a conocer en febrero de 1932, tras presentar la prohibición del auxilio económico a las Iglesias como una exigencia del principio de neutralidad religiosa sancionado por la Constitución, se limitaba el alcance de la prohibición “*exclusivamente*” a las subvenciones para “*finés de orden estrictamente religioso*”, no afectando a otras actividades que las confesiones religiosas debían poder “*desarrollar como cualquier otro ciudadano español*”. De otro modo, a su entender, se colocaría a las Iglesias “*en un régimen de desigualdad*”. Sin embargo, para ser fieles “*al espíritu de la Constitución*” y evitar posibles abusos, derivados del desvío para fines religiosos de fondos concedidos por el Estado con otro objetivo, la Comisión había decidido abstenerse de enunciar “*un principio general*”, limitándose a autorizar el auxilio del Estado a las Iglesias en dos casos concretos. Así, en el artículo 14 del anteproyecto, tras un primer párrafo que reproducía el segundo del

¹⁰⁴ Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/01/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I1]...*, pp. 21-24.

¹⁰⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1027 y 1032.

artículo 26 de la Constitución¹⁰⁶, contemplaba dos excepciones a la prohibición de subvención económica a las Iglesias: los subsidios *“para la reparación y sostenimiento de edificios destinados al culto que formen parte del Tesoro Artístico Nacional”*; y los concedidos *“actualmente a las misiones que en el extranjero sirvan los fines de expansión de la cultura española”*. Según el sacerdote Luis Carreras¹⁰⁷, esta interpretación abierta del precepto constitucional ni siquiera llegó a ser aprobada por el pleno de la Comisión Jurídica Asesora

El ministro de Justicia no recogió en el proyecto¹⁰⁸ la sugerencia de la Comisión, limitándose a reproducir en el artículo 10 el primer párrafo del artículo 14 del anteproyecto, es decir, la prohibición de toda ayuda económica a las Iglesias, sin ninguna excepción, añadiendo al final *“de acuerdo con lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución”*. En el preámbulo, Álvaro de Albornoz justificó esta prohibición absoluta de auxilio económico a las Iglesias como una obligación impuesta por *“la absoluta neutralidad del Estado en materia religiosa”* y el *“acatamiento a lo preceptuado en el artículo 26 de la Constitución”*. La Comisión parlamentaria no introdujo ninguna modificación en el texto¹⁰⁹.

Sea porque no aportaba nada nuevo a lo ya estipulado en el artículo 26 de la Constitución, sea porque fueron las leyes presupuestarias las que en realidad determinaron el ritmo y el modo de llevar a cabo la supresión del presupuesto eclesiástico o porque en la ley se debatían cuestiones consideradas más vitales para la supervivencia de la Iglesia, el artículo 10 no suscitó el más mínimo debate y casi ningún diputado se refirió a él durante el debate sobre la totalidad del proyecto.

La propia Iglesia parece haberlo considerado un artículo de importancia secundaria, ya que el sacerdote Luis Carreras y el jurista Anguera de Sojo no hicieron mención a él en su memorando y se limitaron a proponer la presentación de una enmienda a la totalidad del Título II, en el que estaba ubicado el artículo, dentro de la cual de incluía la recuperación de las

¹⁰⁶ *“El Estado, las regiones, las provincias y los municipios, no podrán mantener, favorecer ni auxiliar económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas.”*

¹⁰⁷ *“Esmenes i consideracions sobre el «Projecte de Ley de Confesiones y Projecte de Congregaciones religiosas» de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. Arxiu..., T. III, apéndice 11, p. 1072.*

¹⁰⁸ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

¹⁰⁹ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

excepciones a la prohibición del texto del anteproyecto, sin más comentarios al respecto¹¹⁰. Tampoco el nuncio Tedeschini aludió a este artículo en sus observaciones sobre el proyecto de ley¹¹¹.

Sólo dos diputados agrarios hicieron una breve referencia a la prohibición del auxilio económico a las Iglesias, ambos en el transcurso de sus intervenciones en el debate sobre la totalidad. José María Cid¹¹² abogó por que se exceptuase de la prohibición a las *“misiones para enseñanza y para convertir infieles”* en virtud de la *“labor diplomática”* que a su juicio realizaban en beneficio del *“interés nacional”*. Y el sacerdote Ramón Molina Nieto¹¹³, quien ironizó sobre el *“criterio humanitario y justiciero”* del ministro de Justicia al dejar *“en la calle y en la miseria a millones de ciudadanos”*, lo que representaba una evidente exageración en cuanto al número de afectados por la supresión del presupuesto eclesiástico; y le menospreció, afirmando que *“el más inferior”* de los sacerdotes que habían quedado sin consignación estatal había *“hecho por España bastante más”* que él. El tono de estas afirmaciones representaba una clara conculcación de las directrices de prudencia que la jerarquía había dado a los diputados de las minorías católicas, con el objetivo de no atizar el anticlericalismo de la Cámara y evitar así en lo posible un empeoramiento del texto.

El debate del artículo 10 tuvo lugar el 23 de marzo. A él se habían presentado un voto particular y dos enmiendas que fueron retiradas sin que nadie las defendiera. El voto particular¹¹⁴ procedía del representante en la Comisión de la minoría conservadora, Arranz. En la línea del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, mantenía el texto del dictamen pero añadía una serie de excepciones a la prohibición de subvención estatal a las Iglesias, aunque más amplias que las propuestas por aquella: las concedidas para reparar o sostener *“edificios destinados al culto que formen parte del Tesoro Artístico Nacional”*; las destinadas a *“la conservación de archivos, bibliotecas, museos e instituciones análogas de interés histórico y*

¹¹⁰ “Memorandum referente al Proyecto de Ley sobre Confesiones y Congregaciones religiosas”, 20/10/1932, y “Esmenes i consideracions sobre el «Proyecto de Ley de Confesiones y Proyecto de Congregaciones religiosas» de la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 284-290 y apéndice 11, p. 1072, respectivamente.

¹¹¹ “Observaciones sobre el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas”, sin fecha [probablemente de octubre de 1932], en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 259-266.

¹¹² DS nº 292, 9/02/1933, p. 11050.

¹¹³ DS nº 293, 10/02/1933, p. 11087.

¹¹⁴ DS nº 289, 3/02/1933, Apéndice único.

artístico”; las dedicadas a *“fines benéficos”* sin *“carácter de proselitismo y propaganda confesional”*; y las otorgadas *“para las misiones que en el extranjero sirvan los fines de expansión de la cultura española”*.

Las dos enmiendas fueron elaboradas por las minorías católicas. La primera de ellas¹¹⁵, proponiendo la supresión del artículo, procedía de la minoría agraria y estaba suscrita por los sacerdotes Ricardo Gómez Rojí, Ramón Molina Nieto y Santiago Guallar. La segunda¹¹⁶, encabezada por los vasconavarros, pero suscrita también por diputados agrarios, entre los que se encontraban los sacerdotes Ramón Molina Nieto y Ricardo Gómez Rojí, era similar al voto particular de Arranz, pero mucho más ambicioso en cuanto al alcance de las excepciones. Eliminando por completo el texto del dictamen, autorizaba a todas las instancias del poder civil a *“atender las prestaciones debidas a la Iglesia católica o a sus Asociaciones e Instituciones por título oneroso o de fundación, las destinadas a fines distintos de los religiosos”* y en los siguientes casos concretos: *“reparación y conservación”* de todos los edificios propiedad de la Iglesia *“catalogados como monumentos históricos o artísticos”*; *“misiones culturales”* en el protectorado de Marruecos y las colonias africanas, así como las *“de influencia española en el extranjero”*; *“investigaciones científicas, históricas y artísticas”* y *“obras benéficas”* no proselitistas; y *“conservación de Archivos, Bibliotecas, Museos e Instituciones análogas de interés histórico y artístico”*.

Retiradas las enmiendas y el voto particular y sin que ningún diputado hubiese pedido la palabra, el artículo fue aprobado en votación ordinaria¹¹⁷.

¹¹⁵ DS nº 307, 8/03/1933, Apéndice 6.

¹¹⁶ DS nº 307, 8/03/1933, Apéndice 7.

¹¹⁷ DS nº 316, 23/03/1933, p. 11994.

3- La financiación eclesiástica en los presupuestos de 1932 y 1933

El proceso de reducción del presupuesto eclesiástico afectó de manera diversa a los diferentes estamentos del clero y estuvo en función también del ministerio al que se hallasen adscritos. Algunos colectivos fueron equiparados a los funcionarios y declarados excedentes con los dos tercios del sueldo: los capellanes castrenses, dependientes del Ministerio de la Guerra; los capellanes de prisiones, dependientes del de Justicia; los profesores de religión y los capellanes de universidad, dependientes de Instrucción Pública; y los sacerdotes de San Francisco el Grande, dependientes del Ministerio de Estado. Sin embargo, el personal adscrito a la Capilla Real, que dependía del Ministerio de Hacienda, fue declarado excedente sin sueldo, si no podía acreditar una antigüedad de más de veinte años¹¹⁸. Aquellos sacerdotes que desarrollaban su actividad en el ámbito diocesano fueron, sin duda, los más perjudicados por la reducción del presupuesto eclesiástico.

Los primero en ver peligrar sus consignaciones fueron los ecónomos. El 24 de octubre de 1931, dos semanas después de la aprobación del artículo 24 y sin que hubiese entrado en vigor aún la nueva Constitución, el Consejo de Ministros acordó declarar como definitivas las nóminas de personal eclesiástico de ese mes con vistas a la elaboración del presupuesto para el año 1932. El 14 de noviembre el subsecretario de Justicia, José Azcárate, envió a los prelados el duplicado de la nómina de personal eclesiástico que figuraba como perceptor de consignación estatal en el mes de octubre, advirtiéndoles que debían abstenerse de cualquier nuevo nombramiento, ya que las dotaciones que aparecían en dicha nómina no serían modificadas. Esta circular hizo cundir la alarma entre los obispos, porque en ella no aparecía ninguna consignación para las parroquias vacantes, es decir, todas aquellas que no estaban servidas por párrocos, sino por ecónomos.

Esta disposición tenía unas consecuencias económicas para la Iglesia mucho más importantes de lo que a simple vista pudiese parecer. El Estado no pagaba directamente al personal eclesiástico, sino al obispo, por todas las parroquias de la diócesis, con independencia de que estuviesen vacantes o no. Lo mismo era aplicable a las vacantes de los prelados. Este sistema había fomentado que todas las diócesis procurasen tener vacantes el mayor número de parroquias posibles, ya que el salario asignado a los ecónomos era menor que el de los

¹¹⁸ DS nº 146, 30/03/1932, p. 4866; GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. *El clero en Madrid durante la Segunda República*, pp. 139-140; PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 188-189.

párrocos. La diferencia entre lo consignado por el Estado como salario del párroco y lo que percibía el ecónomo quedaba en las arcas de la diócesis para alimentar el llamado fondo de reserva, con el que se hacía frente a diversos gastos, como las jubilaciones de los sacerdotes o la reparación de los templos. Si el Estado dejaba de pagar por las parroquias y diócesis vacantes y no admitiría nuevos nombramientos de párrocos u obispos a efectos económicos, no habría nuevos ingresos en el fondo de reserva ni consignación alguna para los ecónomos, que deberían ser sostenidos exclusivamente por la Iglesia. Dado que el número de parroquias servidas por ecónomos rondaba las 3.500¹¹⁹ y que la medida había cogido por sorpresa a los prelados, quienes no contaban con ninguna reducción de las consignaciones antes de enero de 1932 y no habían organizado aún un modelo alternativo de financiación para sustituir a la subvención estatal, el quebranto que podía causar en la economía de la Iglesia era considerable¹²⁰.

A petición de los cardenales Vidal i Barraquer e Ilundain, Azaña instó al ministro de Justicia a atender *“dentro de lo posible”* la reclamación de los prelados de paralizar la medida, al menos mientras los actuales presupuestos estuviesen en vigor y reiteró al arzobispo de Tarragona *“las buenas intenciones del Gobierno”* y las suyas propias, en orden a lograr *“una solución de concordia”*, aunque dentro de los límites marcados por las leyes y *“de la política general del Gobierno”*¹²¹.

La gestión realizada por los arzobispos de Tarragona y Sevilla ante el presidente del Gobierno tuvo éxito y el Ministerio de Justicia publicó una nueva orden aclarando la anterior del 14 del mismo mes. En ella se afirmaba que los ecónomos, u otros sacerdotes encargados de las parroquias vacantes, seguirían recibiendo sus consignaciones en los meses de noviembre y diciembre; y se instaba a los administradores de las diócesis a enviar al Ministerio

¹¹⁹ En 1931 existían 20.731 parroquias, lo que significaría que las servidas por ecónomos rondaban el 17%. Pero el problema era especialmente grave en algunas diócesis, como la de Vitoria, en la que los ecónomos se encargaban de 700 parroquias de un total de 715. Carta de Tedeschini a Pacelli, 29/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 613-614; ECHARREN ISTURIZ, R. “Cien años de pastoral sacerdotal en España antes y después del Concilio Vaticano II”, en *Estudios, Seminarios y pastoral en un siglo de historia de la Iglesia en España (1892-1992)*, Pontificio Colegio Español de Roma, Roma, 1992, p. 165.

¹²⁰ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 1, 7 y 29/11/1931, y carta de Miralles, obispo de Mallorca, a Tedeschini, 20/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I1]...*, pp. 457, 478, 612-613 y 588-589, respectivamente; discursos del ministro de Justicia y de Santiago Alba en las Cortes, DS nº 82, 27/11/1931, pp. 2720 y 2719, respectivamente; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 182-184.

¹²¹ Carta de Azaña a Vidal i Barraquer, 24/11/1931, en ASV, NM 919, f. 018r.

una lista con los nombres de los que estuviesen desempeñando funciones en las parroquias durante el mes de octubre, sin que pudiese incluirse en ella a los que habían comenzado a hacerlo con posterioridad al 31 de dicho mes. Aunque la orden estaba fechada el 23 de noviembre, debió ser publicada más tarde, ya que el 27, cuando Basilio Álvarez presentó su proposición a favor de los ecónomos, sólo el ministro de Justicia hizo mención a la rectificación; y existen también documentos de algunos prelados posteriores a dicha fecha protestando por la medida del Ministerio de Justicia.

La iniciativa del sacerdote gallego, suscrita por diputados de todas las formaciones políticas a excepción de los socialistas, proponía mantener la consignación estatal a los ecónomos durante los dos años que permitía la Constitución. Con la barroca oratoria que le caracterizaba, Basilio Álvarez instó a los diputados a reflexionar *“con urgencia ante el caso angustioso del proletariado del clero”*, al que se iba a suprimir la consignación estatal *“con brusquedad”*, sin aplicar *“aquella gradación que el fino y humanitario sentido del Sr. Ministro de Justicia pedía en la Constitución”*. Alabó el *“sentido heroico, sencillo y simple”* de aquellos *“clérigos humildes”*, lamentando que la reducción del presupuesto eclesiástico afectase precisamente en primer lugar a *“los proletarios de la Iglesia, los obreros del altar”*, que eran también *“los más necesitados”*. Basilio Álvarez, cura rural en su juventud, consideraba que la República, *“tan magnánima y tan generosa”*, no podía dejar de auxiliar a *“unos hombres humildes y sencillos, unos ciudadanos como nosotros”* que, si se aplicaba rígidamente el precepto constitucional, *“acaso no puedan comer mañana”*¹²².

En su réplica a Basilio Álvarez, el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, negó que la circular enviada a los obispos significase que el Estado dejaría de pagar a los ecónomos desde el 1 de noviembre y aseguró que si no aparecían en la nómina de personal enviada a los obispos era porque sus consignaciones se habían trasladado a una nómina especial. Reconoció que en el proyecto de presupuestos para 1932 sí se contemplaba la supresión de la consignación de los ecónomos desde el 1 de enero, pero sería la Cámara en última instancia la que decidiría sobre la cuestión, cuando aquellos se sometiesen a debate. Aseguró que él, personalmente, era partidario de aplicar el artículo 26 de la Constitución con la mayor benignidad posible en lo que respecta al clero y deseaba que la solución adoptada por las Cortes fuese *“la más generosa y la más humana”*, pero que su función no era imponer su criterio sino vigilar el cumplimiento de lo que aquellas acordasen. Además, estaba convencido

¹²² DS nº 82, 27/11/1931, p. 2718.

de que los católicos colaborarían en el sostenimiento de su Iglesia y no dejarían desasistidos a los sacerdotes¹²³.

El católico Ossorio y Gallardo y el liberal Santiago Alba se manifestaron a favor de la propuesta de Basilio Álvarez. El primero se mostró de acuerdo con el ministro en que los católicos sostendrían a la Iglesia, pero dudaba que en sólo dos años pudiese organizar un sistema de financiación, por lo que coincidía con Basilio Álvarez en que la supresión de las consignaciones situaría al clero en una *“situación de penuria”*¹²⁴. El segundo defendió que el ministro no necesitaba autorización de la Cámara para mantener las consignaciones al personal eclesiástico durante los dos años que autorizaba la Constitución, pero sugirió que en lugar de pagar a la diócesis en forma de cupo, como hasta ahora se venía haciendo, se hiciese *“directa y exclusivamente a los cargos y oficios respectivos”*¹²⁵.

Finalmente, debido a las manifestaciones del ministro de Justicia, Basilio Álvarez decidió retirar su proposición¹²⁶. Probablemente su principal objetivo era *“explorar el ambiente”* de la Cámara ante propuestas tendentes a prorrogar las consignaciones al clero y dar pie a que el ministro de Justicia expresase su opinión sobre ellas, así como en relación a la orden emanada de su Ministerio¹²⁷.

La propuesta de Basilio Álvarez y el discurso pronunciado en su defensa tuvieron cierto eco en la prensa con valoraciones y tonos dispares. Mientras que el cronista de *El Debate*, Medina Togores, elogió sobriamente *“la emocionada palabra”* del sacerdote¹²⁸; al del diario republicano *La Libertad*, Luis Sirval, le dio pie para una de sus mordaces e irreverentes crónicas, en las que los sacerdotes diputados eran uno de sus objetivos predilectos. Tras calificar la proposición del sacerdote gallego de *“emparedado”*, dedicó su artículo a ridiculizar el *“dramático cuadro campesino que nos pone el corazón en un puño”* pintado por Basilio

¹²³ DS nº 82, 27/11/1931, pp. 2719-2720.

¹²⁴ DS nº 82, 27/11/1931, pp. 2720-2721.

¹²⁵ DS nº 82, 27/11/1931, pp. 2718-2720.

¹²⁶ DS nº 82, 27/11/1931, p.2721.

¹²⁷ Carta de Juan Francisco Correas a Vidal i Barraquer, 30/11/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 277. Correas era uno de los miembros más activos de la comisión de sacerdotes, que intentaba influir en los diputados de diversas formaciones políticas para que apoyasen propuestas más favorables a los intereses de la Iglesia. Basilio Álvarez colaboró activamente con ella, sobre todo cuando se trataba de sacar adelante iniciativas a favor del clero.

¹²⁸ MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, p. 166.

Álvarez, con sus reiteradas alusiones al *“pobre cura de aldea”* que, *“sin haber trabajado en su vida”*, se encontraría a partir de ahora *“a probar qué es eso como otro hombre cualquiera sin sotana”*, augurando que *“¡Morirá de fatiga!”*. Se imaginaba Sirval un futuro en el que, *“junto al grupo de obreros sin trabajo”*, habría *“corros de hombres enfundados en sotanas verdes, raídas y caras famélicas”* implorando *“la caridad pública”* porque *“la entrada en las iglesias es muy floja”*, ya que, *“desde que hay taquilla, las beatas prefieren ir al cine”*¹²⁹.

Así pues, las consignaciones de todo el personal eclesiástico adscrito a las parroquias y cabildos se mantuvieron inalteradas hasta el 31 de diciembre de 1931, con la única salvedad de los incorporados con posterioridad al 31 de octubre, cuyos nombramientos no eran reconocidos por el Estado a efectos económicos.

3.1 Las reducciones del presupuesto eclesiástico para 1932

El 31 de octubre el ministro de Hacienda, el socialista Indalecio Prieto, dio a conocer a la prensa las rebajas del presupuesto eclesiástico aprobadas por el Consejo de Ministros para el año 1932. La aportación global del Estado a la Iglesia ascendería a algo menos de 42 millones y medio de pesetas, frente a los 66 millones del presupuesto de 1931, lo que representaba una reducción de un tercio. Desaparecían totalmente las consignaciones destinadas al culto y a las vacantes de diócesis, canonjías, coadjutorías y parroquias, así como las del clero conventual; los prelados veían reducida a la mitad su consignación; y los canónigos y párrocos conservaban la totalidad de su salario¹³⁰.

Inmediatamente, la jerarquía eclesiástica inició contactos con diferentes miembros del Gobierno con el objetivo de lograr reducir los daños. Los arzobispos de Sevilla y Tarragona visitaron al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, para pedirle que instase a Fernando de los Ríos a mantener las consignaciones de *“los ecónomos, el personal dirigente y docente de los seminarios”* y las del *“clero conventual”*; e hicieron también *“una referencia discreta”* a la situación *“precaria e insostenible”* en que quedarían los obispos con la reducción a la mitad de sus consignaciones, al mismo tiempo que se imponían tributos a los edificios eclesiásticos.

¹²⁹ SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, pp. 138-139

¹³⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 1/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 457-460.

Azaña se mostró dispuesto a tratar el asunto con el ministro de Justicia y pidió a Vidal i Barraquer que mandase a Fernando de los Ríos una relación del personal eclesiástico cuyas consignaciones consideraba imprescindible que figurasen en los nuevos presupuestos. Sin embargo, sólo se comprometió en firme a mantener las consignaciones del clero conventual, en opinión del sacerdote Luis Carreras porque pensaba que la cantidad destinada a él en el presupuesto sería mucho menor¹³¹.

Vidal i Barraquer se puso en contacto también con el nuevo ministro de Hacienda, Carner. En este caso el objetivo principal no era tanto convencerle para que mediase ante el de Justicia a fin de evitar la supresión de las partidas destinadas al clero, como conseguir que aceptase introducir una nueva partida presupuestaria destinada a asegurar una pensión a los sacerdotes jubilados, puesto que el fondo de reserva, de donde hasta ahora venían cobrándola, desaparecería. El sacerdote Luis Carreras defendió la misma propuesta ante el ministro de Estado, Luis Zulueta, asegurándole que la cantidad que importaría dicha partida sería *“muy inferior”* a la que se había destinado al clero en la ley de separación francesa. El asunto llegó a ser debatido en Consejo de Ministros pero no prosperó, ya que sólo Carner y Zulueta la apoyaron¹³².

Finalmente, ante la imposibilidad de que los presupuestos para 1932 fuesen aprobados por las Cortes antes del 1 de enero, la Comisión propuso al Parlamento el 17 de diciembre prorrogar los de 1931, siendo aprobado por la Cámara al día siguiente. Sin embargo, el Consejo de Ministros decidió -con la única oposición del ministro de Hacienda, Carner, y el de Estado, Zulueta- excluir de la prórroga al presupuesto eclesiástico, reduciéndolo en un tercio desde el 1 de enero de 1932. Aplicando las rebajas que ya había anunciado Prieto, quedaban totalmente suprimidas las consignaciones destinadas al culto, a los capelos cardenales, profesores de seminarios y a las diócesis, parroquias, capítulos, clero conventual y coadjutorías vacantes, haciéndose efectiva la supresión del salario de los ecónomos. Los obispos veían reducida su consignación a la mitad, pero no se introducían rebajas, en cambio, en las consignaciones de los párrocos, coadjutores, beneficiados, canónigos y clero conventual. Todas

¹³¹ Informe de Ilundain a Tedeschini sobre la visita al presidente del Gobierno, 20/11/1931, ASV, NM 919, ff. 048r-050r; cartas de Vidal i Barraquer a Azaña, 24/11/1931, y a Pacelli, 28/11-7/12/1931, anexo B, carta de Azaña a Vidal i Barraquer, 24/11/1931, y carta de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 8/01/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 159-162, 180, 162-163 y 348-349, respectivamente.

¹³² Carta de Luis Carreras a Zulueta, 5/01/1932 [por error aparece 1931], en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 347.

estas reducciones en conjunto suponían un ahorro anual al Estado de 26 millones de pesetas¹³³.

Aunque la rebaja de las consignaciones del clero en la prórroga de los presupuestos de 1931 se correspondía con la que Prieto había anunciado para todo el año 1932 y el Gobierno había asegurado a la Iglesia que no se volverían a reducir hasta 1933, el proyecto presentado por el nuevo ministro de Justicia, el radical-socialista Álvaro de Albornoz, contemplaba una nueva disminución de las consignaciones del clero para los tres últimos trimestres del año. Los preladados mantenían el 50% de su salario, pero a partir del 1 de abril se aplicaría esa misma rebaja a los canónigos y párrocos de término, se reduciría un 30% la consignación de los párrocos de ascenso y un 20% la de los párrocos de entrada y los coadjutores. Se reducían asimismo las partidas destinadas al sostenimiento del Tribunal de la Rota y de la Obra Pía de San Francisco el Grande, dependientes del Ministerio de Estado. Los miembros del Tribunal de la Rota verían reducido su sueldo a la mitad, suprimiéndose totalmente el del presidente, que era el propio nuncio. Todas las partidas destinadas a la Iglesia desaparecían del Ministerio respectivo para pasar al apartado denominado "*Obligaciones a extinguir de los departamentos ministeriales*". La cantidad total consignada para el sostenimiento del clero en el año 1932 era de 33 millones de pesetas, de los que casi once habían sido ya gastados en el primer trimestre¹³⁴.

Tanto Azaña como el ministro de Justicia aseguraron que no estaba prevista una nueva disminución del presupuesto eclesiástico, pero que la necesidad de reducir los gastos al mínimo imprescindible había obligado a introducir rebajas en todos los conceptos. Albornoz se justificó ante el nuncio Tedeschini alegando que Carner se había mostrado "*inexorable*" en su exigencia de moderación presupuestaria, pero él había "*disminuido la reducción*"; y Azaña aseguró a los sacerdotes diputados que le visitaron que así lo exigía "*la situación de la*

¹³³ *Gazeta de Madrid* nº 7, 7/01/1932, pp. 100, 145-146 y 167; carta de Tedeschini a Pacelli, 1/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [1]...*, pp. 457-460; carta de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 5/01/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 345-346.

¹³⁴ DS nº 130, 5/03/1932, Apéndice 4; y DS nº 145, 29/03/1932. La consignación para el presidente del Tribunal de la Rota constaba en el proyecto presentado por el ministro de Estado, pero fue suprimida por la Comisión de Presupuestos. Al Tribunal de la Rota se le asignaban poco más de 50.000 pesetas, además de las 41.000 aportadas por el Ministerio de Estado para los tres primeros meses del año; y para el personal de la Obra Pía de San Francisco el Grande se consignaban 16.000 pesetas para los tres últimos trimestres del año, además de las 8.000 que se le habían asignado en el primero.

Hacienda". El ministro de Hacienda, sin embargo, aunque reconoció que se había negado a admitir un aumento del gasto global de los ministerios, aseguró que no había entrado a determinar que partidas concretas debían reducirse¹³⁵.

El hecho de que en los nuevos presupuestos la rebaja de la cantidad destinada al clero se repartiese entre todos los estamentos eclesiásticos, en lugar de suprimir completamente la consignación de algunos colectivos y mantener sin cambios las de otros, como se había hecho en la prórroga de los presupuestos de 1931, había sido una reivindicación de la Iglesia. Sin embargo, al establecerse un porcentaje de reducción inversamente proporcional al salario que venían percibiendo en los presupuestos anteriores y existir tanta diferencia entre el coeficiente que se aplicaba a cada uno de los estamentos, según Vidal i Barraquer¹³⁶, quienes ocupaban una posición más baja en la carrera eclesiástica cobrarían un salario mayor que quienes ocupaban la posición inmediatamente superior en el escalafón. Según los cálculos del arzobispo de Tarragona, de aprobarse el proyecto tal y como estaba, los párrocos de entrada y rurales cobrarían 1.520 y 1.480 pesetas, respectivamente, mientras que la categoría superior, que eran los párrocos de ascenso, quedaría con una consignación de 1.400 pesetas; estos a su vez cobrarían más que sus inmediatos superiores, que eran los párrocos de término, los cuales quedarían con un salario de 1.250 pesetas si eran de primera y 1.125 si eran de segunda; y los coadjutores, de categoría más baja, tendrían una consignación mayor que los párrocos de término de segunda: 1.200 pesetas. Vidal i Barraquer llamó la atención del presidente del Gobierno sobre esta paradoja. Como en el dictamen se modificaron al alza las reducciones aplicadas a los párrocos de ascenso (50%), a los de entrada (30%) y a los rurales (20%), quizás con ello se subsanó el problema del que había alertado el arzobispo de Tarragona.

El cabildo de Toledo, por su parte, nombró una comisión de sacerdotes, de la que formaba parte el diputado agrario Ramón Molina Nieto, que se desplazó a Madrid con el objetivo de realizar gestiones ante diferentes líderes políticos para intentar "*atenuar*" o "*impedir*" la reducción de las consignaciones del clero previstas. Con este fin se pusieron en contacto con los líderes de la minoría agraria, Martínez de Velasco, y de la radical, Lerroux, así

¹³⁵ Carta de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 8/01/1932, y carta de Azaña a Vidal i Barraquer, 24/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 348-349 y 642, respectivamente; carta de Tedeschini a Pacelli, 2/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I]...*, pp. 147-148; AZAÑA, M. *Memorias políticas*, pp. 400 y 412; Luz, Madrid, 14/03/1932; *El Liberal*, Madrid, 15/03/1932; *ABC*, Madrid, 15/03/1932.

¹³⁶ Carta de Vidal i Barraquer a Azaña, 14/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 636.

como con el ministro de Justicia y el presidente del Gobierno. Se reunieron también con los sacerdotes diputados Ricardo Gómez Rojí, Santiago Guallar, Jerónimo García Gallego y Basilio Álvarez, pero nada se dice en el informe remitido a Vidal i Barraquer del vasconavarro Antonio Pildain, del agrario Lauro Fernández, ni del deán de Granada Luis López-Dóriga. Las gestiones realizadas por la comisión de sacerdotes y por la jerarquía eclesiástica ante el Gobierno para evitar o aminorar la nueva reducción del presupuesto del clero resultaron infructuosas.

El debate de la Ley de Presupuestos de 1932 se inició a finales del mes de febrero y se extendió hasta finales de marzo. La reducción de la aportación del Estado al sostenimiento del Tribunal de la Rota y, especialmente, la supresión de la consignación del nuncio como presidente de dicho tribunal serán abordadas durante el debate del presupuesto del Ministerio de Estado, a principios del mes de marzo; mientras que la reducción de las consignaciones del clero diocesano dará lugar a una extensa y enconada discusión cuando se someta a la Cámara la sección 16, *“Obligaciones a extinguir de los departamentos ministeriales”*, a finales del mismo mes.

3.1.1 El debate parlamentario sobre las consignaciones para el Tribunal de la Rota y el nuncio

En el proyecto presentado por el ministro de Estado, Luis de Zulueta, no se contemplaba la supresión de la consignación del presidente del Tribunal de la Rota. En la Comisión de Presupuestos, sin embargo, socialistas y radical-socialistas propugnaron la supresión total de la consignación estatal para dicho organismo, frente a otros grupos que defendían la reducción a la mitad de las consignaciones de los magistrados y el presidente. Finalmente se impuso una vía media: reducir en un 50% el salario de los magistrados y eliminar el del nuncio. Según Azaña, Zulueta tuvo *“dudas y vacilaciones”* respecto a la supresión de la consignación al presidente del tribunal, pero finalmente le dio el visto bueno. El ministro de Estado, por su parte, se excusó ante el nuncio asegurando que se había visto obligado a someterse al criterio de la mayoría¹³⁷.

¹³⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 9/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I1]...*, p. 159; AZAÑA, M. *Memorias políticas*, p. 426; *Heraldo de Madrid*, 5/03/1932. Las excusas de Zulueta no impidieron que Tedeschini protestase oficialmente por la medida (carta de Tedeschini a Pacelli, 5/04/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I1]...*, p. 159 nota 125).

La reducción de la consignación para el Tribunal de la Rota dio lugar a un breve debate a raíz de la presentación de un voto particular¹³⁸ por parte del diputado agrario Abilio Calderón proponiendo la inclusión en el presupuesto del Ministerio de Estado de la cantidad de 11.250 pesetas como salario de su presidente. La discusión entablada en torno al voto particular de los agrarios anticipó posturas y argumentos que se reproducirán de forma más extensa y enconada durante el debate relativo a los haberes del clero diocesano.

Calderón¹³⁹ argumentó que la reducción de la subvención estatal al Tribunal de la Rota representaría la paralización de su funcionamiento cuando aún tenía casos que resolver y que la supresión de la consignación al nuncio como presidente de dicho tribunal podría ocasionar un conflicto con la Santa Sede. Pero también reputó de inconstitucional la supresión de consignaciones destinadas al clero en tanto no fuese aprobada la ley especial exigida por el artículo 26 de la Constitución y defendió la condición de funcionarios públicos de los magistrados del Tribunal de la Rota al haber sido nombrados por decreto, dos argumentos que serán utilizados reiteradamente por quienes se oponían a la nueva reducción de los haberes del clero.

El liberal Santiago Alba y el conservador Miguel Maura fueron los dos únicos diputados que se manifestaron a favor de la propuesta de Calderón. Para el primero, suprimir la consignación del presidente del tribunal, cuando la de los magistrados sólo se reducía a la mitad, únicamente podía responder a *“un deseo de molestar a la Santa Sede”* y consideraba inexplicable que no se aprovechase el plazo de dos años, concedido por la Constitución para la extinción del presupuesto del clero, a fin de que resolviese los casos que aún tenía pendientes. Mientras que Miguel Maura reprochó a la Comisión no haber respetado el proyecto del Gobierno en una cuestión que afectaba a las relaciones del Estado con la Santa Sede, instando al presidente del Gobierno a influir en ella para que modificasen el dictamen; y, al igual que Calderón, aludió a la ley especial que el artículo 26 de la Constitución requería para regular la extinción del presupuesto del clero. La intervención de Alba fue calificada por el nuncio Tedeschini de *“notable”*, razonada y sensata, pero nada dijo de la de Maura¹⁴⁰.

¹³⁸ DS nº 130, 5/03/1932, Apéndice 4.

¹³⁹ DS nº 231, 8/03/1932, pp. 4331-4334.

¹⁴⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 9/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I]...*, pp. 158-159; ABC, Madrid, 9/03/1932; *El Liberal*, Madrid, 9/03/1932.

La Comisión de Presupuestos, por boca del socialista Almada, negó las acusaciones de inconstitucionalidad, alegando que con la reducción de la consignación del Tribunal de la Rota lo que se hacía precisamente era cumplir el mandato constitucional de ir a la extinción del presupuesto eclesiástico en un plazo de dos años, y rechazó que los miembros del tribunal debiesen ser considerados como funcionarios públicos; argumentos ambos que serán también utilizados reiteradamente en el debate sobre las consignaciones del clero diocesano. Además, por lo que respecta al caso concreto del nuncio, defendió que con los emolumentos que recibía como tal podía mantener su rango, pese a la supresión de su salario como presidente del Tribunal de la Rota; y rechazó la posibilidad de que un perjuicio de carácter material pudiese dar lugar a un conflicto diplomático con la Santa Sede¹⁴¹.

El presidente del Gobierno tomó también la palabra para responder al líder de los conservadores. En cuanto al tribunal en sí, resultaba, a su juicio, incompatible con el laicismo del Estado y, además, su existencia había dejado de tener sentido puesto que sus sentencias carecían ya de efectos civiles. Por lo demás, respaldó a la Comisión en su apreciación de que la supresión de la consignación del nuncio como presidente del tribunal no afectaría a las relaciones entre el Estado español y la Santa Sede; y, aunque él, personalmente, no se oponía a que se mantuviese, consideraba razonable su desaparición, ya que el nuncio era un extranjero, mientras que el resto del personal era español. La prensa republicana elogió el discurso de Azaña, en su opinión, de una lógica aplastante¹⁴².

Ningún sacerdote tomó la palabra en este debate para alivio del cronista parlamentario Luis Sirval, quien temía que si se animaban a intervenir se verían *“las llaves de San Pedro cruzando por el aire de uno a otro lado de la Cámara en rancia disputa de su pertenencia”*¹⁴³.

Tras estas breves intervenciones el voto particular de los agrarios fue sometido a votación nominal, en la que salió derrotado por 160 votos frente a 23. Sólo logró el apoyo de los agrarios, republicanos de la derecha y algunos independientes; curiosamente, los vasconavarros se abstuvieron; y el resto de las minorías parlamentarias votaron en contra. Por lo que respecta a los sacerdotes, los agrarios Guallar y Gómez Rojí se manifestaron a favor del

¹⁴¹ DS nº 131, 8/03/1932, pp. 4332-4333.

¹⁴² *El Liberal*, Madrid, 9/03/1932.

¹⁴³ *La Libertad*, Madrid, 9/03/1932.

voto particular de su minoría y lo mismo hicieron el radical Basilio Álvarez y el independiente García Gallego. Ningún otro sacerdote participó en la votación¹⁴⁴.

3.1.2 El debate en torno a las consignaciones del clero diocesano

En vista del fracaso de las gestiones realizadas desde los medios eclesiásticos para que el Gobierno se aviniese a aumentar las cantidades asignadas al clero en el presupuesto de 1932, la jerarquía resucitó la reivindicación de algún tipo de pensión vitalicia, ya fuese para los sectores más humildes del clero o como reconocimiento de los derechos adquiridos de los sacerdotes. Con este objetivo los sacerdotes Molina Nieto y Gómez Rojí visitaron al presidente del Gobierno, quien les aseguró que él personalmente no se opondría a ello, pero que era preciso contar también con el visto bueno del ministro de Hacienda y la mayoría de los miembros de la Comisión de Presupuestos¹⁴⁵.

El diputado agrario Abilio Calderón había elaborado un texto que recogía esta reivindicación. En él se planteaba que, para compensar la extinción del presupuesto eclesiástico, se concedería a todos los sacerdotes que en el presupuesto de 1931 disfrutaban de un salario del Estado *“un auxilio anual de subsistencia, equivalente a los dos tercios de sus haberes”*¹⁴⁶. En los días anteriores al debate la comisión de sacerdotes, siguiendo instrucciones del arzobispo de Tarragona, se aplicó a conseguir la adhesión de los líderes políticos a dicho texto e instó también a los prelados que tuviesen amigos entre los diputados a presionar en el mismo sentido. Todos aquellos con quienes se habían entrevistado, según el deán de Toledo, Polo Benito, *“reconocieron la justicia de la demanda y, en distinta forma, ofrecieron su apoyo”*, lo que les llevó a la convicción de que alcanzarían su objetivo, por más que el diputado progresista Ayats intentó advertirles de las escasas o nulas probabilidades de que las promesas se tradujesen en un apoyo efectivo en la Cámara. De forma paralela, seguramente para evitar el incierto resultado del debate parlamentario, realizaron gestiones con diferentes miembros del Gobierno para que el Consejo de Ministros aprobase el reconocimiento de los derechos

¹⁴⁴ DS nº 131, 8/03/1932, pp. 4343-4344.

¹⁴⁵ Carta de Azaña a Vidal i Barraquer, 24/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 642.

¹⁴⁶ DS nº 145, 29/03/1932, Apéndice 2.

adquiridos de los sacerdotes antes de que el dictamen fuese sometido a la Cámara. De hecho, el Consejo de Ministros del 24 de marzo trató del asunto, pero no se llegó a ningún acuerdo¹⁴⁷.

Dentro de la Comisión las diferencias de criterio entre los representantes de los diferentes grupos y las reivindicaciones de alguna minoría gubernamental generaron problemas al Ejecutivo, provocando un retraso en la presentación del dictamen. Los radical-socialistas propusieron que la cantidad que en el proyecto se asignaba a los obispos fuese destinada al clero rural; mientras que los representantes de varias minorías se mostraron partidarios de elaborar alguna fórmula para que los 29 millones de pesetas que se consignaban en el presupuesto de 1932 para el sostenimiento del clero se mantuviesen en los ejercicios posteriores para pagar una especie de jubilación a los sacerdotes, a lo que se opusieron los socialistas. Estas diferencias de criterio hicieron necesaria una consulta al Gobierno para recabar su opinión¹⁴⁸. Por fin, el 29 de marzo de 1932 la Comisión dio a conocer su dictamen, en el que no se introdujeron modificaciones respecto del texto presentado por el Ejecutivo, y el 30 tuvo lugar el debate.

Agrarios y conservadores presentaron como voto particular la fórmula que Abilio Calderón había presentado a la Comisión y al Ejecutivo y que finalmente no había logrado prosperar. La iniciativa contó también con la firma del sacerdote Basilio Álvarez, pero, dado que su minoría no se manifestó abiertamente a favor del voto particular y ningún otro vocal radical la suscribió, parece adecuado pensar que se trataba de una adhesión a título personal y no como representante de su partido en la Comisión.

Durante el debate del presupuesto del Ministerio de Justicia la minoría agraria había puesto de manifiesto, por boca de Abilio Calderón, su desacuerdo con el traspaso del presupuesto eclesiástico desde ese ministerio a la sección "*Obligaciones a extinguir de los Departamentos ministeriales*", pero no harían efectiva su oposición hasta que se sometiese a debate dicha sección por considerar "*de interés nacional*" la aprobación de los presupuestos

¹⁴⁷ Circular de Polo Benito a los obispos, sin fecha, y notas informativas, confidenciales y reservadas de Polo Benito a Vidal i Barraquer, la primera sin fecha y la segunda de 28/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 58-60. El voto particular pidiendo el reconocimiento de los derechos adquiridos de los sacerdotes fue efectivamente presentado en la Cámara y hablaremos de él más adelante.

¹⁴⁸ *El Debate*, Madrid, 27 y 30/03/1932; *Diario Montañés*, Santander, 27 y 30/03/1932; *El Adelantado de Segovia*, 30/03/1932.

en el plazo más breve posible¹⁴⁹. Ahora será de nuevo Abilio Calderón quien se encargue de intentar convencer a la Cámara de la legitimidad de su propuesta y la inconstitucionalidad del dictamen.

A juicio de los agrarios la reducción del presupuesto del clero conculcaba dos normas legales: por un lado, la Constitución, ya que el artículo 26 exigía una ley especial para regular la extinción del presupuesto y ésta aún no se había aprobado; por otro, el Concordato, que la minoría agraria consideraba aún vigente al no existir *“disposición alguna ministerial en que se haya manifestado que quedaba derogado”*, y en el que se estipulaba que en los presupuestos se consignarían partidas *“equivalentes en parte a las rentas que hubieran podido producir los bienes desamortizados”*. Pero además, con la extinción del presupuesto del clero España se apartaría de la práctica común en Europa, donde *“todas las naciones”*, a excepción de Rusia, tenían una *“consignación destinada a sostener el presupuesto de Culto y Clero”*; se cometería *“un atropello inaudito”* con unos *“ciudadanos españoles que estaban desempeñando cargos al amparo de las leyes vigentes”* y al servicio de la nación y, por tanto, debían recibir el mismo trato que los funcionarios del Estado, a los que se concedía jubilaciones vitalicias cuando se suprimían sus *“destinos y servicios”*; y, por último, se condenaría a los sacerdotes *“a una vida de miseria y pobreza”*.

Para evitar todo lo anterior y dar una solución justa al problema del clero, en su voto particular proponían que los 29 millones que se consignaban para el clero en los presupuestos del 1932 se mantuviesen de forma permanente en la sección de *“Clases pasivas”* para el pago de una pensión vitalicia a los sacerdotes. Abilio Calderón hizo un llamamiento a los líderes *“de la mayoría y de las minorías”* para que, *“en aras del interés general”*, intentasen encontrar *“un medio de conciliar los criterios establecidos por las Cortes Constituyentes con la continuidad de una atención personal que sirva de subsidio”* a los sacerdotes; y al ministro de Justicia para que explicase en la Cámara el modo en que pensaba resolver el problema que se iba a crear. Advirtió asimismo a los diputados que, de no prosperar su voto, los afectados por la reducción de las consignaciones del clero reclamarían sus derechos por otras vías¹⁵⁰.

¹⁴⁹ DS nº 140, 22/03/1932, pp. 4638-4639.

¹⁵⁰ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4863-4866 y 4872. El agrario Martínez de Velasco intervino también brevemente en apoyo del voto particular reiterando argumentos ya esgrimidos por Abilio Calderón. DS nº 146, 30/03/1932, p. 4878.

Las minorías gubernamentales no respondieron al llamamiento de Abilio Calderón, pero si lo hicieron los conservadores, radicales, la Lliga, la agrupación Al Servicio de la República, los vasconavarros y el independiente Ossorio y Gallardo.

El líder de los conservadores, Miguel Maura¹⁵¹, puso de relieve el apoyo de su minoría a la propuesta de Abilio Calderón. A su entender, no sólo tenía *“un fondo de justicia elemental”*, sino que encajaba perfectamente en la Constitución, ya que obispos, canónigos y párrocos habían sido nombrados *“a título de funcionarios”*, de modo que, aunque el presupuesto del clero desapareciese, la obligación contraída por el Estado con quienes fueron sus funcionarios subsistía. Los conservadores temían que las rebajas introducidas en las consignaciones del clero para el año 1932 significasen que el Gobierno tenía intención de *“suprimir fulminantemente”* el presupuesto eclesiástico al finalizar la vigencia de estos presupuestos, por lo que instó al ministro de Justicia y al Gobierno en su conjunto a declarar explícitamente que dichas rebajas respondían únicamente a *“las necesidades económicas”* y que la liquidación del presupuesto del clero se realizaría mediante la ley especial exigida en el artículo 26 de la Constitución.

El jurista católico liberal Ossorio y Gallardo¹⁵² coincidió con Miguel Maura en cuanto a la constitucionalidad de la propuesta de Abilio Calderón y al derecho de los sacerdotes a recibir el mismo trato que los funcionarios. Suplicó a la Cámara y al Gobierno que no actuase con precipitación en una cuestión tan delicada y calificó de *“inhumano e imprudente”* proceder a la supresión total de las consignaciones del clero en sólo dos años, ya que la Iglesia tardaría mucho más en organizar eficazmente la contribución económica de los católicos y, mientras tanto, se abocaba a miles de hombres a la miseria.

Rahola¹⁵³, en nombre de la Lliga, y Villanueva¹⁵⁴, en el de la minoría radical, reputaron de inconstitucional la rebaja introducida en el presupuesto del clero, ya que era la ley especial señalada en el artículo 26 de la Constitución la que debía establecer de qué forma se realizaría la disminución de las consignaciones del clero. Sin embargo, mientras que el primero manifestó el apoyo de su minoría al voto particular de Abilio Calderón, el segundo mantuvo

¹⁵¹ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4869-4872.

¹⁵² DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4873-4875.

¹⁵³ DS nº 146, 30/03/1932, p. 4886.

¹⁵⁴ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4876-4878.

una actitud ambigua. Por un lado, Villanueva declaró que la propuesta de los agrarios le parecía viable, pero, por otro, dio a entender que era la ley especial la que debería determinar si se otorgaba al clero una pensión vitalicia o temporal.

La agrupación Al Servicio de la República, por boca de Iranzo¹⁵⁵, en cambio, anunció que no apoyaría el voto particular de Abilio Calderón por considerar que su contenido prejuzgaba algo que era competencia de la ley especial para la extinción del presupuesto del clero. Pero llamó la atención sobre la *“extremadamente angustiosa”* situación en que quedaría el clero rural, ya que, a su juicio, la Iglesia se desentendería de él, e instó a la Cámara a aplicar la Constitución con *“benevolencia”* y a no dejar fuera del régimen a *“miles de españoles”*.

Los vasconavarros Oreja Elósegui¹⁵⁶ y Beunza¹⁵⁷ manifestaron el apoyo de su minoría al voto particular de Abilio Calderón. El primero, más breve, moderado y conciliador, se identificó con los argumentos esgrimidos por los oradores que le habían precedido, especialmente con los del radical Villanueva, y, junto a la amargura por el contenido del dictamen, manifestó que el debate resultaba alentador porque ponía en evidencia que en la Cámara se había producido un cambio de ambiente en relación con la Iglesia. Beunza, más belicoso, además de insistir en los argumentos ya empleados por otras minorías sobre la inconstitucionalidad de cualquier modificación de las consignaciones del clero antes de la aprobación de la ley especial que exigía el artículo 26 de la Constitución, reprochó al Gobierno que no hubiese puesto en funcionamiento aún el Tribunal de Garantías Constitucionales para que los *“atropellados”* tuviesen donde acudir; y reclamó que le fuesen devueltos a la Iglesia los bienes desamortizados.

El sacerdote Jerónimo García Gallego¹⁵⁸, republicano independiente, se sumó también a los defensores del voto particular de Abilio Calderón. Aunque en algunos momentos de su intervención hizo gala de una dureza inusual en él, fue escuchado con respeto por la Cámara, según Sirval, porque su oratoria había expulsado a los diputados del hemiciclo¹⁵⁹. Ciertamente,

¹⁵⁵ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4880-4881.

¹⁵⁶ DS nº 146, 30/03/1932, p. 4880.

¹⁵⁷ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4886-4887.

¹⁵⁸ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4881-4886.

¹⁵⁹ *“El santo varón pide la palabra, y no es la voz débil que se hubiera podido esperar: es la tromba de la elocuencia. Se abren los cielos, vomitan llamas crepitantes, suenan todas las trompetas de la indignación. Ruge, se crispa, blande en el aire sus manos coléricas...- Y disuelve la Cámara.- Siempre me*

lo dilatado de su intervención y su estilo oratorio, más cercano al púlpito que al foro político, no debían resultar demasiado atrayentes para los diputados. Además, no hizo más que reiterar, aunque con mucha mayor extensión y en alguna ocasión con particulares interpretaciones de los textos legales, los mismos argumentos esgrimidos por los oradores que habían tomado la palabra antes que él.

Comenzó su intervención manifestando que la amplitud del debate a que había dado lugar la cuestión *“delicada y trascendental”* de los haberes del clero representaba, a su entender, *“un homenaje a la inmensa potencialidad de la idea religiosa en la civilización de las naciones y en la vida moral y espiritual de los pueblos”*. A continuación, pasó a exponer los argumentos por los que se oponía al dictamen. En primer lugar porque era arbitrario e inconstitucional, ya que el artículo 26 de la Constitución exigía una ley para regular la extinción del presupuesto del clero, lo cual quería decir, a juicio del canónigo de Burgo de Osma, que debía ser *“sustituido, repasado o suavizado”* con algún tipo de ayuda económica para *“los sacerdotes que, actualmente, se hallen incorporados al Estado en el orden económico y que de él dependían para su sustentación”*; y si se reducía a la mitad, como ocurría en el presupuesto de 1932, según su personalísima interpretación del artículo 26, exigía *“proporcionalmente una regulación por mitad también”*. Se trataba además de una injusticia, porque el presupuesto eclesiástico era una obligación contraída por el Estado como indemnización por los bienes desamortizados; y porque discriminaba a los sacerdotes dedicados al servicio religioso respecto a los que habían ejercido funciones de profesores de religión, capellanes de hospitales y universidades o del clero castrense, a los que se había reconocido los mismos derechos que a los funcionarios, cuando todos prestaban *“un servicio religioso, fundamentalmente idéntico, a la Nación”*. El laicismo del Estado no podía ser utilizado como argumento, *“ni en el orden de las doctrinas, ni en el orden de las realidades”*, para justificar la supresión del presupuesto de culto y clero, ya que en Europa existían países, como Alemania o Bélgica, que siendo laicos subvencionaban a la Iglesia; y se preguntaba por qué razón no podía suceder lo mismo en España.

Por lo que respecta a las consecuencias de la reducción y posterior extinción del presupuesto eclesiástico, García Gallego se mostró convencido de que serían sumamente negativas, no sólo para el clero, sino también para la República. Incardinado en una de las diócesis más pobres de España, llamó la atención de la Cámara sobre el *“tristísimo,*

ha sorprendido ese poder disolvente de la oratoria pía”. SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, pp. 89-90.

angustiosísimo trance” en que la reducción presupuestaria colocaría a los *“muchos sacerdotes”* y *“prebendados”* cuyos ingresos por la labor pastoral eran escasos o inexistentes. El clero rural, aunque era *“indudablemente el más necesitado”*, no sería el único que se vería gravemente afectado por la reducción de las consignaciones. La propia cultura religiosa se vería afectada, porque sin la subvención estatal el clero no podría *“dedicarse a los altos estudios teológicos e históricos, ni a la vida científica o cultural en general”*.

En cuanto a los peligros que entrañaría para el régimen, hizo valer su condición de republicano y *“defensor de las libertades del pueblo y la soberanía inalienable e indiscutible de la Nación”* desde los tiempos de la Dictadura para advertir a la Cámara de que *“cuanto más excitéis, hiráis, pisoteéis aquí los sentimientos religiosos, mayores dificultades hallará la República”* para consolidarse; y convencer a los diputados de que era posible *“ser republicano”* y *“aceptar sinceramente la forma de Gobierno republicana”* y al mismo tiempo ser *“un sacerdote íntegro”* o *“un católico intachable”*. Si se quería que la República fuese de todos no se podía legislar *“en un sentido jacobino, persecutorio, unilateral y exclusivista”*. Él lamentaba que esto fuese así, *“no sólo como católico, sino como partidario de las libertades”* y *“de la democracia”*, porque por ese camino, a juicio de García Gallego, *“camináis hacia una catástrofe”*.

Por todo lo anteriormente dicho, declaró que apoyaría el voto particular presentado por Abilio Calderón, que consideraba, por lo demás, perfectamente compatible con la Constitución. Y terminó su larga disertación haciendo un llamamiento a la rectificación y a la concordia, para hacer posible *“la convivencia cordial, ordenada y pacífica de las distintas tendencias políticas y sociales dentro de una misma familia nacional”*; y amparar a un colectivo, el clero, que constituía *“el más firme baluarte de las instituciones fundamentales de la sociedad”*, un dique de contención *“frente a la anarquía y a la demagogia”* y que había *“tejido todas las fibras más delicadas del corazón de la Patria y todos los hilos de nuestra Historia sin igual”*. Porque *“el espiritualismo cristiano representado en la Iglesia, que es la tesorera y la madre de la civilización de Europa”* era sin lugar a dudas, a juicio del canónigo de Osma, el *“muro más sólido”* que podía oponerse a *“la revolución espantosa que amenaza devorar a los pueblos europeos”*.

La intervención del sacerdote agrario Ricardo Gómez Rojí fue más breve, pero también más polémica. Y eso que, según Sirval¹⁶⁰, no quedaron muchos parlamentarios en la Sala para rebatirle, porque al igual que había ocurrido *“con el santo varón”*, es decir García Gallego, *“tampoco al reverendo canónigo de Burgos le quieren escuchar los señores diputados”*. Aunque comenzó su disertación con un tono bastante duro, lo irá suavizando progresivamente y en varias ocasiones provocó la hilaridad de los diputados.

Gómez Rojí había tomado la palabra brevemente durante el debate del presupuesto del Ministerio de Justicia, para adherirse a las manifestaciones hechas por su compañero de minoría Abilio Calderón en contra del traspaso de las partidas destinadas al clero a la sección de *“Obligaciones a extinguir”*. Hizo asimismo un llamamiento al Gobierno, y en especial al ministro de Justicia, en nombre de todos los sacerdotes diputados, y principalmente de sus compañeros de minoría Molina y Guallar, para que se diese una solución de *“máxima equidad”* a los haberes del clero cuando llegase el momento de debatir en la Cámara dicha sección¹⁶¹.

Ahora empezará defendiendo la condición de los sacerdotes como *“sujetos de derechos”* por su *“vocación sagrada”*, su condición de *“españoles”* y *“su naturaleza de hombres”*. Pero no continuó desarrollando su argumentación, alegando que resultaría inútil hablar a la mayoría gubernamental de *“derechos sagrados”*, como lo era *“hablar de derechos históricos”*, aunque en un futuro lo tendrían *“que tragar”* porque no estarían siempre en el Gobierno¹⁶².

En lo que respecta al presupuesto del clero, Gómez Rojí responsabilizó de la rebaja de las consignaciones al ministro de Hacienda, Carner, exculpando al ministro de Justicia, Albornoz, quien siempre había mostrado *“vibraciones humanas”* cuando le habían hablado del tema. Si bien se mostró convencido de que Carner estaría ahora *“compungido por lo hecho”*. El Gobierno, a su entender, no tenía ningún motivo ni argumento sólido para oponerse al voto particular de Abilio Calderón. En contra de lo que algunos diputados habían afirmado en la Cámara, la Iglesia no era rica; pero aunque lo fuese, eso no justificaría la supresión del presupuesto eclesiástico, porque a ningún millonario le exigía *“el Estado que trabajase gratis”*. Y puso como ejemplo de la precaria situación económica del clero, aún con el subsidio estatal,

¹⁶⁰ El cronista parlamentario Luis Sirval, quien tenía especial predilección por los sacerdotes como objetivo de sus sátiras, definía a Gómez Rojí como *“la figura opuesta”* a García Gallego: *“Gordo, gordo. Saludable. Sin desequilibrios místicos”* SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*, p. 90.

¹⁶¹ DS nº 140, 22/03/1932, p. 4639.

¹⁶² DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4888-4889.

a los sacerdotes diputados, incluido él mismo, que habiendo trabajado *“veinticinco o treinta años”*, no sólo en el ámbito religioso sino también en el civil, no tenían *“nada”*. Así pues, si se llevaba a cabo la supresión del presupuesto del clero, éste quedaría en la miseria *“si no viene en su auxilio la piedad de los fieles y la Providencia, en la que confiamos”*. Frase esta que llevó al cronista parlamentario Arturo Mori a deducir que *“por lo visto, las altas dignidades del clero no son una garantía para el estado llano”*¹⁶³. El clero, *“por virtud propia”*, a juicio de Gómez Rojí, se resignaría *“al sacrificio”* de vivir sin subvención estatal, pero se alejaría del régimen republicano.

Concluyó su discurso instando a la Cámara, principalmente a las minorías socialista y radical-socialista, a presionar al Gobierno para que se elaborase *“una fórmula que diera satisfacción a la equidad”*, a las *“justas”* y *“legítimas”* aspiraciones del clero, sin prejuzgar que fuese necesariamente la de Abilio Calderón, si bien ésta le parecía una buena solución. Si esa fórmula no cuajaba sería únicamente por *“respeto humano”*, algo que no debería cohibir la libertad de los hombres de izquierdas. Apelaba pues a la *“humanidad”* y a la *“honradez”* de la Cámara y del propio Gobierno, instando a los diputados a seguir los dictados de su *“conciencia”* en lo referente a los haberes del clero.

El tercer y último sacerdote que intervino en el debate fue Santiago Guallar, quien, al igual que Gómez Rojí, había tomado brevemente la palabra durante el debate del presupuesto del Ministerio de Justicia para manifestar su oposición al traspaso del presupuesto del clero a la sección de *“Obligaciones a extinguir”*¹⁶⁴. Ahora prometerá ser también breve, en atención a *“la fatiga de la Cámara”* y por considerar que ya habían sido expuestos todos los argumentos *“que abonaban el voto particular”* y acreditaban la justicia del mantenimiento del presupuesto de culto y clero; pero no lo cumplirá. Su intervención estará jalonada de interrupciones de diputados de la izquierda que provocarán, a su vez, manifestaciones de apoyo de otros sacerdotes diputados, como García Gallego.

El canónigo aragonés¹⁶⁵ acusó a la Cámara de tratar al clero de forma *“injusta”*, *“inhumana”* y *“cruel”*. Y dedicó el grueso de su intervención a exponer las razones que justificaban la conservación de las consignaciones para culto y clero. El presupuesto eclesiástico era una indemnización por los bienes desamortizados, por lo tanto tenía el mismo

¹⁶³ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes...*, T. V, p. 490.

¹⁶⁴ DS nº 140, 2/03/1932, p. 4642.

¹⁶⁵ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4900-4904.

carácter de propiedad que dichos bienes y suprimirlo constituía una confiscación a la que ningún Estado tenía derecho *“por muy laico que sea”*. Así pues, *“la justicia más elemental”* exigía que se mantuviese el presupuesto o se devolviesen a la Iglesia los bienes desamortizados o se llegase a algún tipo de acuerdo entre el Estado y la Santa Sede. Pero además, el culto era, a juicio de Guallar, *“una función social que el Estado tiene obligación de atender”* porque contribuía al *“progreso moral y de las costumbres”*. En consecuencia, sosteniendo económicamente el culto y sus ministros *“el Estado no sólo no se sale de sus funciones naturales, sino que cumple su fin propio”*, que era *“procurar el buen orden de la sociedad y la satisfacción de todas sus necesidades legítimas”*. Por último, la religión católica y sus ministros eran indispensables para la cohesión y el progreso espiritual de España, ya que el catolicismo era el *“único espiritualismo que puede vivificar y ennoblecer la sociedad española”*, protegerla de las disgregadoras *“influencias extranjeras”*; y el sacerdote era imprescindible para la *“educación moral”* del pueblo, *“tan provechosa a los intereses colectivos”*.

La reducción de las consignaciones del clero que contemplaba el dictamen era, pues, una medida *“poco política”* porque despojaba *“impunemente”* a *“una clase influyente en la sociedad”* y que además constituía el *“auxiliar más poderoso”* del Estado *“para procurar la paz y el bienestar del pueblo”*. Era también una medida *“cruel”* porque condenaba *“a la miseria y al desamparo”* a *“una clase social numerosa y selecta”*; y una muestra de ingratitud hacia quienes, *“con su trabajo y sacrificios”*, habían forjado la nación española. Por lo que respecta al orden jurídico, se trataba, a su juicio, de una medida inconstitucional, como habían demostrado *“invictamente”* otros oradores que habían tomado la palabra antes que él; y representaba una discriminación del clero respecto a otros funcionarios del Estado, a los que sí se habían respetado los derechos adquiridos.

La *“política antirreligiosa”* del Gobierno, a juicio de Guallar, desmentía las afirmaciones de que la República era *“para todos”*, porque alejaba de ella a los católicos y a la Iglesia. El objetivo último de esta política era hacer olvidar al pueblo el incumplimiento de su promesa de acabar con *“sus escaseces y sus miserias”*, pero sólo conseguirían fomentar *“la desconfianza y el recelo de las clases sociales”*, provocando el aumento del *“malestar moral”* y *“material”* de la sociedad española. La Iglesia había aceptado el nuevo régimen desde el principio. Si se habían producido roces no era porque la Iglesia se hubiese inmiscuido en política, sino porque *“la política invade muchas veces los terrenos de la religión”*. Era rotundamente falso que los sacerdotes hiciesen *“obra antirrepublicana”*, como algunos oradores habían dicho en la

Cámara; lo que hacían era *“obra religiosa”* y *“obra patriótica”*, colocándose *“por encima de todas las miserias de los partidos”* para trabajar por *“el ideal de Dios y el ideal de la Patria”*.

La Comisión y el ministro de Justicia fueron los encargados de rebatir los argumentos de los partidarios del voto particular. El socialista Roma Rubíes¹⁶⁶, en nombre de la Comisión de Presupuestos, negó las acusaciones de inconstitucionalidad del dictamen y consideró infundadas las afirmaciones de que el clero quedaría en la miseria, dado que al más humilde, que era el rural, se le mantenía el 80% de su consignación. En cuanto al contenido del voto particular, la Comisión consideraba, como ya había apuntado algún orador, que no era éste el momento adecuado para plantearlo, sino cuando se sometiese a debate la ley especial.

La intervención del ministro de Justicia, el radical-socialista Álvaro de Albornoz¹⁶⁷, se caracterizó por un tono duro y áspero que contrastaba con el talante conciliador y moderado de que hicieron gala la mayoría de los oradores. El nuncio Tedeschini lo definió como un discurso lleno *“de incultura, de sectarismo y de aseveraciones arbitrarias”*¹⁶⁸. Albornoz comenzó rebatiendo todos los argumentos que se habían esgrimido en contra del dictamen: no se le podía tachar de inconstitucional porque la ley especial sólo se requería para proceder a la extinción total del presupuesto del clero y no para reducirlo; no representaba una vulneración del Concordato porque para la Iglesia nunca había estado vigente, ya que nunca lo había cumplido en las cuestiones económicas; en cuanto a *“las consideraciones de índole sentimental”*, carecían en su opinión de fundamento porque la Iglesia contaba con *“recursos cuantiosos”* que, administrados y distribuidos *“con equidad y justicia”*, la permitirían vivir sin *“dificultades económicas de ninguna clase”*; y por lo que respecta a las acusaciones de imprudencia política de Ossorio y Gallardo, la experiencia demostraba que la separación económica siempre provocaba el rechazo de la Iglesia, se hiciera como se hiciera. Si la Iglesia era *“hostil a la República, no lo será por un motivo tan mezquino como esta cuestión del presupuesto, sino por otras cosas más fundamentales”* y, en ese caso, todo lo que ellos hiciesen *“sería inútil”*. Como prueba de que esa hostilidad de la Iglesia hacia la República existía realmente, Albornoz esgrimió la sanción canónica a su compañero de minoría, el deán

¹⁶⁶ DS nº 146, 30/03/1932, p. 4866.

¹⁶⁷ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4870-4871 y 4873-4874.

¹⁶⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 3/04/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I1]...*, p. 229.

de Granada Luis López-Dóriga, “por manifestaciones emitidas como representante del país, como Diputado de la Nación”.

En cuanto al voto particular de Calderón, el Gobierno no podía aceptarlo porque era inconstitucional, ya que planteaba convertir las consignaciones del clero “en una obligación de carácter permanente”, cuando la Constitución exigía su extinción en el plazo de dos años; ni se podía equiparar a los sacerdotes con los funcionarios porque los segundos servían al Estado y los primeros no. Y, respondiendo a la interpelación de Miguel Maura, manifestó que la reducción de las consignaciones del clero no respondía “a ningún propósito de política anticlerical, sino a una necesidad de orden económico”.

El voto particular de Abilio Calderón no logró prosperar. Fue derrotado por 144 votos frente a 58. Se manifestaron en contra los socialistas, radical-socialistas, federales y Acción Republicana; a favor los agrarios, vasconavarros, conservadores y una decena de diputados radicales. Seis de los ocho sacerdotes diputados participaron en la votación y todos lo hicieron a favor de la propuesta de Abilio Calderón: el radical Basilio Álvarez, el vasconavarro Pildain, los agrarios Guallar, Molina Nieto y Gómez Rojí, y el republicano independiente García Gallego¹⁶⁹. Aunque Azaña y Albornoz habían asegurado a la comisión de sacerdotes que los radicales y la agrupación Al Servicio de la República votarían a favor del voto particular de Abilio Calderón, la realidad, como había advertido Ayats, fue que unos y otros abandonaron el salón de sesiones en el momento de la votación. La prueba más palpable del doble juego de los radicales la ofreció su líder, Lerroux, quien, tras haber abandonado el Congreso con la mayoría de los diputados de su minoría, pidió al día siguiente que constase su adhesión al voto particular. Esta actitud ambigua de los radicales fue comentada con indignación por los medios católicos¹⁷⁰. Medina Togores¹⁷¹, cronista parlamentario de *El Debate*, alertó a sus lectores contra “la maniobra de los radicales”, cuya finalidad era aparentar que “han querido respetar y favorecer al sacerdote español” de cara a la opinión pública, cuando en realidad apoyaban la reducción de sus consignaciones.

A pesar de haber fracasado de nuevo la propuesta de reconocer al clero una pensión vitalicia, tanto Abilio Calderón como el sacerdote Juan Francisco Correas, uno de los miembros

¹⁶⁹ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4888-4889.

¹⁷⁰ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 649, nota 10; *El Debate*, Madrid, 1/04/1932; *Diario Montañés*, Santander, 30 y 31/03/1932 y 1/04/1932; *El Adelantado de Segovia*, 29/03/1932.

¹⁷¹ MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, pp. 214-215.

más activos de la comisión de sacerdotes, se mostraron optimistas. Ambos pensaban que el debate daba pie a esperar que pudiese lograrse en un futuro próximo. Abilio Calderón llamó la atención a Vidal i Barraquer sobre *“el hecho de que todas las oposiciones (algunas de ellas republicanas que han de gobernar)”* considerasen compatible con la Constitución la concesión de un subsidio vitalicio al clero; y Correas se congratuló de que ni siquiera los diputados más extremistas hubiesen *“dejado de reconocer la justicia de nuestra petición”*, asegurando al arzobispo de Tarragona que si la propuesta no había triunfado era porque el Gobierno había pedido a los jefes de las minorías que aplazasen unos meses la concesión de la pensión vitalicia y éstos habían coincidido en que sería mejor esperar a un cambio de Gobierno¹⁷².

En el otro extremo del arco parlamentario, algunos sectores rechazaron el dictamen del Gobierno, abogando por la extinción total del presupuesto del clero. La iniciativa surgió en el seno de la minoría radical-socialista, donde una propuesta en este sentido llegó a aprobarse en una reunión de la minoría que tuvo lugar el 11 de marzo. Sin embargo, cuatro días después, en otra reunión a la que asistieron los dos ministros del partido se acordó apoyar el texto del Gobierno. Según el diputado radical-socialista por Granada Eduardo Ortega y Gasset, uno de los partidarios de la inmediata extinción del presupuesto eclesiástico, la razón por la que la minoría había modificado su postura fue que el Gobierno hizo del mantenimiento del proyecto *“cuestión de Gabinete”*¹⁷³.

Sin embargo, no todos los diputados acataron el acuerdo de la minoría. Botella Asensi, de quien había partido la iniciativa de proponer la extinción del presupuesto del clero, presentó una enmienda en este sentido, en la que se contemplaba que las cantidades que el dictamen destinaba a ese fin se traspasasen al Ministerio de Instrucción Pública para la construcción de escuelas¹⁷⁴. En la defensa de su enmienda advirtió que hablaba en su *“propia y exclusiva representación”*, si bien entendía que su minoría tenía *“el deber político, inexcusable e ineludible de votar esta enmienda”*. La reducción de las consignaciones del clero sin la ley especial que demandaba el artículo 26 de la Constitución resultaba, a su juicio, inconstitucional. Lo único que podía hacerse sin ella era mantenerlas o suprimirlas totalmente.

¹⁷² Cartas de Abilio Calderón, 31/03/1932, y Juan Francisco Correas, 9/04/1932, a Vidal i Barraquer, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 649 y 661, respectivamente.

¹⁷³ ABC, Madrid, 11, 12 y 17/03/1932; *El Defensor de Granada*, 2/04/1932

¹⁷⁴ DS nº 145, 29/03/1932, Apéndice 3.

Las propuestas para que se mantuviese una consignación permanente para el clero en la sección de clases pasivas eran igualmente inconstitucionales, puesto que la Constitución establecía claramente que en el plazo de dos años debían desaparecer las consignaciones en beneficio del clero de cualquier departamento ministerial. Lo que él planteaba en su enmienda, que era dedicar los veintinueve millones que se asignaban al clero en el presupuesto a la construcción de escuelas, no sólo era totalmente constitucional, a diferencia del dictamen, sino que además serviría para mejorar la cultura, reducir el paro y dar una imagen de “*autoridad*” y de “*energía*” a los “*enemigos*” del régimen. Con el mantenimiento de una parte de las consignaciones del clero, en cambio, no sólo no se conseguiría la gratitud de aquel, sino que se daría una sensación de debilidad. Además, carecía de sentido, en opinión de Botella Asensi, que se dedicase al sostenimiento de los ministros católicos una cantidad equivalente a la totalidad del presupuesto del Ministerio de Agricultura y mucho mayor que los dos millones y medio presupuestados para la construcción de escuelas. Por no hablar de los escrúpulos por dejar a los sacerdotes sin subvención estatal cuando los trabajadores en paro se veían obligados a sobrevivir sin ningún tipo de ayuda por parte de los poderes públicos¹⁷⁵.

Botella contó con el apoyo de su compañero de minoría Eduardo Ortega y Gasset, quien defendió que la supresión gradual del presupuesto eclesiástico, además de inconstitucional, era una táctica equivocada, porque la oposición que encontraría en los medios católicos sería la misma que la extinción total y envenenaría más el problema. Por lo demás, no se dejaría con ello al clero en la miseria, porque la Iglesia contaba con “*grandes elementos económicos y materiales*” para encargarse de su sostenimiento y los católicos, como afirmaban sus propios medios de prensa, se estaba volcando económicamente en su ayuda¹⁷⁶. También los federales, por boca de Arauz, manifestaron su intención de votar a favor de la enmienda de Botella Asensi y pidieron al Gobierno que no coaccionase a la Cámara haciendo de la aprobación del dictamen una cuestión de gabinete¹⁷⁷. El diputado Balbontín se sumó también a la reivindicación de “*la supresión total, inmediata, del presupuesto de Culto y Clero*”¹⁷⁸.

Baeza Medina, como portavoz de la minoría radical-socialista, se desvinculó de la enmienda de Botella Asensi, aun reconociendo que era coherente con la postura mantenida

¹⁷⁵ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4891-4894 y 4898-4899.

¹⁷⁶ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4878-4880.

¹⁷⁷ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4895-4896.

¹⁷⁸ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4894-4895.

por los radical-socialistas durante el debate del artículo 26 de la Constitución, puesto que en aquellos momentos abogaron por la supresión *“total e inmediata del presupuesto del clero”*. Sin embargo, una vez aprobada la Constitución, debían respetar los dos años que en ella se estipulaban para la extinción del presupuesto eclesiástico. Aunque pudiese extinguirse inmediatamente, como afirmaba Botella, dado que la radical-socialista era una minoría gubernamental, si el Ejecutivo consideraba que por *“circunstancias de carácter político y de carácter social”* no era aconsejable hacerlo en ese momento no le cabía más que votar con el Gobierno¹⁷⁹.

El resto de las minorías gubernamentales y los radicales, ahora en la oposición, pusieron de manifiesto también su apoyo al dictamen. Los socialistas, que según Tedeschini en un principio se habían mostrado también partidarios de la supresión total de las consignaciones del clero, defendieron por boca del diputado Cordero que apoyarían el dictamen de la Comisión porque la Constitución obligaba a extinguir el presupuesto del clero en el plazo de dos años¹⁸⁰. Luis Bello, como portavoz de Acción Republicana, se manifestó en el mismo sentido, alegando que dar al clero un año de margen antes de la supresión total de su consignación no era una concesión excesiva *“en nombre de nuestra humanidad”*¹⁸¹. En cuanto a los radicales, Guerra del Río declaró que su minoría votaría a favor del dictamen por considerarlo *“una consecuencia lógica, indeclinable, legítima”* del artículo 26 de la Constitución¹⁸², lo que entraba en contradicción con lo dicho por otro diputado de la minoría, Villanueva, en su intervención en relación con el voto particular del agrario Calderón.

Sometida a votación, la enmienda de Botella Asensi fue derrotada por 158 votos frente a 16. Además de los dos diputados radical-socialistas disidentes, le dieron su apoyo la Alianza de Izquierdas, los federales, como ya habían anunciado, y Esquerra, que no se había manifestado en ningún sentido y contaba con un ministro en el Gobierno, precisamente el de Hacienda. El resto de las minorías, incluidas las católicas, votaron en contra. Junto a ellas lo hicieron los

¹⁷⁹ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4896-4897.

¹⁸⁰ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4897-4898.

¹⁸¹ DS nº 146, 30/03/1932, p. 4898.

¹⁸² DS nº 146, 30/03/1932, p. 4898.

sacerdotes agrarios Gómez Rojí y Guallar, el vasconavarro Pildain, el radical Basilio Álvarez y el republicano independiente García Gallego¹⁸³.

Finalmente la sección de “*Obligaciones a extinguir de los departamentos ministeriales*” fue aprobada en votación ordinaria sin que desde la derecha ni desde la izquierda se hubiese logrado introducir ninguna modificación en el dictamen¹⁸⁴.

Sin embargo, en la ley solo aparecía la cantidad global consignada para el clero y no la escala de distribución de los haberes entre los distintos estamentos eclesiásticos. El ministro de Justicia había anunciado en la prensa que las reducciones serían del 50% para el clero catedral y los párrocos de término; el 30% para los párrocos de ascenso; y el 20% para los de entrada y los coadjutores¹⁸⁵. Pero, por las declaraciones de algún miembro de la Comisión¹⁸⁶ durante el debate, se deduce que aquella había modificado esta escala, aplicándose un 20% de rebaja a los párrocos rurales que no aparecía en las declaraciones del ministro, sin que quedase claro si se habían alterado los porcentajes aplicados a las demás categorías. El sacerdote Santiago Guallar, pese a haber participado activamente en el debate del presupuesto, fue uno de los que no tenían claro las rebajas que realmente se habían aprobado, ni siquiera aquellas de las que sí habían dado cuenta el ministro de Justicia, como la de los coadjutores, o la Comisión, como la de los párrocos rurales. Por este motivo, presentó en las Cortes una interpelación al ministro de Hacienda por las rebajas que había dado orden de aplicar a los haberes del clero, considerando que no respondían a la legalidad¹⁸⁷. Los porcentajes de reducción ordenados, según Guallar ascendían al 50% para el clero catedral y párrocos de término y de ascenso; el 30% para los de entrada; y el 20% para los rurales y coadjutores. El ministro de Hacienda¹⁸⁸ aseguró que se había limitado a ordenar el cumplimiento de lo que había aprobado el Parlamento y probablemente fue así, ya que no

¹⁸³ DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4899-4900. Botella Asensi y Ortega y Gasset fueron expulsados del Partido Radical Socialista en junio de 1932 y pasaron a engrosar la Alianza de Izquierdas, junto a diputados escindidos de la Esquerra y el Partido Federal.

¹⁸⁴ DS nº 146, 30/03/1932, p. 4904.

¹⁸⁵ Luz, Madrid, 5/03/1932.

¹⁸⁶ Intervenciones de Vergara y Roma Rubies, DS nº 146, 30/03/1932, pp. 4864 y 4866, respectivamente.

¹⁸⁷ DS nº 159, 4/05/1932, pp. 5371-5372.

¹⁸⁸ DS nº 159, 4/05/1932, pp. 5372-5373.

hemos encontrado ningún documento de la jerarquía eclesiástica en el que se haga alusión a irregularidades en la aplicación de la ley.

3.2 El último presupuesto del clero (1933)

Ateniéndose a lo establecido en el artículo 26 de la Constitución, el Gobierno tenía previsto extinguir completamente el presupuesto del clero el 1 de enero de 1934. En consecuencia, en el proyecto de Ley de Presupuestos de 1933 se introducía una nueva rebaja de las consignaciones, asignándose para este fin algo menos de 5 millones y medio de pesetas en la sección de "*Obligaciones a extinguir*". Sus beneficiarios serían únicamente los sacerdotes mayores de 50 años que, a fecha de la instauración de la República tuviesen un cargo eclesiástico en propiedad, obtenido "*mediante oposición, concurso o nombramiento*"¹⁸⁹. El debate que suscitó fue mínimo y corrió a cargo del diputado de la Alianza de Izquierdas Botella Asensi, quien reclamó la eliminación de la partida destinada al clero por entender que conculcaba el espíritu de la Constitución. Tras su breve intervención, el dictamen fue aprobado sin modificaciones y en votación ordinaria, sin que ningún diputado, excepto el propio Botella Asensi, pidiese que constase su voto en contra¹⁹⁰. La ausencia de oposición por parte de las minorías católicas se explica porque en la fecha que tuvo lugar el debate habían conseguido que la Comisión aceptase incluir un artículo en la Ley de Presupuestos reconociendo los derechos adquiridos de los sacerdotes, lo que convertía en papel mojado lo dispuesto en la sección de *Obligaciones a extinguir*. El auténtico debate en torno a los haberes del clero se desarrollará, pues, cuando se someta a la Cámara el artículo 44 de dicha ley.

Durante el debate del articulado y antes de iniciarse la discusión en torno a los haberes del clero diocesano, se planteó en la Cámara un problema que había surgido con los profesores de religión de los institutos públicos y escuelas de magisterio. A estos sacerdotes, ateniéndose a lo dispuesto en la Ley de Instrucción Pública, se les había reconocido en la Ley de Presupuestos de 1932 la situación de excedentes forzosos y, en consecuencia, el derecho a

¹⁸⁹ DS nº 282, 21/12/1932, Apéndice 18.

¹⁹⁰ DS nº 283, 22/12/1932, p. 10644.

seguir cobrando los dos tercios de su antiguo sueldo. Sin embargo, por un defecto de redacción, la Dirección General de Clases Pasivas había denegado los haberes a los sacerdotes que habían ejercido como profesores de religión en los institutos de segunda enseñanza, al percibir sus retribuciones “*en concepto de indemnización*” y no de salario. Para subsanarlo, el sacerdote agrario Santiago Guallar había presentado una enmienda, suscrita por diputados de su minoría y de la vasconavarra, planteando la inclusión de un artículo 49 donde se especificase que tenían derecho a percibir esos haberes con independencia del concepto por el que hubiesen sido retribuidos cuando estaban en activo¹⁹¹. La enmienda fue retirada porque previamente había sido aceptada por la Comisión otra presentada por el socialista Sapiña con el apoyo de diputados progresistas, de Acción Republicana y la agrupación Al Servicio de la República, con el mismo objetivo. De forma que en el artículo 43 de la ley de presupuestos quedó especificado que los antiguos profesores de religión de los institutos cobrarían “*los dos tercios de sus haberes*” aunque los hubiesen percibido “*como gratificación*”, y no como salario, cuando se encontraban en activo¹⁹².

El artículo siguiente de la Ley de Presupuestos, el 44, fue el que dio pie a un largo y enconado debate en torno a los haberes del clero. La comisión de sacerdotes y los sacerdotes diputados Ramón Molina Nieto y Ricardo Gómez Rojí consideraron que el debate de los presupuestos para 1933 era un buen momento para replantear el reconocimiento de los derechos adquiridos del clero. En noviembre de 1932 una representación de dicha comisión y Ramón Molina Nieto visitaron al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, para recabar su apoyo al proyecto. Otros diputados, como Miguel Maura o Marañón, le habían hablado también sobre el tema. Azaña les manifestó que él no se oponía a la aprobación de algún tipo de fórmula en beneficio del clero, siempre que fuese compatible con la Constitución y no estuviese en contradicción con la política del Gobierno, pero les instó a tratar el tema con los representantes de los partidos políticos¹⁹³.

¹⁹¹ DS nº 283, 22/12/1932, Apéndice 7.

¹⁹² DS nº 283, 22/12/1932, Apéndice 4; DS nº 284, 23/12/1932, p. 10702; DS nº 285, 27/12/1932, p. 10805; *Gazeta de Madrid* nº 364, 29/12/1932, p. 2197.

¹⁹³ AZAÑA, M. *Diarios, 1932-1933. «Los cuadernos robados»*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 108; cartas de Azaña a Vidal i Barraquer y Maciá, 2/01/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 615-616 y 624, respectivamente; *Diario Montañés*, Santander, 30/11/1932.

El diputado agrario Abilio Calderón planteó la cuestión en la Comisión de presupuestos el 17 de diciembre. El sacerdote Basilio Álvarez y Villanueva, representantes de los radicales en dicha Comisión se manifestaron a favor de dar algún tipo de solución a los haberes del clero y apoyaron la propuesta de Calderón; lo mismo hicieron los progresistas y el galleguista Cornide. Los representantes de las minorías gubernamentales no se opusieron, limitándose a sugerir algunas modificaciones al texto de Calderón. Finalmente, el día 21, en una reunión a la que asistieron 17 de los 35 miembros de la Comisión, se aprobó por unanimidad un texto que se convirtió en el artículo 44 del dictamen de la Ley de Presupuestos. En él se estipulaba que el Gobierno presentaría durante el año 1933 *“un proyecto de ley regulando el Estatuto correspondiente a los miembros del clero que estuvieren legalmente adscritos al servicio oficial de cultos”*, en el cual se señalarían *“los derechos individualizados que pueden concedérseles y las condiciones de adquisición y disfrute de los mismos”*¹⁹⁴. Convencidos de que esta vez conseguirían su objetivo, los diputados de las minorías católicas se abstuvieron de hacer oposición a la sección de *“Obligaciones a extinguir”* y a los 43 primeros artículos de la Ley de Presupuestos.

Sin embargo, el mismo día 21 el ministro de Justicia presentó en las Cortes el proyecto de Ley de Extinción del Presupuesto del Clero y el día 22, en una nueva reunión de la Comisión, el representante de los radical-socialistas Baeza Medina presentó un voto particular pidiendo la supresión del artículo 44 por considerarlo incompatible con dicho proyecto. Rota la unanimidad, la Comisión decidió consultar la opinión del Gobierno sobre la compatibilidad entre ambos textos. Según Azaña, dicha consulta llegó a realizarse y el Gobierno, al igual que la mayoría de los partidos con representación parlamentaria, consideró inconstitucional el artículo 44. Pero la respuesta del Ejecutivo no llegó a ser comunicada a los miembros de la Comisión, ya que esta no volvió a reunirse antes del inicio del debate¹⁹⁵.

El día 23, al iniciarse el debate sobre el artículo 44, ante la sorpresa de las minorías de la oposición, el socialista Olmedo, como portavoz de la Comisión, manifestó que ésta aceptaba el voto particular de Baeza Medina y, en consecuencia, el artículo 44 quedaba suprimido¹⁹⁶. Esta

¹⁹⁴ DS nº 282, 21/12/1932, Apéndice 17; *Diario Montañés*, Santander, 18/12/1932; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 492-493, nota 1; CERVERA SEBASTIÁ, M. I. “Legislación sobre el presupuesto del culto y clero durante la II República española”, en *Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado* 8, 1990, p. 22.

¹⁹⁵ Cartas de Azaña a Vidal i Barraquer y Maciá, 2/01/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 615-616 y 624, respectivamente; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 493, nota 1

¹⁹⁶ DS nº 284, 23/12/1932, p. 10702.

decisión, tomada por una exigua minoría de vocales minutos antes del comienzo de la sesión y sin que los representantes de la oposición hubiesen sido convocados, dio lugar a un agrio enfrentamiento en la Cámara.

Los representantes agrarios en la Comisión, Fanjul¹⁹⁷ y Calderón¹⁹⁸, acusaron al Gobierno de haber dado orden a sus diputados de oponerse al artículo 44, le exigieron que hablase *“claro en esta cuestión”* e instaron a los líderes de las minorías a manifestar abiertamente en la Cámara si consideraban *“lícito”* el último acuerdo de la Comisión. Ellos, por su parte, defendieron que quienes habían admitido el voto particular de Baeza Medina no tenían *“facultades”* para hacerlo y que el anterior acuerdo de la Comisión seguía vigente, anunciando que si prosperaba *“ese atropello”*, presentarían el antiguo dictamen como voto particular. El vasconavarro Beunza¹⁹⁹ manifestó que su minoría consideraba que en la tramitación del artículo 44 se había producido una innegable *“irregularidad”*. Los radicales, por boca de Guerra del Río²⁰⁰, protestaron también por la *“insólita aceptación”* del voto particular de Baeza Medina; y el federal Niembro²⁰¹ acusó al ministro de Justicia de haber presentado el proyecto de Ley de Extinción del Presupuesto del Clero precisamente en ese momento para coaccionar a los miembros de la Comisión. El galleguista Cornide²⁰² y el diputado de la agrupación Al Servicio de la República Azcarate²⁰³ se lamentaron de la *“desconsideración”* que la Comisión había tenido con algunos de sus miembros y reputaron de inválida la decisión de aceptar el voto de Baeza Medina por no haber existido una deliberación previa.

El autor del voto particular, Baeza Medina²⁰⁴, defendió la licitud del acuerdo tomado a última hora por la Comisión como reflejo de la opinión de la mayoría de sus miembros, reunidos *“cuando han tenido ocasión”* en el *“banco de la Comisión”*, que era donde, en su

¹⁹⁷ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10702-10703 y 10705-10706.

¹⁹⁸ DS nº 284, 23/1271932, pp.10703-10704 y 10707-10708.

¹⁹⁹ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10713-10714.

²⁰⁰ DS nº 284, 23/1271932, p. 10705.

²⁰¹ DS nº 284, 23/1271932, p. 10708.

²⁰² DS nº 284, 23/1271932, p. 10710.

²⁰³ DS nº 284, 23/1271932, p. 10710.

²⁰⁴ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10704-10705.

opinión, debían “*estar normalmente*” sus integrantes. El ministro de Justicia²⁰⁵, por su parte, negó que hubiese existido “*ninguna maniobra*” por parte de los representantes de las minorías gubernamentales en la Comisión y aseguró que el Gobierno no había intervenido más que para responder a la consulta que se le había hecho sobre la constitucionalidad del artículo 44. En cuanto a la presentación de la Ley de Extinción del Presupuesto del Clero en ese momento, no tenía como objetivo coaccionar a la Cámara, sino únicamente satisfacer las reiteradas demandas de las minorías católicas en este sentido. Si había existido alguna maniobra, a juicio de Albornoz, había sido por parte de las minorías católicas, las cuales habían intentado introducir en la Ley de Presupuestos un artículo inconstitucional, ya que implicaba que el clero seguiría percibiendo un salario del Estado una vez finalizado el plazo de dos años que estipulaba la Constitución para la total extinción del presupuesto eclesiástico, “*prejuzgando así cuestiones que han de discutirse en leyes fundamentales que están pendientes de debate*”. En sus memorias Azaña²⁰⁶ asegura también que el Gobierno nada tuvo que ver con el modo en que había actuado la Comisión y niega que el consenso alcanzado en un principio en torno al artículo 44 fuese una maniobra para evitar que las minorías católicas realizasen oposición a los presupuestos de 1933, ya que no conocieron la existencia del artículo 44 hasta que fue publicado el dictamen. Pero reconoce que los representantes de las minorías gubernamentales no habían actuado “*con claridad*”, porque no habían reunido a la Comisión para examinar el voto particular antes de leerlo en la Cámara, de forma que las minorías católicas desconocían su existencia.

Finalmente, el presidente de la Cámara²⁰⁷, considerando que lo ocurrido con el dictamen había sido irregular, declaró subsistente el artículo 44 y Baeza Medina tuvo que someter su voto particular a la aprobación de la Cámara. Pero, sin el apoyo de las minorías gubernamentales, el reconocimiento de los derechos adquiridos del clero estaba condenado de antemano al fracaso. La Esquerra, que en un principio había aceptado el texto del artículo 44, manifestó por boca de Santaló²⁰⁸ que lo habían hecho “*como medio de transacción*”, pero consideraban que “*coartaba la libertad de acción del Gobierno*”; y anunciaron que votarían a favor de su supresión por considerarlo más acorde con el espíritu del artículo 26 de la

²⁰⁵ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10706-10707 y 10708-10709.

²⁰⁶ AZAÑA, M. *Diarios, 1932-1933...*, pp. 109-110.

²⁰⁷ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10708 y 10710.

²⁰⁸ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10709-10710.

Constitución. En el mismo sentido se manifestó el representante de la Alianza de Izquierdas, Botella Asensi²⁰⁹.

Los radicales se desvincularon también del artículo 44, alegando su voluntad de ser fieles al artículo 26 y de no votar en contra del Gobierno, pero anunciaron que tampoco apoyarían el voto particular de Baeza Medina para no desdecirse de lo que habían votado en la Comisión²¹⁰. El hecho de que en el caso de los haberes del clero la minoría radical abandonase la estrategia de oposición al Gobierno en la que se hallaba instalado desde hacía tiempo y que mantuvo en el resto del debate de los presupuestos de 1933, puso en evidencia, a juicio de Ruiz Manjón²¹¹, que para los radicales *“los postulados anticlericales seguían pesando más que la política de oposición”*.

Sometida a votación, la supresión del artículo 44 fue aprobada por 183 votos frente a 44. Sólo la agrupación Al Servicio de la República, progresistas y conservadores sumaron sus votos a los de las minorías católicas en pro del mantenimiento del artículo; los radicales, como habían anunciado, se abstuvieron; y el resto de las minorías votaron a favor de su supresión. En cuanto a los sacerdotes, los agrarios Molina Nieto, Guallar y Gómez Rojí, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego votaron a favor del mantenimiento del artículo 44. Ni López-Dóriga ni Basilio Álvarez participaron en la votación²¹².

A partir de ahora la minoría agraria centrará su estrategia en la presentación de enmiendas que reproducían en esencia, cuando no casi literalmente, el texto del desaparecido artículo 44, siendo acusados de obstrucción por diversos diputados y por el propio presidente de la Cámara; acusaciones que negaron rotundamente y que no les hicieron desistir de su estrategia.

En primer lugar, Fanjul²¹³ se empeñó en defender como voto particular el texto del artículo 44 que acababa de ser suprimido por la votación de la Cámara. Manifestó que la constitucionalidad de lo que se proponía en dicho artículo venía avalada por el propio Jiménez de Asúa, quien había asegurado en la Comisión Jurídica Asesora que la prohibición de sostener

²⁰⁹ DS nº 284, 23/1271932, p. 10712.

²¹⁰ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10711 y 10727-10728.

²¹¹ RUIZ MANJÓN, O. *El Partido Republicano Radical...*, p. 352.

²¹² DS nº 284, 23/1271932, pp. 10715-10717.

²¹³ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10722-10723 y 10726-10728.

al clero del artículo 26 podía ser sorteada concediendo la subvención de forma individual a cada sacerdote, y no al clero en su conjunto. Y, aunque la fórmula fuese realmente inconstitucional, no veía que eso constituyese un impedimento puesto que la Constitución ya había sido conculcada en otras ocasiones, por ejemplo con la Ley de Defensa de la República. Se trataba únicamente de otorgar al clero el mismo trato que se concedía a los funcionarios. Acusó al ministro de Justicia de actuar de forma sectaria y le responsabilizó de haber coaccionado al Gobierno para que secundara su actitud intransigente e impolítica. Afirmó que la minoría agraria se sentía engañada por las irregularidades que se habían producido en torno al artículo 44 y advirtió que dejar al clero sin ningún tipo de subsidio tendría consecuencias negativas para la República de las que sólo el Gobierno sería responsable. En consecuencia, instó al Ejecutivo y a las minorías que lo apoyaban a reflexionar sobre la cuestión y buscar una solución satisfactoria.

El vasconavarro Beunza²¹⁴, más en nombre propio que en el de su minoría, fue el único diputado que tomó la palabra para apoyar la propuesta de Fanjul. Los motivos que adujo fueron: reparar la informalidad de la Comisión de presupuestos; la constitucionalidad del artículo 44, avalada por Jiménez de Asúa y la Comisión Jurídica Asesora; la condición de funcionarios de los sacerdotes; y el carácter de indemnización por la desamortización que tenía el presupuesto eclesiástico, que impedía su supresión sin la previa restitución de los bienes usurpados.

El ministro de Justicia, Albornoz²¹⁵, negó cualquier posibilidad de acceder a lo que se pretendía en el voto particular de Fanjul y en el resto de las enmiendas presentadas por las minorías católicas, que tenían *“el mismo espíritu”* y *“la misma pretensión material”*. En primer lugar, porque no existía *“posibilidad legal de hacerlo”*: por un lado, lo prohibía *“terminantemente”* la Constitución; y, por otro, no se podía reconocer derechos pasivos a los sacerdotes diocesanos porque tales derechos implicaban *“el apartamiento, la separación, la dejación de una función”* por jubilación o excedencia, mientras que los sacerdotes continuarían ejerciendo sus funciones tras la desaparición del presupuesto. Pero además, no consideraba justo que el Estado siguiese subvencionando al clero cuando la Iglesia tenía medios suficientes *“para poder vivir con dignidad y con holgura”* si los administraba bien. Si el bajo clero pasaba penurias económicas no sería por culpa de la República, sino por la existencia de una Iglesia

²¹⁴ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10730-10731.

²¹⁵ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10723-10726.

sobredimensionada y de *“una administración eclesiástica que retiene, en las alturas, sumas cuantiosísimas y no permite que lleguen a las capas más humildes del clero los medios de vida que necesita”*.

Estas críticas a la administración eclesiástica, calificándola de antidemocrática, *“clandestina”* e injusta, y al exceso de diócesis y cabildos, sugieren una posible influencia de la obra del canonista Jaime Torrubiano Ripoll en los medios republicanos en general y en Albornoz en particular, como señalamos al principio del capítulo. Además, Albornoz había formado parte del comité revolucionario, por lo que no sería extraño que hubiese leído el informe elaborado por Torrubiano para aquel, donde reiteró buena parte de los planteamientos que había defendido en campañas y libros con anterioridad a la instauración de la República. Desde los años veinte Torrubiano venía acusando a los prelados de mantener una administración basada en *“la arbitrariedad individual”* y la *“ocultación”*, sin sujeción a ningún tipo de *“normas públicas de contabilidad”* o *“rendición de cuentas”*; y de distribuir las rentas y bienes diocesanos en beneficio de *“una exigua minoría”*, el alto clero, dejando a la mayor parte de los sacerdotes, que constituían el bajo clero, *“en el mayor desamparo”*. No se trataba de un problema de falta de recursos, sino de falta de equidad en la distribución, por lo que eran *“exclusivamente las autoridades eclesiásticas”* las responsables de la *“deplorable”* situación económica en que vivía el bajo clero. En consecuencia, reclamaba una reforma de la administración eclesiástica en sentido democrático y la equitativa distribución de las rentas entre todos los estamentos eclesiásticos; y planteó la viabilidad de reducir gastos por medio de la disminución de las diócesis y la reducción del clero catedral²¹⁶. El paralelismo entre lo defendido por Torrubiano y los argumentos utilizados por Albornoz para negarse a admitir la continuación de la subvención estatal al clero parece evidente.

El discurso del ministro de Justicia fue interrumpido en varias ocasiones por los sacerdotes Guallar, Molina Nieto y Basilio Álvarez, disconformes con sus afirmaciones. Este último pidió la palabra con un imperioso: *“Tengo que hablar”*, pero el presidente de la Cámara se la negó por cuestiones reglamentarias²¹⁷. Lo hará más adelante con motivo de otra enmienda de los agrarios.

²¹⁶ TORRUBIANO RIPOLL, J: *Beatería y religión...*, pp. 103, 111-112; *La Iglesia rica y el clero pobre*, pp. 5 y 12.

²¹⁷ DS nº 284, 23/1271932, p. 10730.

El voto particular de Fanjul fue derrotado, como era de prever, por 156 votos frente a 35. La relación de fuerzas fue la misma que en la votación anterior. También participaron en la votación los mismos sacerdotes: Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto, Pildain y García Gallego, todos ellos a favor del voto particular. Basilio Álvarez, de quien tenemos constancia de que se hallaba en la Cámara justo antes de la votación, se abstuvo al igual que sus compañeros de minoría. Ningún sacerdote votó junto al Gobierno²¹⁸.

A partir de ahora los sacerdotes diputados serán quienes lleven el peso de la oposición por la vía de la presentación y defensa de enmiendas con textos casi idénticos al del suprimido artículo 44. La primera de ellas estaba encabezada por el sacerdote agrario Molina Nieto y suscrita por otros dos sacerdotes de su minoría: Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí, así como por otros diputados agrarios y vasconavarros. El inicio del texto de la enmienda reproducía el del artículo 44, pero en la segunda parte se hacía más imperativo en la exigencia de reconocimiento de los derechos adquiridos de los sacerdotes²¹⁹.

El mismo Molina²²⁰ se encargó de defenderla y no lo hizo precisamente con brevedad, quizás confiando en que, dado lo avanzado de la hora, los diputados acabasen poniendo fin a la sesión antes de dejar zanjado el asunto de los haberes del clero. Comenzó afirmando que las manifestaciones del ministro de Justicia y el *“efecto funestísimo”* que tendría en el clero la resolución de la Comisión de Presupuestos habían colocado a los sacerdotes diputados en una situación *“difícilísima”*. Para él en particular resultaba *“doblemente doloroso”* tener que tomar la palabra: en primer lugar, porque siempre se había mantenido en el terreno de las *“ideas”* y los *“principios”*, absteniéndose de *“hablar de los intereses y de la parte económica”*; y, en segundo, porque consideraba *“inconcebible”* que una República que decía haber venido a instaurar la *“equidad”* y la *“justicia”*, hubiese establecido el *“encono”* y el *“odio”* contra el clero. Un colectivo que realizaba una labor beneficiosa para el pueblo *“en todos los sentidos”*: era el difusor de la cultura y del *“espíritu de verdadera ciudadanía”*; contribuía al sostenimiento del régimen al propagar *“el espíritu de aceptación y de sometimiento a la autoridad legítima”*; y fomentada *“el espíritu de disciplina”* y *“de justicia”*.

²¹⁸ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10731-10732.

²¹⁹ DS nº 284, 23/1271932, p. 10732. En el artículo 44 se decía *“se señalen los derechos individuales que pueden concedérseles y las condiciones de adquisición y disfrute de los mismos”*; y en la enmienda de Molina se sustituye por *“se reconozcan los derechos individualizados que deberán concedérseles en forma análoga a lo que se ha hecho con los demás funcionarios de cuyos servicios ha prescindido la República”*.

²²⁰ DS nº 284, 23/1271932, pp. 10732-10737.

El reconocimiento de los derechos adquiridos de los sacerdotes, del mismo modo que se había hecho con el resto de los funcionarios, constituía, a juicio de Molina, *“un principio elemental de justicia”*. En consecuencia, la supresión del artículo 44 no sólo era *“una decisión irreflexiva, cruel”* y *“arbitraria”* que condenaba al clero *“a la miseria”*, sino que además conculcaba la justicia y el Derecho natural al dejar desamparados a quienes ejercían cargos obtenidos por *“oposición”* o *“concurso”* según la legalidad vigente. Al igual que había hecho el vasconavarro Beunza, defendió el presupuesto eclesiástico como una deuda contraída por el Estado con la Iglesia por los bienes desamortizados, lo que significaba que si se suprimía debían devolverse a la Iglesia sus bienes; y reputó de inconstitucional proceder a la reducción de las consignaciones del clero sin haber sido aprobada la ley que exigía el artículo 26 de la Constitución.

Seguidamente pasó a arremeter contra el Gobierno en general y el ministro de Justicia en particular, a los que hizo responsables de la incapacidad de la Iglesia para autofinanciarse y de la mala situación que atravesaba el país en su conjunto. Al ministro de Justicia le acusó de haber instigado el cambio de opinión de los representantes de las minorías gubernamentales en la Comisión en relación con el artículo 44; y de ineptitud para el cargo que ocupaba por haber aportado datos falsos en cuanto a los ingresos y la administración de la Iglesia. Al Gobierno en su conjunto le hizo responsable de que la Iglesia no pudiese autofinanciarse: en primer lugar, porque le había dado un plazo insuficiente para organizar la contribución de los fieles; en segundo lugar, estos no podrían ayudar económicamente a la Iglesia por la crisis económica, consecuencia de la política *“insensata y sectaria”*, de *“constante atropello a la propiedad”* del Gobierno; y, tercero, muchos ciudadanos no querrían contribuir al sostenimiento de la Iglesia debido a la descristianización de la sociedad, fruto de las *“propagandas completamente antirreligiosas y anticatólicas”* del Ejecutivo. Para colmo, el ministro de Justicia, con sus exageraciones sobre los ingresos de la Iglesia y sembrando dudas sobre la forma en que los prelados administraban los bienes de las diócesis, incitaba al pueblo a no colaborar en el sostenimiento del clero.

Afirmó que si las *“privaciones”* y la *“expoliación”* de los derechos de los sacerdotes se tradujesen *“en beneficios para el pueblo”*, no sólo lo aceptarían sino que *“nos hubiéramos anticipado a ello también, como lo hacemos particularmente muchas veces”*, pero no sería así. Y concluyó haciendo un llamamiento *“en nombre de todos los sacerdotes mis hermanos”* para que se buscase *“alguna fórmula”* de *“concordia”* que, sin conculcar *“el espíritu del texto constitucional”*, permitiese *“atender de modo singular a las personas”*.

El llamamiento a la concordia de Molina Nieto no encontró respuesta en las minorías gubernamentales y su enmienda fue derrotada por 166 votos frente a 33. La relación de fuerzas fue similar a la de las votaciones anteriores: las minorías católicas, progresistas y conservadores votaron a favor de la propuesta del canónigo toledano; la mayoría de los radicales se abstuvieron, y los pocos que participaron en la votación lo hicieron en contra de la enmienda junto con las minorías gubernamentales y la Alianza de Izquierdas. Lo mismo se puede decir de los sacerdotes: Basilio Álvarez, que se hallaba en la Cámara, se abstuvo; Santiago Guallar, Ricardo Gómez Rojí, Molina Nieto, Pildain y García Gallego votaron a favor de la enmienda²²¹.

Los agrarios siguieron insistiendo con una nueva enmienda, esta vez encabezada por el sacerdote aragonés Santiago Guallar y suscrita por otros dos sacerdotes agrarios: Molina Nieto y Gómez Rojí. Contenía una propuesta mucho más concreta que las iniciativas anteriores: la concesión de un subsidio a los sacerdotes en activo a fecha de la instauración de la República, que ascendía al 50% del salario que cobraban en 1931 en el caso de los menores de 50 años, al 60% para los que tenían entre 50 y 60 años y al 70% para los mayores de 60²²².

Guallar²²³ aseguró que su enmienda no respondía a *“un deseo de obstrucción”*, aunque reconoció que era consciente de que, tras la intervención del ministro de Justicia, sería *“completamente inútil tratar de convencer a la Cámara”*. Era una forma de cumplir con su *“deber de protestar”* contra *“el ultraje y el atropello cometidos contra el Clero español”*. Al igual que había hecho Molina, el canónigo zaragozano presentó al sacerdote como elemento fundamental de la sociedad y verdadero protector de los más desfavorecidos: un *“elemento de paz”* que consolidaba y aseguraba *“la autoridad y el poder en la conciencia de los pueblos”*; el difusor *“de la moral más pura y elevada”*; el auténtico educador, *“el agente más eficaz de la cultura y dignificación del pueblo”*, su *“consejero”* más *“inteligente y abnegado”*, su *“amigo y protector”*. Negó que el clero, como algunos habían afirmado, tuviese otros medios de vida distintos del presupuesto estatal y que la Iglesia tuviese riquezas suficientes para hacerse cargo de su sostenimiento, por lo que su supresión le condenaría a *“la mayor miseria”*. Y sería el clero catedral, según Guallar, el más perjudicado, porque, a diferencia del rural, no recibiría ningún auxilio económico de los prelados.

²²¹ DS nº 284, 23/12/1932, pp. 10739-10740.

²²² DS nº 284, 23/12/1932, p. 10740.

²²³ DS nº 284, 23/12/1932, pp. 10741-10744.

Defendió que el presupuesto eclesiástico tenía un triple carácter: por un lado se trataba de una *“indemnización por los bienes que el Estado arrebató a la Iglesia”* y, en consecuencia, si esos bienes no le eran devueltos debía mantenerse el presupuesto; por otro, el culto constituía *“un servicio público”* y, por lo tanto, era *“justo y natural”* que lo pagase el Estado como *“una consecuencia de la libertad de conciencia”*, la cual implicaba proporcionar a los ciudadanos *“los medios necesarios para cumplir con sus deberes religiosos”*, esto es: *“un sacerdote y un templo”*; y, por último, el presupuesto de culto y clero era *“una expresión y una exigencia de la conciencia católica de la inmensa mayoría de los españoles”* y *“un reconocimiento de los servicios”* prestados a lo largo de la historia por el clero a *“la Patria”*. Su propuesta, por lo demás, era perfectamente compatible con el artículo 26 de la Constitución, puesto que no planteaba el mantenimiento del presupuesto de culto y clero, sino únicamente el reconocimiento de los derechos adquiridos por quienes *“recibieron un nombramiento del Estado”*, obligándose en consecuencia a sostenerlos. Según sus cálculos, la concesión de estas pensiones no representaría más de 16 o 17 millones de pesetas, por lo que no constituiría *“una carga insoportable para la Nación”*. En consecuencia, la única razón para no aceptar la enmienda sería, a juicio de Guallar, *“el sectarismo”* del Gobierno, y principalmente del ministro de Justicia, que con la supresión del presupuesto lo que perseguía en realidad era *“dar un golpe mortal a la Iglesia, haciendo imposible la vida de sus ministros”*, con el objetivo final de *“descatolizar a España”*. Pero el atropello y la injusticia que se iban a cometer con el clero perjudicarían sobre todo a la propia República, *“enajenándola las simpatías de las masas católicas y del sacerdocio”*. Concluyó su intervención pidiendo a la Cámara que reconociese la justicia de su petición y exigiendo respeto al derecho del clero a ser tratado como el resto de los ciudadanos.

Como era previsible, la enmienda de Guallar fue desechada por 99 votos frente a 28²²⁴. Al tratarse de una votación ordinaria no es posible conocer quienes participaron en ella ni el sentido de su voto. Inmediatamente después la sesión fue suspendida y no se retomará el debate hasta después de las vacaciones navideñas, el 27 de diciembre.

El sacerdote radical Basilio Álvarez²²⁵ tomó también la palabra en defensa de los derechos adquiridos del clero. Comenzó aclarando que él no tenía ningún interés económico

²²⁴ DS nº 284, 23/12/1932, p. 10744.

²²⁵ DS nº 284, 23/12/1932, pp. 10737-10739.

personal en el mantenimiento del presupuesto del clero, porque sus ingresos procedían del ejercicio de la abogacía y no realizaba labor pastoral. Después dedicó la mayor parte de su discurso, menos barroco de lo habitual, a explicar, a partir de su experiencia personal, cómo en muchas ocasiones el sacerdocio era concebido como una carrera profesional cuyos ingresos venían garantizados por el Estado. El Concordato tenía, a su modo de ver, el carácter de un “contrato” en virtud del cual los sacerdotes adquirirían la condición de “funcionarios” que prestaban un “servicio público”. En consecuencia, dejando a un lado su condición de religiosos y en tanto que ciudadanos españoles, ese contrato les daba derecho a recibir la ayuda del Estado. Pero además, se mostró convencido de que la República, “justa y buena”, no dejaría a los sacerdotes “morir de hambre”. Sin embargo, este alegato a favor de los derechos adquiridos del clero no se materializó en el apoyo a ninguna de las enmiendas presentadas por los agrarios en ese sentido.

Basilio Álvarez realizó también tres ruegos al ministro de Justicia a favor del bajo clero entre 1932 y 1933: uno pidiendo la habilitación de un crédito extraordinario para atender a las necesidades de los párrocos y ecónomos rurales, que se hallaban, según el sacerdote “al borde de la miseria”; otro reclamando que en los presupuestos de 1933 se incluyese una consignación para los párrocos de entrada, de ascenso y de término; y, el tercero, solicitando la concesión de una pensión de jubilación para los párrocos rurales. Ninguno de ellos obtuvo respuesta²²⁶.

El 27 de diciembre, nada más iniciarse la sesión, Lamamié de Clairac anunció que la minoría agraria retiraba dos de las tres enmiendas²²⁷ que tenía presentadas en relación con los haberes del clero, poniendo fin así a su estrategia obstruccionista. La enmienda subsistente y última defendida por los agrarios estaba encabezada por Cándido Casanueva y suscrita por el

²²⁶ AC, SG: legajo 490, expediente 752, legajo 492, expediente 1047 y legajo 499, expediente 100; DS nº 208, 28/07/1932, pp. 7463-7464; y DS nº 248, 27/10/1932, pp. 9163-9164.

²²⁷ Una de las enmiendas retiradas, encabezada por Alonso de Armiño y suscrita por los sacerdotes Guallar, Molina Nieto y Gómez Rojí, proponía la aplicación de “la legislación de Clases pasivas a todos los eclesiásticos cuyos haberes figurasen en el presupuesto del Ministerio de Justicia, reconociéndoles el derecho a los haberes de la jubilación que les corresponda” (DS nº 284, 23/12/1932, Apéndice 7). La segunda, encabezada por Lamamié de Clairac y suscrita también por los sacerdotes Molina Nieto, Guallar y Gómez Rojí, planteaba que el Gobierno presentaría en 1933 un proyecto de ley “reconociendo un subsidio personal de dos tercios de los haberes que disfrutaban en el presupuesto extinguido de Culto y Clero a todos los que desempeñaron cargos en propiedad conferidos con arreglo a la legalidad entonces vigente” (DS nº 284, 23/12/1932, Apéndice 6).

sacerdote Molina Nieto. En ella se proponía la inclusión de un artículo adicional en el que el Gobierno se comprometía a presentar en 1933 *“un proyecto de ley regulando el Estatuto correspondiente a los miembros del Clero que estuvieron legalmente adscritos al servicio oficial de cultos”*. Esta enmienda reproducía la primera parte del suprimido artículo 44, eliminando los párrafos donde se anticipaba que dicha ley reconocería al clero los derechos adquiridos. Lamamié de Clairac²²⁸, que fue quien se encargó de defenderla, negó rotundamente las acusaciones de obstrucción y manifestó que la intención de la minoría agraria era únicamente garantizar que la cuestión de los derechos adquiridos del clero fuese tratada con amplitud en un contexto diferente al debate presupuestario. De este modo se daría tiempo al Gobierno para reflexionar sobre el tema y estudiar en que forma podía darse solución al problema de los haberes del clero.

Tanto la Comisión como el ministro de Justicia se manifestaron en contra de la aceptación de la enmienda, pero este último aseguró que cuando tuviese lugar el debate del proyecto de Ley de Extinción del Presupuesto del Clero, que ya había sido presentado a las Cortes, sería el momento adecuado para tratar a fondo de ese asunto. Los agrarios se dieron por satisfechos con lo dicho por Albornoz y retiraron su enmienda²²⁹, poniendo fin así al debate en torno a los haberes del clero en los presupuestos de 1933.

Así pues, las minorías católicas vieron frustrado de nuevo su propósito de lograr el reconocimiento de los derechos adquiridos del clero, como medio para asegurar a los sacerdotes una pensión vitalicia tras la desaparición del presupuesto eclesiástico. A partir del 1 de enero de 1933 sólo los sacerdotes mayores de 50 años y en posesión de un cargo en propiedad recibirían una subvención estatal. Puesto que la cantidad presupuestada para tal fin era fija, la cuantía de dicha subvención dependería del número de beneficiarios. Tras recabar información de las diócesis, a finales de febrero de 1933, el ministerio de Justicia publicó una orden donde se especificaba que 9.222 sacerdotes cumplían los requisitos exigidos para beneficiarse de la subvención, correspondiendo a cada uno de ellos la cantidad de 525 pesetas anuales. La disminución del número de beneficiarios *“por fallecimiento, renuncia u otro*

²²⁸ DS nº 285, 27/12/1932, pp. 10754-10755.

²²⁹ DS nº 285, 27/12/1932, pp. 10755-10756.

motivo” redundaría en un aumento proporcional de las cantidades asignadas a los perceptores²³⁰.

En el debate sobre la financiación de la Iglesia católica, las minorías republicanas y las católicas partieron de presupuestos antagónicos. Las primeras consideraban que la separación de la Iglesia y el Estado y la neutralidad religiosa de este último exigían el fin de la subvención estatal a la Iglesia católica, la cual debería comenzar a ser sostenida exclusivamente por sus propios fieles; y que el Estado ya había saldado cualquier deuda que hubiese podido contraer con la Iglesia como consecuencia de la desamortización. Agrarios y vasconavarros, por su parte, defendieron que la separación de la Iglesia y el Estado no exigía necesariamente la desaparición de la subvención estatal a la Iglesia católica y que constituía una compensación por los bienes eclesiásticos desamortizados, por lo que el presupuesto de culto y clero debía mantenerse o devolver a la Iglesia sus bienes. Por lo demás, un cambio en el sistema de financiación eclesiástico sólo sería admisible para ellos si era fruto de un acuerdo con la Santa Sede. Pese a estas declaraciones teóricas, una vez establecida en la Constitución la prohibición de que el Estado sostuviese económicamente a las Iglesias, las minorías católicas renunciaron a defender el mantenimiento de las consignaciones destinadas al culto y se centraron en conseguir una subvención estatal vitalicia para los sacerdotes ya en activo.

En las minorías republicanas existía consenso en cuanto a la supresión del presupuesto eclesiástico y en que las consignaciones destinadas al culto debían extinguirse de forma inmediata; pero no en la forma y plazo en que se debía llevar a cabo la extinción de las destinadas al clero. Los radical-socialistas fueron los más firmes defensores de una supresión inmediata y total de la subvención estatal al clero, seguidos de los socialistas. El resto de las minorías republicanas se mostraron partidarias de establecer un periodo de transición hasta la extinción total, más largo en el caso de la derecha y más corto en el de la izquierda. Otro punto de discrepancia estribó en si la prohibición constitucional de auxilio a la Iglesia convertía en inconstitucional el reconocimiento de los derechos adquiridos del clero o algún tipo de

²³⁰ *Gazeta de Madrid* nº 53, 22/02/1933, pp. 1444-1445; CERVERA SEBASTIÁ, M. I. “Legislación sobre el presupuesto del culto y clero...”, p. 24.

subvención vitalicia a determinados colectivos dentro de él. Este último punto generó tensiones dentro del Ejecutivo, parte del cual se mostró dispuesto a conceder algún tipo de subvención al clero más humilde. La negativa a aceptarlo de radical-socialistas y socialistas, y la actitud ambigua de los radicales y Acción Republicana impidió que se pudiese llegar a algún tipo de consenso con las minorías católicas y los republicanos de la derecha sobre esa base.

No cabe duda que desde el punto de vista jurídico, la supresión de la subvención estatal a la Iglesia era una medida coherente con el carácter laico del Estado republicano y con el principio de libertad de cultos. En este sentido, los gobernantes del primer bienio no hicieron más que reproducir las disposiciones adoptadas por otros países en la misma situación, como Francia y Portugal. Pero la forma en que se llevó a cabo la extinción del presupuesto destinado al clero fue mucho más radical que en los países vecinos. La ley francesa estableció un plazo de cuatro años para llevar a cabo la supresión total del subsidio estatal, el doble que en España, y la concesión de una pensión vitalicia a los sacerdotes de más de 40 años, con independencia de que tuviesen o no una plaza en propiedad; cuando en el caso español la edad para tener derecho a pensión ascendía a los 50 y sólo se podrían beneficiar de ella los que tuviesen plaza en propiedad. Más benévola fue aún con el clero la ley portuguesa, puesto que otorgó una pensión anual y vitalicia a todos aquellos sacerdotes que lo solicitasen. No les faltaba razón, por tanto, a quienes protestaron dentro y fuera del Parlamento por la radicalidad con que se aplicó el principio constitucional al clero español.

Si la izquierda republicana y los socialistas se hubiesen avenido a ser más generosos en los plazos y en las formas, y los radicales se hubiesen mantenido más firmes en la defensa de sus planteamientos, se hubiese podido alcanzar un consenso sobre la base del reconocimiento de los derechos adquiridos del clero o de la concesión de una subvención vitalicia en los mismos términos de la ley de separación francesa, a la que aludieron recurrentemente como ejemplo los diputados de las minorías católicas. Un acuerdo de este tipo podría haber sido asumido sin demasiados problemas por la Iglesia y no representaba renunciar a la supresión de la subvención estatal al clero católico, sino únicamente retrasar su total extinción, puesto que los nuevos sacerdotes quedarían excluidos de los beneficios del acuerdo.

La radicalidad con que fue planteada la separación económica de la Iglesia y el Estado fue, desde nuestro punto de vista, un enorme error político. Si el objetivo de los gobernantes del primer bienio fue asfixiar económicamente a la Iglesia a fin de debilitarla para neutralizar

su supuesta peligrosidad para la consolidación del régimen o para reducir su capacidad de influencia con el objetivo de facilitar la secularización de la sociedad, fracasaron. A cambio, condenaron al bajo clero a la miseria, apartando irremisiblemente del régimen a muchos de sus miembros. Al convencer a aquellos clérigos que habían visto sin hostilidad, e incluso con esperanza, la instauración de la República de que nada podían esperar de ella y sólo podían confiar en la jerarquía eclesiástica para su supervivencia, lo que hicieron fue fortalecerla. Totalmente dependientes de ella en lo económico, la discrepancia ideológica del clero, ya de por sí difícil, se convertía en una opción casi imposible.

4- Los sacerdotes diputados ante la supresión del presupuesto eclesiástico

El sacerdote Francisco Romero Otazo había participado en la elaboración del anteproyecto de Constitución y, puesto que no presentó ningún voto particular a su contenido en relación con el presupuesto eclesiástico, habrá que dar por supuesto que se identificaba con él. Esto significaría que aceptaba la supresión total de la subvención estatal destinada al culto de forma inmediata y de la del clero en un plazo de dos años. Puntos ambos recogidos en el artículo 26 de la Constitución. Y también que en adelante la Iglesia fuese sostenida exclusivamente por los católicos. Pero discreparía en cuanto a dejar exclusivamente en manos de la Iglesia el diseño de un modelo alternativo de financiación, ya que el anteproyecto establecía un sistema de recaudación de fondos por la vía impositiva que la Iglesia no vio con buenos ojos. Romero Otazo participó también en la elaboración del anteproyecto de la Ley de Confesiones y Congregaciones y, aunque el texto finalmente aprobado por la Comisión Jurídica Asesora no fue de su agrado, es poco probable que discrepase de él en este aspecto concreto, ya que hacía una interpretación flexible y beneficiosa para los intereses de la Iglesia del artículo 26 de la Constitución al permitir la subvención estatal de las actividades no estrictamente religiosas de las Iglesias. Así pues, Romero Otazo se situaría en una posición de aceptación de la supresión de la subvención estatal a la Iglesia católica y de su sostenimiento exclusivamente por los fieles católicos en el plazo de dos años, pero con una cierta colaboración del Estado a la hora de facilitar dicho sostenimiento, por dos vías: permitiendo la subvención estatal de las actividades no religiosas y colaborando en la recaudación de las aportaciones de los fieles. Estos planteamientos lo situaban mucho más cerca de las posiciones liberales de la derecha republicana y del canonista Jaime Torrubiano Ripoll, vinculado también

a esa opción política, que a las defendidas por las minorías católicas y la jerarquía eclesiástica. Carecemos de datos sobre su posición ante el reconocimiento de los derechos adquiridos del clero, pero es muy posible que lo apoyase, ya que se trataba de una reivindicación en la que coincidió toda la derecha parlamentaria e incluso algunas minorías situadas a su izquierda.

Lo mismo podemos decir en el caso del otro sacerdote de la Comisión Jurídica Asesora, Tomás Gómez Piñán, quien también colaboró en la elaboración de los anteproyectos de Constitución y de la Ley de Confesiones, coincidiendo en no presentar objeciones al primero en las cuestiones presupuestarias y en rechazar el segundo, y que se hallaba vinculado asimismo a la derecha republicana. Gómez Piñán, además, defendió explícitamente en la prensa la financiación de la Iglesia exclusivamente por los creyentes y, a diferencia de la derecha parlamentaria, católica y republicana, y de la jerarquía eclesiástica, confiaba en que los católicos responderían. No está muy claro si se identificaba con la interpretación flexible que hacía el anteproyecto de la Ley de Confesiones del precepto constitucional, permitiendo la subvención de las actividades de las Iglesias que no tuviesen una finalidad religiosa, pero es probable que lo hiciese. Dada su clara apuesta por la autofinanciación de la Iglesia y su confianza en la respuesta de los católicos, resulta difícil establecer cual era su posición ante el reconocimiento de los derechos adquiridos del clero. Sin embargo, al igual que hemos señalado en el caso de Romero Otazo, dado que se trataba de una reivindicación apoyada por las minorías de centro-derecha, ámbito político en que este sacerdote se ubicaba, parece que sería lógico que la secundase.

En cuanto a los sacerdotes diputados de las minorías católicas, los agrarios Molina Nieto, Gómez Rojí y Guallar fueron quienes más se implicaron en la defensa de los haberes del clero. Los tres, pero sobre todo Molina Nieto, colaboraron con la comisión de sacerdotes en sus gestiones con miembros del Gobierno y líderes políticos para conseguir su apoyo a las iniciativas a favor de la concesión de una pensión vitalicia al clero o de aminorar las rebajas de sus consignaciones. Todos ellos participaron también activamente en los debates y presentaron o suscribieron enmiendas. Los tres pusieron de manifiesto una plena identificación con los principales argumentos esgrimidos por su minoría en defensa de la continuación de la subvención estatal al clero: constituía una obligación del Estado por su carácter de compensación por los bienes desamortizados; su supresión abocaría al clero a la miseria, con perjuicio para el régimen republicano; e inconstitucionalidad de proceder a la reducción de las consignaciones sin haberse aprobado la ley especial que demandaba el

artículo 26 de la Constitución. También compartieron la premisa en que no sólo las minorías católicas, sino también los republicanos de derechas, basaron su reclamación de una pensión vitalicia para el clero: la condición de funcionarios de los sacerdotes, en virtud de la forma en que había tenido lugar su nombramiento, que implicaba el reconocimiento de los derechos adquiridos. Todos ellos, asimismo, defendieron la labor del sacerdote como servicio público, en virtud de la realización de funciones de adoctrinamiento que excedían el ámbito de lo religioso: difusión de la cultura y de valores que potenciaban el respeto a la autoridad, la disciplina, la justicia o el verdadero espíritu de ciudadanía; y vincularon la desaparición del presupuesto eclesiástico a la devolución o compensación económica a la Iglesia por los bienes desamortizados. El argumento de la insostenible situación económica en que dejaría al clero la supresión del presupuesto, utilizado por los tres, dejaba entrever su escasa confianza en la capacidad de la Iglesia para autofinanciarse.

Por lo que respecta a las diferencias, las intervenciones de Ramón Molina Nieto se caracterizaron por tener, en general, un tono más mesurado que las de otros sacerdotes de su minoría, como Guallar o Gómez Rojí. Pero esta moderación se quebró durante su defensa del presupuesto eclesiástico en el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones, en el que adoptó un tono áspero e irónico que conculcaba las directrices de prudencia y moderación dadas por la jerarquía. Fue el que expresó más claramente la común desconfianza hacia la capacidad de la Iglesia para autofinanciarse, haciendo referencia concreta a la previsible falta de colaboración de los fieles, pero haciendo recaer toda la responsabilidad sobre el Gobierno por establecer un plazo demasiado corto para la supresión del presupuesto, haber generado una crisis económica con su política y haber inducido a la descristianización de la sociedad.

Ricardo Gómez Rojí fue más allá que Molina Nieto al reclamar que la separación de la Iglesia y Estado no se hiciese efectiva hasta que la Iglesia fuese totalmente compensada por los bienes desamortizados.

Santiago Guallar tuvo una colaboración menos activa que los anteriores en las gestiones de la comisión de sacerdotes, pero más en los debates parlamentarios. Aunque sus intervenciones tuvieron muchos puntos en común con las de Molina Nieto y Gómez Rojí, dio muestras de una mayor intransigencia, defendiendo posiciones incompatibles con la separación de la Iglesia y el Estado y con el laicismo de este último, principios compartidos por todos los grupos republicanos. Fue el único que reclamó que la Constitución recogiese expresamente la obligación del Estado de subvencionar a la Iglesia hasta que fuese compensada por los bienes desamortizados; que abogó por el mantenimiento del presupuesto

del culto, además del destinado al clero, basándose en argumentos que ninguno de sus compañeros había utilizado: la libertad de conciencia, entendida como obligación del Estado de proporcionar a los ciudadanos los medios para el cumplimiento de sus deberes religiosos, el carácter mayoritario del catolicismo en la sociedad española y los servicios prestados por la Iglesia a la nación. Fue también el único de los sacerdotes diputados que reivindicó el carácter de servicio público de la religión en virtud de su funcionalidad adoctrinadora y represiva; y que defendió la obligación de todos los ciudadanos, católicos o no, de contribuir al sostenimiento de la Iglesia en virtud de su equiparación a instituciones como la judicatura o la enseñanza. Aludió, al igual que otros diputados, a los efectos negativos que tendría para el régimen la supresión de las consignaciones del clero. Sin embargo, fue el único que presentó al clero catedral, colectivo al que él mismo pertenecía, como más necesitado de ayuda que el rural, al dar por supuesto que la jerarquía eclesiástica no auxiliaría al primero pero sí al segundo.

De la actividad parlamentaria de Molina Nieto y Gómez Rojí se puede deducir su plena identificación con la postura mantenida por la minoría agraria y la jerarquía eclesiástica; pero no así de la de Guallar. El tipo de argumentos esgrimidos por éste en defensa del presupuesto eclesiástico pusieron en evidencia su reclamación de un Estado plenamente confesional, situándolo en la órbita del tradicionalismo; y representaban una trasgresión de las normas de moderación y defensa jurídica de los derechos de la Iglesia dadas por la jerarquía a los diputados católicos.

Poco podemos decir del cuarto sacerdote de la minoría agraria, Lauro Fernández, quien se limitó a apoyar las iniciativas de los agrarios durante el debate del artículo 26 de la Constitución y se mantuvo totalmente al margen de la tramitación de las leyes de presupuestos de 1932 y 1933. Sin embargo, no es de suponer que se apartase ostensiblemente de las posturas defendidas por sus compañeros de minoría, ya que en sus escasas intervenciones siempre se había identificado con ellas, planteándose como única duda si se identificaba con la postura más moderada de Molina Nieto, la intermedia de Gómez Rojí o la más intransigente de Guallar.

En el caso del vasconavarro Pildain no existe constancia de que colaborase con la comisión de sacerdotes y tuvo una participación marginal en todos los debates que tuvieron lugar en torno al presupuesto eclesiástico. No presentó ni suscribió enmiendas y tampoco tomó la palabra en la Cámara. Se limitó a apoyar con su voto las enmiendas presentadas por las minorías católicas al artículo 26 y las iniciativas a favor de la concesión de una pensión vitalicia al clero; y a votar contra las pretensiones de la izquierda más radical de suprimir de

forma inmediata las consignaciones del clero. Pese a que no se prodigó en la Cámara, se puede establecer pues que Pildain se identificaba con la posición de su minoría en relación con el presupuesto eclesiástico, que, a su vez, salvo en lo referente al Tribunal de la Rota, se correspondía con la de la Iglesia oficial.

Así pues, los diputados sacerdotes de las minorías católicas, pusieron en evidencia su apuesta por el mantenimiento de la subvención estatal a la Iglesia. Una posición que resulta coherente con su rechazo de la separación Iglesia-Estado. Sólo ante los hechos consumados y como mal menor se plegaron a aceptar una separación económica que incluyese el reconocimiento de los derechos adquiridos del clero.

El republicano independiente Jerónimo García Gallego demostró una vez más su cercanía con los presupuestos defendidos por las minorías católicas, de la que sólo le separaba su manifiesta aceptación del régimen republicano y su adscripción a los principios democráticos. Al igual que la mayoría de los sacerdotes agrarios, colaboró en las gestiones para que se reconociese a los sacerdotes el derecho a recibir una pensión, pero de una forma más marginal. Apoyó todas las enmiendas de las minorías católicas, incluso la que proponía supeditar la separación Iglesia-Estado al pago a la Iglesia de todo lo que se le debía por los bienes desamortizados; pero no presentó ni suscribió ninguna. En sus intervenciones en la Cámara defendió el mantenimiento del presupuesto del clero o, en su defecto, la concesión de una pensión vitalicia en concepto de derechos adquiridos, reiterando los argumentos esgrimidos por las minorías católicas y los diputados sacerdotes agrarios: el carácter compensatorio por los bienes desamortizados que tenía el presupuesto eclesiástico; la inconstitucionalidad de reducir el presupuesto del clero sin estar aprobada la ley de extinción; los perjuicios que tendría para el régimen abocar al clero a la miseria con la supresión de sus consignaciones; y la equiparación de los sacerdotes a los funcionarios a efectos económicos. Al igual que los sacerdotes agrarios, presentó al clero como institución fundamental de la sociedad por motivos que desbordaban el ámbito religioso, pero fue mucho más claro y contundente que ellos en la manifestación de la razón principal que justificaba esa afirmación: su funcionalidad como dique de contención de la revolución; y manifestó la misma desconfianza en la capacidad de la Iglesia de autofinanciarse. En conjunto, en la cuestión económica García Gallego se situó en una posición difícilmente compatible con el laicismo del Estado y la separación Iglesia-Estado, al igual que el agrario Guallar, con algunos de cuyos planteamientos se identificó: la obligación del Estado de proporcionar a la Iglesia los medios

necesarios para el cumplimiento de su divina misión, aunque no la hizo derivar del principio de libertad de cultos como el canónigo aragonés; el derecho del clero de ser compensado por los servicios prestados al bien común; o la equiparación de la Iglesia con otras instituciones del Estado, como la enseñanza, como argumento para reclamar la obligación de los no católicos a contribuir a su sostenimiento. La principal diferencia entre García Gallego y los sacerdotes de la minoría agraria radicó en su defensa de la compatibilidad del laicismo del Estado con la subvención a la Iglesia y en la reafirmación de su condición de sacerdote republicano y demócrata como demostración de que armonizar republicanismo y catolicismo era perfectamente posible. En conjunto, las posiciones defendidas en este tema por el canónigo de Burgo de Osma lo presentan como exponente de un republicanismo sumamente conservador, en ocasiones cercano al tradicionalismo en su concepción del papel de la Iglesia en la sociedad. De forma que su discrepancia con las minorías católicas radicaría únicamente en su sincera y abierta adhesión a la República y a los principios democráticos. Una República que García Gallego quería católica.

El radical Basilio Álvarez mantuvo respecto a la subvención del Estado a la Iglesia una actitud igual de contradictoria que en las demás cuestiones que afectaban a la Iglesia; algo que, por otro lado, se puede achacar también a su partido. En el terreno de los principios defendió que tras la separación de la Iglesia y el Estado éste no tenía obligación de sostener a la Iglesia; incluso que la supresión de la subvención estatal la beneficiaría, porque mejoraría la imagen del clero en la sociedad al dejar de ser visto como un funcionario del Estado. Sin embargo, en la práctica, abogó por el mantenimiento del presupuesto del clero con el argumento de las catastróficas consecuencias económicas que tendría su supresión en el bajo clero, sobre todo el rural; puso de manifiesto la misma profunda desconfianza que los sacerdotes de las minorías católicas y García Gallego sobre la capacidad de la Iglesia de autofinanciarse; y defendió la equiparación de los sacerdotes con los funcionarios a efectos económicos, en flagrante contradicción con sus anteriores manifestaciones sobre los beneficios que entrañaría que no fuesen considerados como tales. Pero también apoyó iniciativas tendentes a conservar las consignaciones que no afectaban exclusivamente al bajo clero, como la del nuncio, o a supeditar la separación de la Iglesia y el Estado a la compensación por los bienes desamortizados. Llegó incluso a afirmar, poniendo en tela de juicio el carácter vocacional del sacerdocio, que para muchos clérigos era fundamentalmente una carrera profesional. El apoyo inicial a las iniciativas de las minorías católicas se quebró a

partir del otoño de 1932, de forma que, incurriendo en una nueva contradicción, pese a haberse manifestado a favor del reconocimiento de los derechos adquiridos de los sacerdotes, se abstuvo, al igual que su partido, en la votación de todas las enmiendas presentadas por aquellas con ese objetivo.

Pese a coincidir con ellos en muchas reivindicaciones, una cuestión fundamental separaba a Basilio Álvarez de los sacerdotes de las minorías católicas y de García Gallego. Y estriba en que él nunca defendió la obligación del Estado de seguir subvencionando al clero, sino sólo la conveniencia y la justicia de hacerlo; un planteamiento muy similar al defendido por Torrubiano Ripoll. La ambigüedad mostrada por el sacerdote gallego pudo estar influida por la propia actitud ambigua de su partido, el radical, ante todas las cuestiones relacionadas con la Iglesia. Pero tampoco hay que olvidar la dificultad que entrañaba compatibilizar la condición de sacerdote y la de republicano; ni, en este caso concreto, la antigua condición de párroco rural de Basilio Álvarez, que le convertía en una persona especialmente sensibilizada ante la situación económica a que se enfrentaría dicho colectivo con la supresión de la consignación estatal.

Por último, López-Dóriga, de quien se podría presuponer en principio un posicionamiento más cercano a los postulados defendidos por las minorías republicanas de izquierdas, se mantuvo totalmente al margen de todos los debates relativos al presupuesto eclesiástico. Su inhibición pudo deberse a la discrepancia con la posición de las minorías gubernamentales ante este tema, que no podría hacer explícita por hallarse sometido a la disciplina de voto del partido radical-socialista, aunque esto sólo puede aplicarse para los debates presupuestarios, puesto que durante los constitucionales no pertenecía aún oficialmente a la minoría; o al deseo de no empeorar aún más su ya difícil relación con la Iglesia manifestando abiertamente en la Cámara su identificación con los postulados defendidos por el republicanismo de izquierdas.

En suma, los sacerdotes diputados, con independencia de su adscripción política, mantuvieron frente al presupuesto eclesiástico una actitud sumamente homogénea. Pese a ciertas diferencias en los principios y la argumentación, su estrategia fue dirigida al mantenimiento del presupuesto del clero y, como alternativa, a la concesión de una pensión vitalicia en virtud de la equiparación de los sacerdotes a los funcionarios. La excepción a esta norma sería López-

Dóriga, que no tomó la palabra en defensa del mantenimiento del presupuesto eclesiástico, pero tampoco abogó por su desaparición. Fuera de la Cámara, en cambio, el abanico se abre para dar paso a planteamientos contrarios a la continuación de la dependencia económica del Estado, por considerarla perjudicial para la Iglesia.

5- La reacción católica: a la búsqueda de un modelo alternativo de financiación

5.1 La respuesta jerárquica: protesta, negociación y adaptación

Tras la aprobación del artículo 26 de la Constitución, los prelados, colectiva e individualmente, publicaron documentos dirigidos a los fieles y a diversas instancias políticas en los que defendieron el derecho de la Iglesia a ser sostenida por el Estado como indemnización por los bienes desamortizados, reputando de ilegítima la supresión del presupuesto eclesiástico, y llamaron la atención sobre las consecuencias que tendría para el clero. En los dirigidos a los fieles insistieron también en la obligación que como católicos les correspondía de colaborar en el sostenimiento de la Iglesia e informaron de la forma en que podían hacerlo. Los documentos episcopales repetirán una y otra vez los mismos argumentos esgrimidos en los debates constitucionales por los diputados de las minorías católicas.

El primer documento colectivo publicado por los prelados²³¹ está fechado el 21 de Noviembre de 1931. En él se otorgaba al presupuesto eclesiástico un triple carácter: en primer lugar de *“participación colectiva de la sociedad española en la honra debida a Dios”*; en segundo, de *“obligación de justicia por los bienes legítimos”* desamortizados reconocida por el Estado en *“solemnes Convenios”* aún vigentes; y, por último, de *“reconocimiento y colaboración del Poder público”* con la labor *“civilizadora del pueblo”* que ejercían los sacerdotes. Pero tras este breve inciso teórico, los prelados pasaban a ocuparse de los aspectos prácticos a que la Iglesia debería hacer frente en *“la nueva situación legal”*, cuyos efectos comenzarían a sentirse el 1 de enero de 1932. La Iglesia tendría que poner en práctica *“formas nuevas de organización administrativa”*, en las que la contribución económica de los

²³¹ “Alocución del Episcopado a los fieles”, 21/11/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 667-669.

fieles resultaría imprescindible para *“subvenir a las necesidades primordiales de culto y clero”*. En consecuencia, consideraban *“urgente”* concienciar a los católicos de su obligación de contribuir al sostenimiento de *“la fuerza e independencia de la Iglesia”* y les llamaban a participar en la *“nueva cruzada a favor del sostenimiento del culto y el clero en España”*; no hacerlo, algo que los prelados se mostraban convencidos de que no ocurriría, pondría en evidencia la existencia de *“indiferencia para con la Iglesia, desamor a los pastores de almas y mengua de la fe tradicional de los españoles”*. Sin embargo, si los católicos respondían al llamamiento del episcopado, la nueva situación podría tener incluso efectos positivos al servir de revulsivo para *“recobrarlos de tantos sopores y negligencias”*. Finalmente, se informaba a los fieles de que se celebrarían *“colectas especiales”* para este fin en todas las iglesias un domingo de cada mes y dos extraordinarias: una en Navidad, para el sostenimiento del culto, y otra el día de la Inmaculada, a favor del clero parroquial.

El documento de los metropolitanos a los fieles, de la misma fecha que el anterior, abundaba en los mismos aspectos prácticos, informando sobre los días y destino de los fondos recaudados en las colectas especiales y extraordinarias e instando a los fieles a colaborar²³².

Por último, la pastoral colectiva²³³ de diciembre de 1931, dedicó también unos breves párrafos a protestar por la supresión del presupuesto eclesiástico y la forma que se había llevado a cabo, sin hacer referencia a los aspectos prácticos que primaban en los dos documentos anteriores. En primer lugar se lamentaban los prelados de que la Constitución permitiese al Estado y sus instituciones financiar a todo tipo de asociaciones, con la única excepción de la Iglesia, que sirve a *“la más alta finalidad de la vida humana”*. La separación de la Iglesia y el Estado, a su juicio, no impedía que siguiesen siendo subvencionados el culto y el clero católicos *“en meritos del reconocido valor social de la Religión”*, ni podía *“justificar que se desatiendan la cancelación y rescate de obligaciones de justicia anteriormente contraídas”* como compensación por los bienes eclesiásticos desamortizados. En el caso concreto del clero, protestaban por la desconsideración que entrañaba no haberle concedido el mismo trato que a los funcionarios, ignorando su labor en pro de *“la elevación espiritual del pueblo”*. Por estos y otros agravios que contenía la Constitución, protestaban los prelados y exigían *“una*

²³² “Metropolitanos españoles a los fieles”, 21/11/1931, reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, p. 360.

²³³ “Declaración Colectiva del Episcopado”, 20/12/1931, reproducida en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 673-691

reparación legislativa". Asimismo, al igual que en los documentos anteriores, instaban a los fieles a colaborar en el "*sostenimiento económico del culto y clero*".

Varios prelados publicaron también documentos individuales. El primero fue el del obispo de León, José Álvarez y Miranda²³⁴, dirigido al presidente del Consejo de Ministros, en el que defendió el carácter de indemnización por los bienes desamortizados que tenía el presupuesto eclesiástico, motivo por el cual el carácter laico del nuevo Estado no podía servir de argumento para su supresión; tampoco podía alegarse que se trataba de una deuda ya saldada sin haberlo demostrado. Además constituía una obligación sancionada en dos concordatos, el de 1851 y el de 1860, por lo que tal partida presupuestaria no podía ser modificada y, mucho menos, suprimida.

Otros documentos, como la circular de la diócesis de Vitoria²³⁵ o la pastoral del obispo de Madrid-Alcalá²³⁶, se limitaron a exponer el alcance y fecha prevista de inicio de la reducción del presupuesto eclesiástico, anunciando la organización de un nuevo sistema de financiación para hacer frente a la nueva situación e instando a los fieles a colaborar a partir de ahora en el sostenimiento de la Iglesia. Eijo y Garay se limitó a señalar que la supresión del presupuesto eclesiástico constituía un nuevo "*despojo*" a la Iglesia, dedicando el grueso de su documento a informar a los fieles sobre el funcionamiento del nuevo sistema de financiación y la forma más adecuada de contribuir a él. Propuso como forma ideal de contribución de los fieles al sostenimiento de la Iglesia la "*suscripción anual o mensual fija*", sin que ella eximiese de colaborar también en las colectas que a tal fin se realizarían. Y explicó el modo en que se distribuirían los fondos recaudados: todos ellos ingresarían en una "*Caja Central Diocesana*", desde donde se distribuirían las cantidades necesarias para completar la dotación de los párrocos y coadjutores cuyos ingresos por la labor pastoral fuesen insuficientes, atender a los gastos derivados del culto y hacer frente a "*reparación y conservación*" de las iglesias pobres.

²³⁴ "Exposición reclamando contra la supresión o reducción del Presupuesto Eclesiástico", 31/10/1931, reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 358-359.

²³⁵ "Circular núm. 113. El Dinero del Culto y Clero", 20/11/1931, reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, p. 365.

²³⁶ "Exhortación Pastoral a los fieles de la Diócesis", 26/11/1931, reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 366-367.

La Circular del obispo de Tuy²³⁷, Antonio García, presentaba la supresión del presupuesto eclesiástico como el medio de que se valían *“los enemigos de la Iglesia para destruir o amenazar su influencia”*, ya que no podía llevar a cabo *“su misión sublime”* sin *“medios humanos y temporales”*. Era preciso, pues, que los católicos colaborasen de forma *“firme y decidida y generosa”* en sostenimiento del culto y el clero para garantizar *“su decorosa existencia y funcionamiento”*. Sin embargo, a diferencia del documento anterior, no se hace una descripción detallada del nuevo sistema de financiación, que se remite a un documento posterior, limitándose a hacer referencia a *“las colectas mensuales”* y la *“suscripción permanente”* como forma de colaboración de los católicos en el sostenimiento de la Iglesia.

Por último, la pastoral del arzobispo de Valencia²³⁸, Prudencio Melo y Alcalde, incidía en el carácter de compensación por la desamortización que tenía el presupuesto de culto y clero, presentando su supresión como la culminación del *“despojo”* iniciado con aquella. Por primera vez, *“podría encontrarse la Iglesia de España sin lo más indispensable para el culto”* y el sostenimiento del clero y los seminaristas si los fieles no cumplían con su *“obligación de ayudarnos, cada cual según sus fuerzas”*.

La ratificación en el artículo 10 de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas de la prohibición del sostenimiento estatal a las Iglesias provocó una escasísima reacción en el episcopado, ocupado principalmente a esas alturas en hacer frente a lo que ya se había dado por inevitable, mediante la organización de un sistema efectivo de autofinanciación. Sin embargo, no estuvo ausente de la declaración colectiva²³⁹ que elaboró el episcopado tras la aprobación de la Ley de Confesiones, si bien de forma muy escueta. Los prelados protestaron de nuevo por la ruptura unilateral *“de tratos solemnes con la Iglesia”* que representaba la supresión del presupuesto eclesiástico, insistiendo en su carácter de *“compensación por las expoliaciones desamortizadoras, así como por los bienes permutados”* y en el derecho de los sacerdotes a que les fuesen reconocidos *“los derechos personales adquiridos legítimamente”*.

²³⁷ “Circular acerca del Santo Adviento y acerca de la Alocución que el Episcopado dirige a los fieles exhortándolos a que atiendan con sus limosnas a las necesidades del Culto y Clero”, 28/11/1931, reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 362-363.

²³⁸ “Exhortación Pastoral sobre organización económica diocesana”, 13/02/1932, reproducida en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 377-378.

²³⁹ “Declaración del Episcopado con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, reproducida en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 12, p. 1081.

Pío XI, en su encíclica *Dilectíssima Nobis* aludió también de forma muy breve y en términos muy similares a los del episcopado a la supresión del presupuesto eclesiástico. El pontífice afirmaba que con dicha supresión se violaba un “*compromiso*” adquirido por el Estado español en el Concordato y se vulneraba “*la más estricta justicia*”, puesto que el presupuesto eclesiástico tenía el carácter de indemnización por los “*bienes usurpados a la Iglesia*”. Sin embargo, confiaba en que el “*pueblo español*” compensaría con su “*generosidad*” la situación de “*verdadera pobreza*” en que había quedado el clero tras la pérdida de la consignación estatal²⁴⁰.

Las sucesivas disposiciones tomadas por los gobernantes del primer bienio para hacer efectivo el artículo 26 de la Constitución generaron también numerosas protestas de la jerarquía ante las instancias políticas, lamentándose de la injusticia que a su juicio representaban y del escaso plazo que se había concedido a la Iglesia para adaptarse a la nueva situación²⁴¹. Pero los documentos de sugerencia o protesta fueron siendo relegados a un segundo plano para ocuparse prioritariamente de la organización del nuevo modelo de financiación eclesiástica.

La primera medida tomada por el Gobierno en noviembre de 1931, con la Constitución aún pendiente de aprobar, suprimiendo la consignación estatal a los ecónomos y las cantidades destinadas al fondo de reserva, fue una de las que más protestas suscitó. El nuncio Tedeschini consideraba que se trataba de “*una injusticia*” carente de la más mínima “*base legal*”, al seguir aún vigente el Concordato y no haberse promulgado todavía la Constitución ni la ley que ésta exigía para la extinción del presupuesto eclesiástico. En consecuencia, animó a los prelados y a los principales afectados, los ecónomos, a protestar contra ella y a realizar las gestiones necesarias para impedir que entrara en vigor²⁴². Por acuerdo de la Conferencia de Metropolitanos, los cardenales Vidal i Barraquer e Ilundain visitaron al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, a fin de expresarle su protesta por la medida e instarle a influir en el

²⁴⁰ www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330

²⁴¹ Carta de Vidal i Barraquer a Azaña, 5/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 615.

²⁴² Cartas de Tedeschini a Miralles, obispo de Mallorca, 25/11/1931, y a Pacelli, 29/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 600-601 y 613-614.

ministro de Justicia para que fuese paralizada²⁴³. Entregaron asimismo un documento²⁴⁴ al ministro de Justicia que no era en puridad de protesta, ya que tenían *“la esperanza fundada”* de que serían tenidas en cuenta sus observaciones y las perturbaciones que *“este súbita e inesperada cesación de temporalidades”* causaría en la administración eclesiástica y en un sector considerable del clero, dejando *“sin efecto”* la disposición. Los prelados reputaban de improcedente toda modificación del presupuesto eclesiástico antes de la promulgación de la Constitución e, incluso una vez aprobada aquella, sin que hubiese sido ratificada también por las Cortes la ley especial que exigía el artículo 26 para la extinción del presupuesto del clero. Aún considerando que la Ley de Presupuestos Generales del Estado para 1932 pudiese ser presentada como dicha ley especial, las reducciones no podrían entrar en vigor hasta el 1 de enero de 1932. Puesto que, ninguna *“razón legal”* podía *“justificar la disposición ministerial”*, los obispos reclamaban su derecho a seguir percibiendo las consignaciones de las vacantes durante todo el periodo de vigencia del presupuesto de 1931.

Algunos obispos protestaron también ante el ministro de Justicia de forma individual. El de Orense, en un documento fechado el 28 de noviembre, reiteró una vez más el carácter de compensación por *“tantísimos violentos e ilegales atropellos”* e *“injustas usurpaciones de bienes”* que tenía el presupuesto eclesiástico; y protestó por la vulneración del Concordato que entrañaba la orden del Ministerio de Justicia, la cual dejaba además *“en absoluta indigencia”* a *“los infelices ecónomos”*. De la misma fecha es el documento del obispo de Calahorra, quién, además de la preceptiva declaración sobre el carácter compensatorio del presupuesto de culto y clero, ponía el acento en las repercusiones que la orden ministerial tendría sobre el fondo de reserva de las diócesis, con el que, entre otras cosas, se sostenía a *“los sacerdotes inutilizados por enfermedad o por vejez”*, los cuales quedarían a partir de entonces *“totalmente abandonados a desgracia y su miseria”*, lo mismo que los ecónomos²⁴⁵.

El anuncio de las reducciones de las consignaciones del clero que entrarían en vigor el 1 de enero de 1932, provocó nuevas protestas de la jerarquía eclesiástica ante las instancias políticas y la realización de gestiones ante diferentes miembros del Gobierno con la intención

²⁴³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 29/11/1931, y Relación de la visita enviada por Ilundain a Tedeschini, 20/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 614-615 y 616-617, respectivamente; AZAÑA, M. *Memorias políticas*, p. 299; CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, p. 284.

²⁴⁴ ASV, NM 867, ff. 22r-24r.

²⁴⁵ Reproducidos en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 368-369 y 370-372, respectivamente.

de conseguir aminorar las rebajas o compensarlas de algún modo. Sólo lo consiguieron en casos muy concretos y no excesivamente relevantes desde el punto de vista económico.

El colaborador de Vidal i Barraquer, Luis Carreras, se lamentó ante el ministro de Estado, Zulueta, de que el Gobierno se apresurase tanto en la reducción del presupuesto eclesiástico, cuando ninguna de las demás partidas presupuestarias había sufrido modificaciones. Además, consideraba irregular que se hubiesen introducido rebajas en el presupuesto de culto y clero antes de aprobarse la ley especial para su extinción que establecía el artículo 26 de la Constitución y sugirió al arzobispo de Tarragona la conveniencia de actuar legalmente basándose en ello. Pero se desistió cuando un técnico del Ministerio de Hacienda advirtió que reclamar la promulgación de la ley especial sólo redundaría en perjuicio para los intereses de la Iglesia²⁴⁶. Pese a ello, los diputados de las minorías católicas, incluidos los sacerdotes, utilizaron con insistencia el argumento de la ley especial para impugnar las rebajas de las consignaciones del clero durante los debates de las leyes de presupuestos de 1932 y 1933. Vidal i Barraquer, en nombre de la jerarquía eclesiástica, protestó ante el presidente del Gobierno, Manuel Azaña, por la cuantía de las reducciones presupuestarias y la falta de tiempo para que la Iglesia pudiese *“prevenirse y buscar la manera de arbitrar los recursos indispensables para suplir las nóminas del Estado”*²⁴⁷. Sin embargo, no se produjo un aluvión de documentos episcopales, probablemente porque, como venían siendo anunciadas desde la aprobación del artículo 26, muchos de los publicados durante los meses de noviembre y diciembre de 1931 habían incluido ya la preceptiva protesta por la futura rebaja de las consignaciones del clero.

Durante el primer trimestre de 1932 la jerarquía eclesiástica parece haber estado más preocupada por la nueva reducción de las consignaciones del clero prevista para los últimos trimestres del año, que por las que se habían hecho efectivas en el primero; y más aún por la forma en que se distribuiría entre los diferentes estamentos eclesiásticos. En el mes de febrero el obispo de Calahorra²⁴⁸ propuso a Vidal i Barraquer que instase al ministro de Justicia a repartir la rebaja de las consignaciones de forma proporcional entre los diversos estamentos

²⁴⁶ Cartas de Carreras a Vidal i Barraquer, 5 y 8/01/1932, y Luis de Zulueta, 5/01/1932 en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 345-346, 348-349 y 347, respectivamente.

²⁴⁷ Carta de Vidal i Barraquer a Azaña, 5/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 615.

²⁴⁸ Carta de Félix García Martínez, 10/02/1932, ASV, NM 919, ff. 033r-034v. También en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 589-590.

en la Ley de Presupuestos para 1932. Suprimir completamente las de los ecónomos y conservar íntegras las del resto del clero diocesano, como se había hecho en la prórroga de los de 1931, provocaría, a su entender, graves problemas a la Iglesia por varias razones: eran precisamente *“los más necesitados”* quienes se veían *“privados de todo medio de subsistencia”*; iría en detrimento del *“compañerismo y la unión entre los sacerdotes”*; y rompería *“la solidaridad y el entusiasmo de los mismos fieles”* en orden al sostenimiento de la Iglesia, al ser precisamente los de las parroquias más pobres, regidas por ecónomos, quienes más tendrían que aportar, mientras los fieles de las parroquias más ricas, regidas por párrocos, se creerían desligados de tal obligación. Los metropolitanos coincidían con la valoración del obispo de Calahorra, pero consideraron inútil intentar influir en el Gobierno en este sentido²⁴⁹.

Finalmente, en el proyecto de la Ley de Presupuestos para 1932 se estableció una reducción de las consignaciones del clero inversamente proporcional a las retribuciones que tenían asignadas en el presupuesto de 1931: 50% para el clero catedral y los párrocos de término, 30% para los párrocos de ascenso y 20% para los de entrada y coadjutores; manteniéndose la supresión total de la consignación de los ecónomos. El resultado práctico de este sistema era que los estamentos más bajos del clero cobrarían del Estado más que el inmediatamente superior, por lo que tampoco fue del agrado de la jerarquía eclesiástica. Además, las declaraciones del ministro de Justicia les habían llevado a pensar que no se introducirían nuevas reducciones en el presupuesto eclesiástico hasta 1933. Vidal i Barraquer instó al presidente del Gobierno a no introducir más rebajas en las consignaciones del clero o, de no ser eso posible, que la reducción fuese *“insignificante”*, advirtiéndole que el clero catedral no podría *“vivir decorosamente”* con la mitad de su salario²⁵⁰. Tedeschini, por su parte, protestó ante el ministro de Justicia, Albornoz, por la celeridad con que se estaba procediendo a la reducción del presupuesto eclesiástico cuando la Constitución daba un plazo de dos años para su total extinción; y ante el ministro de Estado por una cuestión que le afectaba directamente: la supresión de la consignación del presidente del Tribunal de la Rota, cargo que ocupaba el propio nuncio. Hasta entonces todos los gastos de la Nunciatura se habían sufragado con lo que el nuncio recibía del Estado en concepto de presidente de dicho

²⁴⁹ Carta de Vidal i Barraquer a Fidel García Martínez, 22/02/1932, y cartas de Castro Alonso, 27/02/1932, Ilundain, 29/02/1932, y Melo Alcalde, 1/03/1932, a Vidal i Barraquer, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 590, 597, 598 y 600, respectivamente.

²⁵⁰ Carta de Vidal i Barraquer a Azaña, 14/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 636.

tribunal. Tras la supresión de esta partida debería ser la Santa Sede quien se encargase del sostenimiento de su legación en España²⁵¹.

Pocos fueron los documentos episcopales que entraron a valorar la nueva reducción introducida en el presupuesto eclesiástico para otra cosa que no fuese recordar a los fieles que su colaboración económica era más necesaria que nunca y que lo sería aún más en el futuro. Como excepción, Isidro Gomá, obispo de Tarazona, publicó el 31 de marzo un escrito muy duro en el que calificaba de atropello la nueva rebaja de las consignaciones, *“no tanto por quitársenos lo que de justicia nos pertenece, cuanto porque a la injusticia se añade la falsedad y la calumnia”*, refiriéndose sin duda a algunas afirmaciones hechas por el ministro de Justicia y algunos diputados durante el debate de los presupuestos; y se mostraba convencido de que el objetivo del *“enemigo”* era *“quitarnos de en medio”*²⁵².

Finalmente, la aprobación de los presupuestos de 1933, en los que sólo se consignaba una exigua cantidad para el sostenimiento del clero rural, dio lugar a nuevas protestas de los prelados, acompañadas de llamamientos cada vez más apremiantes a los fieles para que cumpliesen con su obligación de sostener económicamente al culto y sus ministros. Así, el obispo de Gerona²⁵³ advirtió a sus diocesanos de que la consignación estatal para el sostenimiento del clero rural no era suficiente para hacer frente al *“gravísimo problema que se nos echa encima”* y no podía contarse con que en un futuro las Cortes reconociesen los derechos adquiridos de los sacerdotes. Por tanto, además de *“protestar enérgicamente contra la confiscación injusta de que ha sido víctima”* la Iglesia, instaba a los fieles a contribuir a su sostenimiento, a fin de evitar la extinción del culto y el *“hambre”* y la *“misericordia”* de los sacerdotes. Igualmente angustioso era el llamamiento del obispo de Lugo²⁵⁴ a los fieles de las diócesis de Lugo y Mondoñedo, dado que sólo 15 encargados de parroquias rurales tendrían derecho al cobro de un salario del Estado en 1933. Incluso los prelados de diócesis con

²⁵¹ Cartas de Tedeschini a Pizzardo, 17/03/1932, y Pacelli, 5/04/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I]*..., pp. 159 nota 125, 191 y 231.

²⁵² Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 650 nota 15.

²⁵³ “Exhortación Pastoral sobre el sostenimiento del culto y clero”, 29/12/1932, en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 373-374.

²⁵⁴ “Exhortación Pastoral”, 24/12/1932, en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, p. 379.

problemas económicos menos acuciantes, como el de Vitoria²⁵⁵, insistieron a los fieles en que su contribución era imprescindible para el mantenimiento del culto y el clero.

Además de las declaraciones y protestas del episcopado, el nuncio consideró de suma importancia rebatir la afirmación, hecha por el ministro de Justicia durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos de la Constitución, de que la Iglesia había sido compensada con creces por los bienes desamortizados. Sus palabras, a juicio de Tedeschini, habían causado una honda impresión en el pueblo que ninguna refutación había logrado borrar. En consecuencia, en febrero de 1932 instó a los prelados a recopilar los datos y documentos existentes en los archivos diocesanos que permitiesen *“fijar con precisión todos los bienes que pertenecieron al clero secular o regular”* y a las *“cofradías”* de los que el Estado se había incautado, determinando también su *“valor real o aproximado”*. Basándose en esos datos tenía intención de refutar lo dicho por el ministro con argumentos sólidos y, además, podrían servir cuando se retomasen las negociaciones entre el Estado y la Santa Sede para justificar su reclamación de reanudación de la subvención estatal a la Iglesia²⁵⁶. Los prelados, sin embargo, no respondieron como Tedeschini había esperado. En marzo de 1933²⁵⁷, más de un año después, se lamentaba de que dieciocho diócesis ni siquiera se hubiesen dignado a contestarle, ocho lo hubiesen hecho para comunicar que no existía nada en sus archivos sobre el tema y *“muchas de las restantes”* le hubiesen enviado *“datos a todas luces incompletos”*, alegando que, debido al tiempo transcurrido, *“la desidia”* y *“la desorganización de los archivos”*, resultaba muy difícil encontrar los datos que se les pedían. En consecuencia, no había podido llevar a cabo la refutación documentada que deseaba. Aunque instó a los prelados a perseverar en la búsqueda, alegando que así lo deseaba la Santa Sede y que resultaría de suma importancia en caso de futuras negociaciones concordatarias, no hemos encontrado constancia de que Tedeschini llegase a conseguir los datos que reclamaba.

²⁵⁵ “Circular núm. 148. Sobre el deber de los fieles de contribuir a la obra diocesana del Dinero del Culto”, 8/01/1933, en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, p. 380.

²⁵⁶ Circular de Tedeschini a los obispos, 8/02/1932 y carta de Tedeschini a Pacelli, 22/02/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I1]...*, pp. 127 y 126, respectivamente.

²⁵⁷ Circular de Tedeschini a los obispos, 25/03/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 704-706.

Así pues, a medida que se fueron haciendo realidad las reducciones sucesivas del presupuesto eclesiástico, los prelados fueron dejando de lado las protestas, centrándose en arbitrar medios para hacer frente a la nueva situación. Para ello, junto a los recortes de gastos innecesarios y una mejor gestión de los recursos, se hacía imprescindible la organización de un nuevo sistema de financiación que sustituyese la subvención estatal por la colaboración de los fieles. A su diseño y puesta en marcha dedicaron los prelados buena parte de su tiempo y energía desde el mismo momento en que se hizo evidente que el presupuesto de culto y clero estaba destinado a desaparecer; y de manera creciente a medida que las reducciones presupuestarias se iban haciendo realidad.

5.2 La supresión del presupuesto eclesiástico en la prensa

Los medios católicos secundaron la labor de los prelados difundiendo sus documentos, defendiendo la obligación del Estado de seguir subvencionando a la Iglesia como compensación por los bienes desamortizados e instando a los católicos a colaborar en el sostenimiento del culto y el clero. Todas las medidas legislativas relacionadas con el presupuesto eclesiástico anunciadas o aprobadas durante el primer bienio fueron ampliamente analizadas y criticadas por la prensa católica.

Desde principios de 1932 los medios católicos comenzaron a confiar en que un cambio de Gobierno, que se consideraba inminente, daría un vuelco a la situación, permitiendo el reconocimiento de los derechos adquiridos del clero o, al menos, algún tipo de subsidio permanente para los sacerdotes ancianos o más humildes. Para crear un estado de opinión favorable a este fin, el diputado agrario Abilio Calderón²⁵⁸ sugirió a los obispos que los sacerdotes afectados por la reducción de las consignaciones del clero reclamasen “*con insistencia y con vigor el reconocimiento de sus derechos*”. Proponía la creación de una junta que ostentase la representación de los afectados, se encargase de realizar “*una campaña de prensa y trabajase para conseguir el apoyo de los hombres públicos*”.

²⁵⁸ Carta de Abilio Calderón a Vidal i Barraquer, 31/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 650.

El periódico ovetense *El Carbayón*²⁵⁹, del canónigo Arboleya dedicó numerosos editoriales a esta cuestión desde el mes de octubre de 1931. Nada tenían que ver, a juicio de este diario, la separación de la Iglesia y Estado o la libertad de cultos, con “*negar a la Iglesia deudas sacratísimas*”. Y, glosando una pastoral del obispo de Oviedo, calificaba la medida de “*lamentable, impolítica y antidemocrática*”, fruto, como había señalado aquél, de “*la persecución sectaria*”. La Iglesia, que había contribuido “*eficazmente*” a la consolidación de la República, no se merecía ese trato. Sin embargo, evitó identificar la República con el sectarismo, afirmando, por el contrario, que éste “*nada tiene que ver con el espíritu republicano*”. Pero eran las consecuencias que la supresión del presupuesto tendría sobre el clero lo que más preocupaba a este diario, aunque no faltaron tampoco referencias a los efectos que tendría sobre el culto y la ya precaria economía de los seminarios. La supresión de la consignación para el clero conllevaría “*el inmediato y total empobrecimiento de muchos millares de sacerdotes, imposibilitados de ganarse la vida de otro modo*”. Pero, además, tal supresión conculcaba la Constitución, en la cual se establecía que las creencias religiosas no podían constituir una circunstancia modificativa de los derechos reconocidos a todos los ciudadanos, puesto que, a diferencia que se había hecho con otros servidores del Estado, como los militares, se les privaba de “*un beneficio obtenido por oposición o por concurso, con arreglo a las leyes y otorgado por el Estado*”. Pese a todo, se mostró optimista respecto al futuro de la Iglesia. Auguraba que en España ocurriría como en Francia, donde la Iglesia, tras ser privada de todos sus bienes, había alcanzado una “*independencia económica*” que era “*infinitamente más apetecible*” que la dependencia de la subvención estatal. Estaba convencido de que los fieles colaborarían “*generosamente*” en el sostenimiento de la Iglesia; pero alertó del peligro que entrañaba la proliferación de iniciativas individualistas, “*generosas*” y “*laudables, pero no recomendables*” que se esta produciendo. Sólo había un modo de hacer frente a la grave situación en que se encontraba la Iglesia: colaborar con la organización que la jerarquía pusiese en marcha.

Desde las páginas de *El Castellano*²⁶⁰, el canónigo burgalés Pedro Riaño abordó el mismo tema desde una óptica más afín al integrismo y con un lenguaje mucho más belicoso. Calificó de “*injusticia manifiesta*” la supresión del presupuesto eclesiástico, puesto que tenía un carácter de compensación por los bienes desamortizados “*para pagar deudas y trampas*” del

²⁵⁹ *El Carbayón*, Oviedo, 13, 16 y 17/10/1931; 25 y 29/11/1931; 5, 20, 25 y 29/12/1931; 16/01/1932; y 1/04/1932.

²⁶⁰ *El Castellano*, Burgos, 20/10/1931.

Estado. Ahora, “con este artículo diabólico” -el artículo 26 de la Constitución-, se volvía a perpetrar “el inmenso latrocinio”, incumpliendo “el compromiso de justicia” que el Estado había contraído con la Iglesia. Si se suprimía el presupuesto eclesiástico, conculcando lo establecido en el Concordato, lo único justo y objetivo era devolver “a la Iglesia todos los bienes con los intereses devengados” y que ésta restituyese “al Estado lo que de él ha percibido”. Sólo así se “vería claramente de que lado se halla la verdad y la justicia”. Por lo demás, aunque España renunciase “a su civilización y a su grandeza” y negase al clero las temporalidades, se mostraba convencido de que no disminuirían las vocaciones y auguraba que finalmente, “la cruz de Cristo extenderá de nuevo sus brazos amorosos sobre esta tierra regada con la sangre de sus mártires”.

El resto de la prensa consultada se situó en una órbita más cercana, cuando no coincidente, con el tono belicoso y catastrofista de *El Castellano* que con el posibilista de *El Carbayón*. Desde sus páginas se hizo hincapié en la inconstitucionalidad de proceder a la reducción de las consignaciones del clero sin haberse promulgado la ley especial que exigía el artículo 26 de la Constitución, afirmando que con ese “error inmenso” se retrasaba “la hora de la paz espiritual en España”²⁶¹; se acusó al Gobierno de “ensañamiento persecutorio” contra la Iglesia, condenando a los sacerdotes a una “agonía lenta”, a su entender “más vergonzosa y cruel que la misma muerte”, y alejando así de la República a un colectivo que podría haber sido “el más fuerte elemento para el mantenimiento del orden”²⁶²; y se lamentó que las Cortes se hubiesen negado a reconocer los derechos adquiridos del clero, demostrando así que “no se le considera con derechos” y despojando a la Iglesia “de todas sus garantías ciudadanas”²⁶³. La equiparación del sacerdote al funcionario, tanto por las funciones que realizaba como por la forma de su nombramiento, fue un argumento ampliamente utilizado por la prensa católica en su demanda de reconocimiento de los derechos adquiridos a los sacerdotes; y lo mismo puede decirse de su identificación con el proletariado, sobre todo en el caso del clero rural.

En los primeros meses de 1932, quizás como respuesta al llamamiento de Abilio Calderón, algunos sacerdotes, de forma individual o colectiva, utilizaron las páginas de los periódicos para reclamar el reconocimiento de los derechos adquiridos como perceptores de un salario estatal. Este fue el caso del “Clero diocesano de Sigüenza” que en marzo de 1932

²⁶¹ *El Adelantado de Segovia*, 31/03/1932.

²⁶² *La Región*, Orense, 10/03/1932.

²⁶³ *Diario Montañés*, Santander, 31/03/1932.

utilizó las páginas del diario *ABC*²⁶⁴ para hacer pública su protesta “*contra una aplicación tan cruel de las normas constitucionales*” que les conducía “*rápidamente hacia la miseria*”. Entendían que, habiendo un plazo de dos años para la total extinción del presupuesto eclesiástico, lo más justo y humano era hacerlo gradualmente en un porcentaje de un tercio por año. En consecuencia, pedían que no se aplicasen nuevas reducciones a las consignaciones del clero para 1932 y hacían un llamamiento a quienes “*quieren que la Constitución se aplique con criterio equitativo y humanitario*” para que apoyasen esta reivindicación, advirtiendo que la aprobación de las rebajas propuestas por el ministro de Justicia “*equivaldría a un acto de verdadera hostilidad, de notoria persecución levantada contra la Iglesia*”.

El sacerdote Doroteo Pérez Barahona expresó también su opinión en *El Adelantado de Segovia*²⁶⁵, con un tono mucho más suave y conciliador que el de sus compañeros seguntinos. Afirmaba que la mayor parte de los sacerdotes eran “*hijos de esa democracia*” de trabajadores que había establecido el nuevo régimen en su Constitución, tanto por su origen familiar como por el salario que percibían del Estado, inferior al de cualquier obrero. En consecuencia, “*atentar contra nuestra clase es ir contra la misma doctrina definida por esas Cortes soberanas*”. La subvención estatal al clero era, a su modo de ver, un derecho legítimo que obligaba a católicos y no católicos, del mismo modo que los primeros contribuían con sus impuestos “*a cargas que a veces están en oposición a sus creencias*”. Aunque la supresión del presupuesto eclesiástico nunca dejaría de ser una medida “*perjudicial y atentatoria*”, si al menos se hubiesen respetado los derechos de los ordenados con anterioridad a la entrada en vigor de la Constitución, se habría facilitado a la Iglesia la adaptación a la nueva situación. Y terminaba haciendo un llamamiento “*a todo español y republicano que sienta amor por el triunfo de esa República para que, respetuosamente, todos pidan la suspensión de esa medida*”.

Algunos medios republicanos coincidieron con los católicos en que la supresión de la consignación estatal podría tener consecuencias desastrosas para el bajo clero, pero por motivos achacables a la propia Iglesia. Así, el periodista José Rocamora²⁶⁶ dedicó un

²⁶⁴ *ABC*, Madrid, 20/03/1932.

²⁶⁵ *El Adelantado de Segovia*, 10/03/1932.

²⁶⁶ José Rocamora Fernández (1874-1936), político liberal, escritor y periodista. Doctor en Derecho y miembro del Tribunal de Cuentas durante la Restauración. Abandonó la carrera administrativa para dedicarse de lleno al periodismo. Entre 1909 y 1927 fue director de *Heraldo de Madrid*. Bajo su dirección el periódico mantuvo una actitud crítica ante la Dictadura de Primo de Rivera. En 1927 fue

editorial²⁶⁷ al *“proletariado eclesiástico”*, que no se limitaba, a su modo de ver, al clero rural, sino que incluía a los *“curas auxiliares”* de las parroquias urbanas. Afirmaba que este sector del clero, sobre quien recaía el peso de la labor pastoral, llevaba décadas en una situación económica precaria, a pesar de la consignación estatal, y no porque ésta fuera insuficiente, sino por su injusta distribución, a la que ningún prelado había puesto remedio. Esta desigualdad había generado un *“descontento de la clase llana de las iglesias”* que no había trascendido al exterior únicamente *“por miedo a la censura de los superiores y por las dificultades de que la queja pueda lograr pronta eficacia”*. Ahora, con la supresión del presupuesto eclesiástico, era el momento de afrontar el problema recurriendo a la solidaridad intraeclesial: distribuyendo *“los derechos parroquiales”* de forma más equitativa; renunciando los párrocos a la asignación estatal, que aún les correspondería durante un tiempo, en favor de los *“coadjutores, capellanes y adscritos a las parroquias”* y siendo ellos también los principales sostenedores de *“los gastos del culto”*. En los planteamientos de Rocamora sobre el desigual reparto de las rentas eclesiásticas y el descontento del bajo clero se percibe de nuevo la influencia de los escritos del canonista Jaime Torrubiano.

5.3 La decepción del canonista Jaime Torrubiano

Pese a que, como ya vimos al principio del capítulo, Torrubiano era partidario de suprimir el presupuesto eclesiástico, la forma en que se hizo no fue de su agrado²⁶⁸. El párrafo segundo del artículo 26, donde se prohibía toda subvención económica a las Iglesias era, a su juicio, antiliberal, *“impolítico”*, persecutorio y *“un grave error”*, porque exceptuaba a las confesiones religiosas de derechos reconocidos al resto de las asociaciones. Si la Constitución no prohibía al Estado subvencionar *“en casos concretos”* y por motivos *“de utilidad pública”* a asociaciones culturales, artísticas, benéficas o deportivas, tampoco debía hacerlo con las congregaciones religiosas en *“casos concretos y debidamente estudiados y determinados”* en que realizasen una *“labor moralizadora y de exaltación eficaz de las virtudes individuales y*

sustituido en la dirección del periódico por Manuel Fontdevila, pero Rocamora continuará colaborando en él. Escribió también diversos libros. *Heraldo de Madrid*, 16/01/1936.

²⁶⁷ *Heraldo de Madrid*, 18/03/1932.

²⁶⁸ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Los grandes aciertos...*, pp. 21-24.

ciudadanas” que constituyese *“un verdadero servicio público”*. Esto no significaba que la Constitución, a su juicio, debiese recoger positivamente *“esa protección y auxilio”* a las confesiones religiosas, sino únicamente suprimir *“la antiliberal excepción”* que constituía el párrafo segundo del artículo 26.

El párrafo tercero del artículo, donde se establecía que una ley especial regularía la total extinción del presupuesto del clero en un plazo de dos años, le parecía, en cambio, un *“acierto”*. Sin embargo, a la hora de llevar a cabo dicha extinción, se habían cometido a su juicio *“muchos errores formales y substantivos”*. En primer lugar, se había incumplido la Constitución al extinguir el presupuesto eclesiástico *“por una ley «general», la ley de Presupuestos, y por otras disposiciones de inferior categoría”*, y no por una ley especial como ordenaba el artículo 26. En consecuencia, todo lo legislado era nulo y debía restituirse al clero las consignaciones no pagadas, en tanto no se aprobase la mencionada ley especial. Otro error, a juicio de Torrubiano *“positiva y gravísimamente dañosa a los intereses de la República”* y *“de una enorme impolítica”*, había sido proceder a *“la extinción del presupuesto del clero sin haber tenido preparado el substitutivo”*, dejando al clero parroquial *“totalmente desamparado”*. Este sector del clero, según el canonista, había confiado en que la República le ayudaría a independizarse de la *“tiranía”* del episcopado, pero ésta, al suprimir sus consignaciones en la forma que lo había hecho, le había convertido en más dependiente aún de la jerarquía eclesiástica, creándose así *“enemigos poderosos en todos los pueblos de España”*. En cambio, si los gobernantes republicanos hubiesen garantizado *“la suficiencia y la independencia económica del clero parroquial”* antes de proceder a la extinción del presupuesto, como el había propuesto en la *“Memoria”* que le encargó el comité revolucionario antes de la instauración de la República, hubiese debido a ella *“su salvación”*, convirtiéndose en *“un eficaz defensor”* del régimen en virtud de su *“poderosa influencia en las almas”*.

Así pues, Torrubiano rechazó de plano que el presupuesto de culto y clero tuviese un carácter de compensación por los bienes desamortizados, como afirmaban tanto la jerarquía eclesiástica como los sacerdotes agrarios y vasconavarros y el republicano García Gallego; y al igual que los republicanos, deudores muy probablemente de los planteamientos difundidos desde hacía décadas por Torrubiano en libros y conferencias, defendió que la Iglesia tenía medios suficientes para hacer frente a su sostenimiento con una mejor administración y redistribución de los recursos en beneficio de los sectores más humildes del clero. El plazo de dos años estipulado en la Constitución para la supresión total del presupuesto eclesiástico también le pareció adecuado. Sin embargo, coincidió con las minorías agrarias en cuanto a la

inconstitucionalidad de proceder a la reducción del presupuesto sin la previa aprobación de la Ley de Extinción que exigía el artículo 26 de la Constitución. Pero la principal discrepancia de Torrubiano con la política del Gobierno en este terreno fue, como en el caso de Basilio Álvarez, que no se habilitase algún tipo de auxilio económico para el bajo clero. Advirtió del grave peligro que entrañaba para el régimen una Iglesia en rebeldía; un peligro que podría ser neutralizado si la República se erigía en protectora del bajo clero, independizándolo de la tutela económica de la jerarquía, para que se convirtiese en la punta de lanza de la evolución del catolicismo hacia la asunción de los valores democráticos y de la modernización de la propia organización eclesial. Por ello sus propuestas pasaban por la implicación del Estado en la administración y distribución de los recursos de la Iglesia entre el clero.

Que la supresión de la subvención estatal al clero sirvió para alejar a sus miembros de la República no parece ofrecer muchas dudas, pero la absoluta confianza de Torrubiano en que la independencia económica hubiese servido por sí misma para convertir a los sacerdotes en fieles aliados del régimen resulta, a mi juicio, cuestionable, al menos a corto plazo. Era necesario también que rompiesen con los prejuicios antidemocráticos y la mentalidad tradicionalista en la que habían sido educados en el seminario, y esto no era tarea fácil. A medio plazo es posible que hubiesen podido llegar a valorar lo que de positivo tenía la independencia de la Iglesia y la suya propia de la tutela del poder civil, como sucedió con una parte del clero francés, pero no tuvieron ese tiempo y, ciertamente, la República tampoco se lo puso fácil. Además, las propuestas de Torrubiano en orden a garantizar la independencia económica del bajo clero resultaban poco realistas, ya que implicaban el mantenimiento de la subvención estatal a la Iglesia, algo que ningún sector del republicanismo estaba dispuesto a aceptar, o la injerencia del Estado en la organización interna de la Iglesia a un nivel que ésta no hubiese estado dispuesta a admitir ni siquiera en una situación de confesionalidad.

5.4 A la búsqueda de un nuevo modelo de financiación eclesíastica²⁶⁹

Una vez aprobado el artículo 24 de la Constitución -26 del texto definitivo-, la financiación de la Iglesia se convirtió en una de las principales preocupaciones de la jerarquía. Tanto es así que el prepósito de los jesuitas, Ledóchowski, se quejó a Pacelli de que los prelados españoles estuviesen “*casi exclusivamente preocupados de la cuestión económica*”²⁷⁰.

A principios de noviembre de 1931 Vidal i Barraquer envió a Roma a sus más directos colaboradores, Luis Carreras y Antonio Vilaplana, quienes entregaron a la Santa Sede un informe²⁷¹ donde se proponían medios alternativos para compensar la pérdida de la subvención estatal, esbozando el nuevo modelo de financiación que proponía el arzobispo de Tarragona. Planteaba el informe que el problema más urgente al que tendrían que enfrentarse los prelados era la sustitución de las consignaciones de 10.600.000 pesetas para el culto y 1.655.000 para los seminarios, que serían suprimidas el 1 de enero de 1932. Con los ingresos de la Bula de la Cruzada no sería posible hacer frente más que a la mitad de esas cantidades. Para completar la dotación se proponía la creación de juntas parroquiales y diocesanas, integradas por sacerdotes y laicos, que se encargarían de la propaganda, la recogida de donaciones, la administración y distribución de los fondos.

La sustitución de la dotación para el personal eclesíastico, 54.700.000 pesetas, se consideraba menos urgente, puesto que entendían que se agotaría el plazo permitido por la Constitución y no sería totalmente suprimida hasta el 1 de enero de 1934. Pero se proponía ya

²⁶⁹ Aunque este apartado excede en realidad del objeto de la tesis, hemos considerado interesante dar algunos datos sobre el proceso de organización del nuevo sistema de financiación de la Iglesia por tratarse de una consecuencia directa de la supresión del presupuesto eclesíastico. Pero sin pretender realizar un análisis exhaustivo de la cuestión, merecedora de una tesis en sí misma

²⁷⁰ Carta de Ledóchowski a Pacelli, 30/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 661-662. Traducción de la autora.

²⁷¹ Tercer informe de Carreras y Vilaplana a la Secretaría de Estado, 6/11/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 83-88. El mismo texto aparece, sin referencia al autor y fechado el 4 de noviembre, en ASV, NM 919, ff. 24r-28r. El modelo de financiación propuesto por Carreras y Vilaplana en su informe había sido ya propuesto por Vidal i Barraquer a Pacelli a finales de junio de 1931, tras el triunfo electoral de las izquierdas, previendo que el presupuesto estatal para culto y clero tenía los días contados. Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 27-30/06/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 90-91.

la utilización para este fin del fondo de reserva²⁷²; las “*cantidades residuales*” de los acervos píos y fundaciones; y los ingresos de “*las capellanías y los beneficios*” vacantes. Asimismo, sugerían detraer una parte de los ingresos percibidos en concepto de aranceles por los párrocos de las grandes ciudades para nutrir un “*fondo general de personal*”. La diferencia entre los ingresos por todos estos conceptos y la cantidad necesaria para sostener a los sacerdotes debería ser aportada por los fieles.

Se trataba, en suma, de realizar una “*transformación interna de los medios económicos de las diócesis*”, basada en la creación de juntas parroquiales y diocesanas, e incluir un principio de solidaridad interdiocesana, mediante la creación de una caja metropolitana para “*subvenir de modo equitativo las necesidades de las diócesis pobres*”, y también de solidaridad interprovincial, con la creación de una caja de compensación nacional²⁷³.

La Conferencia de Metropolitanos²⁷⁴, celebrada entre el 18 y el 20 de noviembre de 1931, adoptó el modelo organizativo propuesto por Vidal i Barraquer, acordando la creación de “*Juntas parroquiales, diocesanas y provinciales*” y “*cajas diocesanas y provinciales*”. Si bien por el momento no se tomó ningún acuerdo en relación con la caja nacional. Para hacer frente a las necesidades del culto, además de hacer “*todas las economías posibles en los servicios*”, se acordó destinar los ingresos de la Bula de Cruzada, cuya tasa se elevó; una parte de los aranceles parroquiales y las cuotas cobradas a las cofradías; y lo aportado por los fieles en colectas que se realizarían con tal fin en las iglesias. Al sostenimiento de los seminarios, los prelados y el clero parroquial se dedicarían los derechos parroquiales, un porcentaje de los derechos de administración de las fundaciones piadosas de las diócesis y las aportaciones de los fieles. Para la colaboración económica de los católicos los metropolitanos instituyeron dos vías, no excluyentes sino complementarias: por un lado, la suscripción de cantidades fijas con carácter mensual, trimestral, semestral o anual; por otro, la realización en las iglesias de una

²⁷² El fondo de reserva estaba constituido por la tercera parte de la dotación que el estado pagaba por los beneficios vacantes. Es decir, por la diferencia entre la consignación estatal asignada a los párrocos y lo que la diócesis pagaba a los ecónomos que se hacían cargo de las parroquias vacantes.

²⁷³ Carta de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 21/01/1932 [por error aparece en el texto 1931], en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 369-370. Merece la pena señalar que Torrubiano Ripoll, en sus propuestas de reforma de la administración eclesiástica de los años 20, contempla también el establecimiento de un sistema de compensación interdiocesano por medio de la creación de una institución central, a la que llama “*Tesoro del Servicio Eclesiástico*”, donde debería ser enviado el superavit de las diócesis para ser distribuido entre las diócesis deficitarias. No contemplaba en cambio la creación de cajas provinciales que proponía Vidal i Barraquer. Ver TORRUBIANO RIPOLL, J. *La Iglesia rica y el clero pobre*, especialmente pp. 31-34.

²⁷⁴ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 276, 282-284.

colecta mensual para el sostenimiento del culto y el clero diocesano y dos anuales extraordinarias, una para el culto y otra para el clero.

Sin embargo, el nuevo modelo de financiación acordado por los metropolitanos no fue bien recibido por algunas diócesis y tampoco fue del agrado del nuncio Tedeschini. Las diócesis y las parroquias más ricas se rebelaron contra el principio de solidaridad interdiocesana que la nueva organización pretendía implantar, obligando a enviar el dinero sobrante de cada parroquia a la caja diocesana y el de cada diócesis a la caja metropolitana para ser distribuidos entre las parroquias y diócesis más pobres de la provincia eclesiástica. Como señaló muy gráficamente el arzobispo de Burgos, Castro Alonso, a Vidal i Barraquer, la tónica general de los prelados fue el *“¡Sálvese quien pueda! Eso los más caritativos...”*²⁷⁵. Dos ejemplos de ello fueron los obispos de Vitoria y Barcelona.

El obispo de Vitoria, Mateo Múgica, y su vicario general, Echeguren, reclamaron ante la Santa Sede su derecho a organizar el sistema de financiación de su diócesis como considerasen conveniente, en tanto Roma no dispusiese lo contrario; y se negaron a la creación de la caja provincial, alegando que *“los fieles de cada diócesis solo pueden comprometerse en estricta justicia a sostener su culto y clero”*. Múgica dejó bien claro al arzobispo de Burgos que con los fondos sobrantes de su diócesis auxiliaría *“a quien le agradara”*. También se mostraron en desacuerdo con la subida de las tasas de la Bula de Cruzada decidida por los metropolitanos y con el sistema de recaudación de fondos por medio de colectas, reputándolo de ineficaz para allegar los fondos necesarios para el sostenimiento del culto y el clero. El hecho de que la Santa Sede diese la razón al obispo de Vitoria en la cuestión de las tasas de la Bula de Cruzada, autorizándole a no elevarlas, generó problemas a los sacerdotes de las diócesis limítrofes, ya que los fieles se sintieron perjudicados²⁷⁶.

El obispo de Barcelona, Irurita²⁷⁷, por su parte, se quejó a Tedeschini de que Vidal i Barraquer hubiese decidido publicar un documento colectivo con normas para la organización del dinero del culto y el clero en toda la provincia eclesiástica tarraconense, sin tener en

²⁷⁵ Carta de Castro Alonso a Vidal i Barraquer, 22/02/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 587-588

²⁷⁶ Carta de Múgica a Pacelli, 2/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 630-631; Cartas de Echeguren a Rocha Pizarro, Comisario General de la Santa Cruzada, 12/01/1932, y a Tedeschini, 13/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 41 y 42, respectivamente.

²⁷⁷ Carta de Irurita a Tedeschini, 21/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 63.

cuenta las peculiaridades de cada diócesis y que los diferentes prelados habían dado ya sus propias normas; e instó al nuncio a que forzase un aplazamiento de la puesta en marcha de la organización “*para estudiarla mejor*”. Como en el caso de la diócesis de Vitoria, la razón fundamental de Irurita para oponerse a la organización aprobada por los metropolitanos parece ser el principio de solidaridad interdiocesana, al considerar que la diócesis de Barcelona sería la única que aportaría fondos a la caja metropolitana de su provincia eclesiástica.

El propio Tedeschini²⁷⁸ se mostró convencido de que las divergencias que habían surgido respecto al modelo de financiación aprobado por los metropolitanos tenía su origen en la gran diferencia de rentas existente entre las diferentes diócesis, ya que las que tenían mayores ingresos, como Madrid, Vitoria o Barcelona, se negaban a compartirlos con las más pobres; y esto le inducía a pensar que ocurriría lo mismo a nivel parroquial. Por ello, el sistema diseñado por Vidal i Barraquer no le convencía. Pensaba que si los fieles de las diócesis y parroquias ricas sabían que, una vez cubiertas las necesidades de su culto y clero, el sobrante de sus aportaciones iría a parar a otras, las reducirían. Además, consideraba un “*asunto muy delicado*” la creación de cajas provinciales, porque suponía una injerencia en la libertad de que gozaban los obispos para el gobierno de su diócesis y, en consecuencia, no veía factible llevarlo a cabo sin el consenso de todos los prelados. Como alternativa, sugirió una organización similar a la francesa²⁷⁹: cajas diocesanas, que se nutrirían con un tanto por ciento de los ingresos de las parroquias, y una caja nacional a la que las diócesis contribuirían también con un porcentaje fijo establecido sobre sus ingresos.

Vidal i Barraquer²⁸⁰, sin embargo, no cejó en la defensa de su modelo organizativo por provincias eclesiásticas ante la Santa Sede. Consideraba que resultaría más fácil conseguir que los fieles contribuyesen al sostenimiento de las diócesis o parroquias pobres de su región que a las de otras provincias eclesiásticas o a alimentar una caja nacional. Ésta, a su modo de ver,

²⁷⁸ Cartas de Tedeschini a Huix, obispo de Ibiza, 22/02/1932, y a Pacelli, 23/04/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 114 y 333-335, respectivamente.

²⁷⁹ En Francia sólo existían cajas diocesanas y una caja interdiocesana-nacional. El obispo respectivo y una comisión nombrada por él establecía la cuota que debía aportar cada parroquia a la caja diocesana; y esta, a su vez, aportaba el 1,1% de sus rentas a la interdiocesana para el sostenimiento de las diócesis más pobres. Carta de Maglione a Tedeschini, 4/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 151.

²⁸⁰ Cartas de Vidal i Barraquer a Raffaello Carlo Rossi, secretario de la Congregación Consistorial, 25/01/1932, a Pacelli, 10/07/1932 y 1/06/1933, y a Tedeschini, 3/06/1933 en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 126-136, 111-115, 774 y 778-781, respectivamente.

debería nutrirse con los fondos allegados por las juntas metropolitanas, una vez cubiertas las necesidades de la provincia eclesiástica respectiva. Además, su sistema tenía la ventaja de que los prelados de una misma provincia eclesiástica tenían mayor “*confianza*” entre ellos y conocían mejor las posibilidades económicas de las otras diócesis que la componían, lo que les permitía ejercer un mejor “*control*” sobre “*las respectivas necesidades*”; permitía “*dar unidad a las normas de las Diócesis de la Provincia*”; y garantizaba “*una equitativa compensación entre las mismas*”. En contra de lo afirmado por Tedeschini, Vidal i Barraquer se mostró convencido de que este modelo organizativo no estaba reñido con el respeto a “*la autonomía y libertad de las diócesis*” y de que sus resultados serían mejores que los del modelo francés, con el cual se tardaría mucho más en tener la organización funcionando a pleno rendimiento.

La oposición despertada por el modelo de organización aprobado por los metropolitanos en 1931 hizo que la Santa Sede solo adjudicara a tales normas un valor directivo. Finalmente, en julio de 1932, la Sagrada Congregación del Concilio se inclinó por el modelo defendido por Tedeschini, excluyendo la creación de cajas provinciales y recomendando la creación de una caja nacional cuyas normas de funcionamiento se dejaban a elección de los metropolitanos. Aconsejó, asimismo, que se cambiase la denominación de “*Obra Pía del Culto y del Clero*” que los metropolitanos habían dado a la organización, por la de “*Caja o Fondo del Culto y del Clero*”²⁸¹.

Aunque casi todos los obispos establecieron la caja diocesana de compensación, sólo la tarraconense llegó a establecer la caja provincial. La caja de compensación nacional tampoco tuvo una aceptación unánime entre los obispos: mientras las provincias eclesiásticas de Tarragona, Valencia, Sevilla y Granada se mostraron a favor, otras, como la de Toledo, se opusieron a ella²⁸². Pese a la existencia de oposición en algunas diócesis, en la Conferencia de Metropolitanos de noviembre de 1932²⁸³ se acordó la creación de una “*Caja Central pro Culto y Clero*” que se nutriría con los fondos procedentes de “*limosnas y donativos*”, con lo recaudado en “*una colecta anual efectuada en todas las iglesias*” y con “*las aportaciones*” de todas las diócesis, canalizadas a través de los metropolitanos, sin especificar las normas por las que dicha aportación se regiría. Por lo demás, se decidió no modificar la organización diseñada

²⁸¹ Carta de Giuseppe Bruno, secretario de la Sagrada Congregación del Concilio, a Pizzardo, secretario de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, 2/07/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 115-116.

²⁸² BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 314.

²⁸³ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 287 y 292.

el año anterior hasta *“comprobar suficientemente los resultados”* y, sumándose a la tesis de Vidal i Barraquer, se inclinaron por la unificación paulatina de las organizaciones diocesanas a través del estrechamiento de vínculos entre diócesis de la misma provincia eclesiástica. En la conferencia de octubre de 1933 los metropolitanos decidieron crear una junta central, que funcionaría de forma experimental durante un periodo de tres años y se encargaría de recoger, administrar y distribuir los fondos de la caja nacional. Se establecieron también los parámetros a valorar para determinar qué diócesis y en qué cuantía serían auxiliadas con los fondos de la caja central: la cuantía *“de la asignación distribuida por la Junta Diocesana”*, el nivel de *“pobreza de las parroquias”* y el grado de abandono de *“servicios parroquiales necesarios”*²⁸⁴.

El sistema acordado por los metropolitanos para recaudar fondos de los fieles no fue del agrado de todas las diócesis y algunos sectores del clero se mostraron remisos a colaborar en la recaudación de fondos para fines ajenos a sus propios intereses. Ya vimos que la diócesis de Vitoria consideró inadecuado el modelo de colectas y se opuso a la elevación de las tasas de la Bula de Cruzada. Pero además, en muchos casos el clero regular se abstuvo de realizar la colecta mensual que los metropolitanos habían instituido para recaudar fondos con destino al sostenimiento del clero secular y el culto, o la realizaban para sus propias necesidades y no para las de la diócesis. Como los obispos carecían de medios canónicos para obligar a los religiosos a realizar las colectas, Tedeschini²⁸⁵, temiendo que la situación acabase provocando un escándalo entre los fieles, recurrió a la Santa Sede en busca de amparo. No hemos encontrado datos sobre cual fue la respuesta de Roma ni sobre si el problema consiguió ser solucionado.

En cuanto a la respuesta de los fieles, los documentos de la jerarquía española y el nuncio ponen en evidencia que sus aportaciones no fueron suficientes para cubrir las necesidades de la Iglesia, al menos durante el primer bienio. Sin embargo, los resultados fueron muy diferentes en función de las diócesis. Mientras que en las de Madrid o Vitoria los resultados de las colectas y suscripciones fueron buenos desde un principio; otras, como las de Almería o Ibiza, alertaron al nuncio sobre su precaria situación económica y la imposibilidad de

²⁸⁴ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 312-313.

²⁸⁵ Carta de Tedeschini a Pacelli, 20/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 193.

hacer frente a la total supresión del presupuesto eclesiástico debido a que la colaboración de los católicos *“dista mucho de arrojar la cantidad que era de esperar”*. El arzobispo de Sevilla se quejaba también en febrero de 1932 de que los fieles de muchas parroquias de su provincia eclesiástica *“o no han dado una peseta o han coadyuvado con una mezquindad”*²⁸⁶.

Igualmente precaria debía ser en esas mismas fechas la situación económica de la archidiócesis de Tarragona, ya que Vidal i Barraquer publicó un documento destinado a los fieles, instándoles a colaborar en el sostenimiento de la Iglesia con mayor generosidad que hasta el momento. Les recordaba que no se trataba de una aportación voluntaria sino de una obligación y afirmaba que algunas parroquias necesitaban ayuda urgentemente. Hacía también un llamamiento a los sacerdotes y a los seglares que participaban en las juntas parroquiales para que intensificasen su propaganda entre los fieles en el mismo sentido. Llamaba asimismo la atención sobre la importancia de la *“solidaridad cristiana”* a todos los niveles: *“entre las parroquias de una misma diócesis, y entre las diócesis de una misma Provincia eclesiástica, y aun entre Provincias eclesiásticas de la misma Nación”*. El objetivo a alcanzar era *“la independencia económica de la Iglesia”* y para ello era preciso lograr unos ingresos equivalentes a la cantidad que el Estado había asignado al presupuesto eclesiástico en 1931²⁸⁷. Los fieles, sin embargo, siguieron sin responder de forma adecuada. Prueba de ello es que en un nuevo documento, fechado en noviembre de 1932, Vidal i Barraquer volvió a insistir en que las cantidades recaudadas resultaban insuficientes para hacer frente a las necesidades del culto y el clero, advirtiendo que de seguir así sería inevitable una *“disminución del culto”* y la *“miseria”* del clero²⁸⁸

Los llamamientos de los preladados a los fieles para que cumpliesen con su obligación de colaborar en el sostenimiento de la Iglesia fueron continuos desde el mismo momento en que se aprobó el artículo 24 de la Constitución y durante todo el primer bienio, lo que da idea de que su respuesta no llegó a ser satisfactoria. La causa principal, según el nuncio Tedeschini²⁸⁹,

²⁸⁶ Carta de Echeguren a Rocha Pizarro, 12/01/1932, carta de Tedeschini a Pacelli, 2/02/1932, cartas de Martínez Noval, obispo de Almería, 30/01/1932, y de Huix, obispo de Ibiza, 16/02/1932, a Tedeschini, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 41, 94, 81 y 113-116, respectivamente; carta de Ilundain a Vidal i Barraquer, 7/02/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 445.

²⁸⁷ *“Alocución a los fieles del Arzobispado de Tarragona”*, 2/02/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 426-441.

²⁸⁸ *“Circular”*, 26/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 450-452.

²⁸⁹ Carta de Tedeschini a Serafini, prefecto de la S.C. del Concilio, 10/08/1932, en ASV, NM 812, fasc. 5, ff. 49r-50v.

era que en España la Iglesia tradicionalmente había vivido del presupuesto estatal, completado con los ingresos de los aranceles diocesanos y parroquiales, por lo que los fieles no estaban acostumbrados a contribuir a su sostenimiento. El hecho de que las parroquias fuesen generalmente muy pequeñas y las poblaciones agrícolas muy pobres agravaba la situación. En consecuencia, pronosticaba que cuando se suprimiesen completamente las consignaciones al clero la situación se volvería *“muy angustiosa”*.

Conscientes de la necesidad de reducir gastos de personal, los preladados de la provincia eclesiástica tarraconense habían acordado en el mes de julio proponer en la siguiente Conferencia de Metropolitanos la *“adaptación de los Cabildos Catedrales a las presentes circunstancias económicas”* y *“facilitar a los preladados el traslado de los Párrocos”*. La propuesta de los preladados catalanes fue aceptada por los metropolitanos, quienes, en la conferencia que tuvo lugar en el mes de noviembre de 1932, acordaron solicitar a la Santa Sede facultades para trasladar a los párrocos y beneficiados, incluso *“contra su voluntad”*; para *“disponer libremente de los sacerdotes diocesanos”*; para sujetar a los sacerdotes castrenses *“a la jurisdicción del Ordinario”* y *“utilizarlos en cargos o en ministerios”*; y para *“no proveer canonjías ni beneficios”* cuya dotación no estuviese asegurada y, en caso de falta de fondos, destinar al *“personal sobrante”* de los cabildos a las parroquias *“o encomendarles otros cargos”*²⁹⁰.

La reducción a la mitad de la consignación del clero catedral desde abril de 1932 planteaba un gran problema a los obispos, ya que no contaba con muchas simpatías entre los fieles y se preveía que éstos se mostrarían poco dispuestos a colaborar en su sostenimiento. En consecuencia, antes de que entrase en vigor la reducción, algunos preladados de diócesis pobres, como la de Segorbe, habían advertido ya que no podrían mantener sus cabildos al completo y plantearon la necesidad de solicitar a la Santa Sede una dispensa de residencia, a fin de que los canónigos pudiesen desplazarse a otras localidades donde les fuese factible conseguir ingresos suficientes. Se trataba de sancionar algo que de hecho estaba ya ocurriendo en algunas diócesis, como la de Calahorra, donde muchos canónigos habían dejado de cumplir sus funciones y abandonado *“la residencia y aun la diócesis en busca de medios de vida”*. El nuncio Tedeschini coincidía en que las circunstancias económicas obligarían a una reducción del número de canonjías e incluso a la supresión de algún cabildo. Sin embargo, no veía la

²⁹⁰ Conferencia Episcopal de la Provincia Eclesiástica Tarraconense, 18/07/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 124; CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 288 y 292.

manera de hacerlo “*sin suscitar protestas*”, más que como consecuencia de defunciones o renuncias voluntarias de quienes encontrasen una ocupación mejor remunerada²⁹¹.

Finalmente, en enero de 1933, la Santa Sede concedió a los metropolitanos las facultades que habían solicitado, aunque con algunas matizaciones: el traslado de los párrocos en contra de su voluntad se autorizaba únicamente “*en los casos de verdadera y urgente necesidad*”; y la dispensa de “*residencia a los poseedores de beneficios y capellanías residenciales*” sólo cuando pudiesen acreditar que habían encontrado otro medio de subsistencia, para evitar que se desplazasen en masa a Madrid o a las capitales de provincia²⁹².

Asimismo, los prelados intentaron aumentar sus ingresos sancionando a “*párrocos y feligresías*” que hubiesen dado muestras de desidia o negligencia en la recaudación de fondos; incitando a los titulares de las parroquias ricas a ceder una parte de sus ingresos para el sostenimiento de los sacerdotes más necesitados; aumentando los aranceles de los actos religiosos considerados “*de lujo*”; estableciendo tasas sobre fundaciones, rentas de fincas rústicas, documentos y expedientes, etc. Además de intentar reducir aún más los gastos. En la Conferencia de Metropolitanos de noviembre de 1932 acordaron intensificar la “*propaganda oral y escrita*” para concienciar a los fieles de su obligación de colaborar en el sostenimiento de la Iglesia, por medio de documentos o circulares de los prelados, folletos y visitas personales de los párrocos a los feligreses²⁹³.

La puesta en práctica del nuevo sistema de financiación eclesiástica generó problemas dentro de la propia Iglesia, derivados de la heterogeneidad de normas impartidas por los prelados en orden a la colaboración económica de los católicos o la insolidaridad de algunas diócesis; y también por la falta de colaboración de algunas comunidades religiosas, que no

²⁹¹ Cartas de Romualdo Amigo, secretario de Cámara y Gobierno de la diócesis de Segorbe, 6/03/1932, e Ilundain, arzobispo de Sevilla, 16/03/1932, a Vidal i Barraquer; y carta de Vidal i Barraquer a Luis Amigo, obispo de Segorbe, 30/03/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 633, 640 y 633, respectivamente; carta de Fidel García, obispo de Calahorra, a Tedeschini, 23/03/1933, en ASV, NM 867, f. 131rv; y cartas de Tedeschini a Serafini, prefecto de la S.C. del Concilio, 10/08/1932 y sin fecha, ASV, NM 812, fasc. 5, ff. 49r-50v y ASV, NM 903, f. 639rv, respectivamente.

²⁹² Carta de Tedeschini a Pacelli, 12/06/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 427; carta de Serafini a Tedeschini, 28/01/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 30-31; y circular del nuncio a los obispos, 18/03/1933, ASV, NM 812, fasc. 5, ff. 64r-66r.

²⁹³ Actas de las conferencias de metropolitanos de noviembre de 1932 y octubre de 1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 287-288 y 316, respectivamente; y Conferencia Episcopal de la Provincia Eclesiástica Tarraconense, 18/07/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 132-135.

realizaban las colectas pro culto y clero ordenadas por los prelados, lo que obligó a los metropolitanos a recabar la ayuda de la Sagrada Congregación de los Religiosos para lograr que se plegasen a las normas dadas por los metropolitanos²⁹⁴.

En abril de 1933, dado que la situación económica de la Iglesia seguía siendo “*angustiosa*”, la Santa Sede decidió realizar una encuesta a fin de conocer exactamente “*la verdadera situación económica*” de cada una de las diócesis y las iniciativas que se habían puesto en marcha para hacer frente a las necesidades de culto y clero, así como sus resultados. Con el objetivo de establecer la situación económica de la diócesis se preguntaba a los prelados si seguían funcionando todas las parroquias, situación económica del seminario, si se habían conservado los cabildos y con cuantos miembros, y si se sostenía “*con cierto decoro el culto y clero diocesano*”. En cuanto a los medios de financiación, se les pedían datos sobre la existencia o no de colectas y suscripciones públicas en la diócesis, normas para su regulación, cooperación del clero secular y regular en su realización, reglas que se seguían para la administración y distribución de los fondos, y cantidades asignadas a las iglesias y los sacerdotes; en caso de no realizarse colectas y suscripciones, qué otros medios se habían adoptado para conseguir recursos; si los medios utilizados habían dado el resultado deseado; número de fieles que contribuían al sostenimiento de la Iglesia, en qué proporción, si consideraban que su contribución podría incrementarse y cómo. Por último, se les preguntaba por las “*normas y organización*” que a su entender deberían implantarse “*para que las diócesis de mayores recursos económicos ayuden a las más pobres, y en qué medida*”²⁹⁵. No hemos encontrado las respuestas de los prelados a esta encuesta, a excepción de la de Vidal i Barraquer y el arzobispo de Valladolid, por lo que no podemos establecer con nitidez la situación económica real de las diferentes diócesis. Quizás no llegaron a enviarlas, puesto que en los temas a tratar en la Conferencia de Metropolitanos de 1935 se plantea de nuevo la conveniencia de que aquellos enviasen los datos de la situación económica de las diócesis de su provincia eclesiástica a fin de distribuir los fondos de forma equitativa²⁹⁶.

²⁹⁴ Carta de Tedeschini a Alessio Enrico Lépicier, prefecto de la Sagrada Congregación de Religiosos, 29/01/1934, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, p. 117 nota 150.

²⁹⁵ Circular de Tedeschini a los obispos, 2/04/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 713-714.

²⁹⁶ ASV, NM 867, f. 322r.

Ese mismo documento permite constatar también que a la altura de 1935 la Iglesia no había logrado compensar la reducción de la subvención estatal con ingresos propios, ya que de nuevo se plantean como temas a tratar la necesidad de arbitrar nuevos medios para recabar recursos; y que la implicación de los fieles seguía siendo insuficiente, puesto que los metropolitanos seguían buscando una *“manera eficaz de convencer a los católicos de la obligación de contribuir al sostenimiento del Culto y Clero”*. Otra prueba de que el sistema de financiación de la Iglesia seguía siendo ineficaz es la renovación por parte de la Santa Sede de las facultades concedidas a los preladados para trasladar a los párrocos a otras parroquias, dispensar de la residencia a beneficiados y capellanes, dispensar del coro a parte de los canónigos y reducir el servicio coral de las catedrales²⁹⁷.

Realmente, el tiempo en que estuvo en funcionamiento el nuevo sistema de autofinanciación de la Iglesia católica española fue demasiado breve como para poder valorar si hubiese sido capaz de alcanzar su objetivo. Hay que tener en cuenta que la Iglesia católica francesa tardó cinco años en conseguir que su modelo de financiación funcionase a pleno rendimiento. La concienciación de los fieles y la reorganización de los recursos y el personal requería tiempo. Pero el hecho de que la colaboración de los fieles tendiese a reducirse en lugar de aumentar con el paso del tiempo no induce al optimismo. Tampoco llegó a plantearse una verdadera reforma en profundidad de la estructura eclesiástica para reducirla a lo estrictamente necesario, a fin de reducir gastos. En ningún momento se contempló suprimir diócesis ni parroquias; y en el caso de los cabildos a lo más que se llegó fue a facilitar las renunciaciones o los traslados, si bien a medio plazo estas tímidas reformas habrían podido derivar en una reducción de los efectivos del clero colegial. Por otro lado, la eficacia del sistema de financiación se vio lastrada por los personalismos y la resistencia de los preladados a renunciar a algunas de sus competencias para facilitar la organización de un modelo que trascendiese el ámbito diocesano y tuviese la solidaridad como principio rector.

Carballo y Magariños²⁹⁸ consideran que, con un sistema de financiación basado en la sustitución de la subvención estatal por la colaboración de los fieles que fue decreciendo con el paso de los años, la Iglesia española estaba abocada *“inevitablemente”* a *“vivir del culto, contribuyendo todavía más a su inflación y haciendo girar la actividad pastoral de la parroquia en torno a criterios económicos”*, o a dejar a sus sacerdotes en la miseria. Nunca sabremos si

²⁹⁷ ASV, NM 812, ff. 89-90 y 95-96

²⁹⁸ CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, p. 178.

tales previsiones se hubiesen cumplido, ya que la sublevación militar de julio de 1936 puso punto final a la experiencia de autofinanciación de la Iglesia católica y determinó el retorno al sistema de financiación estatal.

En cuanto a la influencia de la supresión del presupuesto eclesiástico en las vocaciones sacerdotales, la correspondencia privada de los obispos pone en evidencia su temor a que las dificultades económicas provocasen una disminución “*alarmante*” de aquellas²⁹⁹, por más que algunos medios católicos hubiesen asegurado que tal cosa no sucedería³⁰⁰. Sin embargo, la Encuesta Diocesana realizada por la Acción Católica en la primavera de 1936 demuestra que la disminución del número de seminaristas no fue tan acusada como algunos prelados pronosticaban y se limitó en general a los dos primeros años del régimen republicano, asistiéndose a una recuperación del número de vocaciones en el segundo bienio. Hubo también diócesis donde no se produjo ningún cambio en cuanto al número de seminaristas (Málaga, Orense y Zamora) o incluso aumentaron las vocaciones de manera continuada (Barcelona, Lérida, Calahorra y Orihuela) durante todo el periodo republicano. Sólo siete diócesis afirmaron haber percibido un descenso importante en el número de vocaciones (Vich, Gerona, Burgo de Osma, Ávila, Burgos, Santander y Valencia); pero sólo una, Urgell, refería carecer de sacerdotes suficientes para cubrir las necesidades de la diócesis. Diez diócesis afirmaron que se estaba produciendo una recuperación del número de vocaciones tras la disminución inicial (Solsona, Tarragona, Ciudad Real, Mondoñedo, Palencia, Salamanca, Santander, Toledo, Tuy y Urgell). Además, las respuestas de algunas diócesis ponen de manifiesto que más que una disminución de las vocaciones, en algunos lugares lo que se produjo fue un trasvase del clero secular al regular³⁰¹.

²⁹⁹ Carta de Zacarías Martínez, obispo de Santiago, a Vidal i Barraquer, 7/12/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 248.

³⁰⁰ Véase artículo del canónigo Riaño en *El Castellano*, Burgos, 20/10/1931.

³⁰¹ *Encuesta Diocesana. Contestación de las Diócesis*, abril 1936, en Archivo de la Acción Católica Española, Junta Central de la Acción Católica 1935-39. Una valoración de conjunto de los datos aportados por dicha encuesta, con la que coincido, en MONTERO, F. “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*, Volumen 1, A. H. P. Guadalajara, Guadalajara, pp. 189-204. También en la misma obra el capítulo de MORENO SECO, M. “República y actitudes religiosas: la encuesta de religiosidad de 1936”, pp. 433-445.

La llegada de los radicales al poder evitó que la supresión total de las consignaciones a favor del clero, prevista para el 1 de enero de 1934, llegase a hacerse realidad e hizo posible el reconocimiento de los derechos adquiridos del clero, mediante la aprobación de la Ley de Haberes del Clero, aprobada el 4 de abril de 1934. Su tramitación fue difícil. Los republicanos de izquierdas y los socialistas se opusieron radicalmente a ella, recurriendo a la obstrucción; la CEDA sólo la apoyó a regañadientes por considerarla demasiado limitada; y una parte del Partido Radical tampoco la vio con buenos ojos, llegando a declararse en rebeldía cuando se recurrió a la “guillotina” para su aprobación. La ley arbitraba un crédito anual de 16 millones y medio de pesetas para la concesión de un “*haber pasivo individual y vitalicio*” de dos tercios del salario percibido en los presupuestos de 1931 a todos los sacerdotes que estuviesen “*en posesión legal de su cargo el 11 de diciembre de 1931*”. Sólo quedaban excluidos de este beneficio los sacerdotes con una dotación superior a las 7.000 pesetas. En caso de que la cantidad consignada en la ley no fuese suficiente para pagar la pensión asignada a todos los que tenían derecho a ella, se pagaría “*el tanto por ciento posible*”, tomando como base para el cálculo los tres cuartos del salario cuando era mayor de 2.000 pesetas, y la totalidad cuando era inferior; los haberes de las vacantes por fallecimiento pasarían a mejorar las pensiones de los restantes beneficiarios, dando preferencia a los de pensión más baja y mayor edad; la pensión era personal y sería cobrada directamente por el beneficiario en las delegaciones de Hacienda. Mediante una orden, en febrero de 1935 se ampliaron los beneficios de la ley a quienes ejercían funciones parroquiales como regentes³⁰².

Republicanos de izquierdas y socialistas denunciaron la inconstitucionalidad de la ley por conculcar lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución. Algunos autores, como Castells o

³⁰² *Gazeta de Madrid* nº 100, 10/04/1934; GIL ROBLES, J. M. *No fue posible la paz*, Ariel, Madrid, 1978, pp. 118-119; TOWNSON, N. “¿Vendidos al clericalismo?...”, pp. 79-81; RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. *Los grupos de presión...*, pp. 215, 257-258; GONZÁLEZ MUÑIZ, M. A. *Problemas de la Segunda República*, pp. 254-255; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 301-308; PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 258-260; CERVERA SEBASTIÁ, M. I. “Legislación sobre el presupuesto del culto y clero...”, pp. 51 y 65.

González Muñiz, se muestran convencidos de que estaban en lo cierto; mientras que otros, como Álvarez Tardío, no encuentran incompatibilidad entre ambos textos³⁰³.

Por lo que respecta a Iglesia, la Ley de Haberes del clero representó un balón de oxígeno para la maltrecha economía eclesiástica, pero no satisfizo a la jerarquía eclesiástica que, ateniéndose a las declaraciones de Lerroux, esperaba más. Además, introdujo un elemento nuevo y potencialmente peligroso para una organización tan fuertemente jerarquizada como la Iglesia. Hasta entonces las consignaciones para el clero estaban asignadas en función del cargo y se pagaban al prelado, que era quien las distribuía entre los sacerdotes. Ahora, por primera vez, la asignación estatal era concedida a título personal al sacerdote, quien la cobraría directamente en la delegación de Hacienda, independizándolo económicamente de la jerarquía. Esta medida, en la línea de lo sugerido por Torrubiano Ripoll, causó profunda alarma en la jerarquía eclesiástica por los efectos negativos que podía tener sobre la capacidad disciplinaria de los obispos³⁰⁴. El obispo de Pamplona, en un informe realizado a petición del nuncio, planteaba también que la ley afectaría negativamente a la organización del nuevo sistema de financiación a nivel parroquial. Otro problema añadido era que había sacerdotes que ya no ocupaban el cargo que les había dado derecho a recibir la pensión, pero, al ser personal, seguirían cobrándola aunque su nueva ocupación tuviese también retribución; mientras que quienes les habían sustituido, al haber sido nombrado después de la aprobación de la Constitución, carecería de consignación estatal. Esto podía generar enormes desequilibrios económicos entre el clero y provocar una situación potencialmente explosiva, dadas las dificultades económicas que atravesaba la Iglesia, si no primaba la solidaridad. Pero la jerarquía contaba con pocos medios para imponerla y lo único que podía hacer era instar a los sacerdotes beneficiados por la ley a que, *“en conciencia y por caridad”*, cediesen la parte sobrante de sus ingresos en beneficio de quienes les sucedieron en el cargo o para engrosar el *“fondo común de Culto y Clero”*³⁰⁵.

³⁰³ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, p. 454; GONZÁLEZ MUÑIZ, M. A. *Problemas de la Segunda República*, Júcar, Madrid, 1974, pp. 254-255; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 301.

³⁰⁴ Sobre la tramitación de la Ley de Haberes y los problemas que la jerarquía y el nuncio preveían de su aplicación, véase: carta de Fidel García Martínez, obispo de Calahorra, a Tedeschini, 29/12/1933, y cartas de Tedeschini a Pacelli, 1 y 31/01/1934, 30/03/1934, 8/04/1934, 27/06/1934, 5/07/1934 y 19/08/1934, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I1]...*, pp. 467-470, 475-478, 506-508, 597 nota 151, 597-598, 729-730, 745 y 811, respectivamente.

³⁰⁵ Carta de Tomás Muñiz Pablos a Tedeschini, 25/05/1934, ASV, NM 904, ff. 416r-417r.

Según González Gullón³⁰⁶, debido a la limitada cantidad asignada para el pago de los haberes, sólo el clero parroquial llegó a cobrar realmente el total de la pensión que le correspondía. No tenemos constancia de cómo afectó la ley a las relaciones entre el clero y la jerarquía eclesiástica y dentro del propio clero en los poco más de dos años que estuvo en vigor. Pero aunque de forma muy parcial, ya que sólo afectaba a una parte del clero, y seguramente sin que los gobernantes del segundo bienio lo buscasen conscientemente, la ley hizo realidad una premisa que el canonista Jaime Torrubiano había considerado siempre indispensable para inducir una transformación de la Iglesia en sentido democrático: la independencia económica del clero respecto de la jerarquía eclesiástica.

Tras la llegada al poder del Frente Popular en febrero de 1936 la ley no fue derogada y como los presupuestos de 1935 fueron prorrogados durante el primer semestre de 1936, siguió apareciendo en ellos la partida destinada a pagar los haberes del clero³⁰⁷.

El triunfo de la sublevación militar del 18 de julio de 1936 representó el fin de la experiencia de autofinanciación de la Iglesia católica española. El Estado franquista volvió a hacerse cargo del sostenimiento económico de la Iglesia católica³⁰⁸, sancionado por el Concordato de 1953.

Tras la restauración de la democracia la financiación estatal a la Iglesia se mantiene. El Concordato de 1953 fue sustituido por el Acuerdo sobre Asuntos Económicos, firmado el 3 de enero de 1979 entre el Estado español y la Santa Sede, por el que el primero se comprometió a asignar a la Iglesia el 0,5239% del rendimiento del Impuesto sobre la Renta o el Patrimonio, y la segunda a progresar hacia la autofinanciación. Sin embargo, a pesar de los años transcurridos, la Iglesia española, según Pascual Rodríguez³⁰⁹, sólo ha puesto en marcha de forma “parcial en algunas zonas y diócesis” fórmulas “de autofinanciación” basadas en

³⁰⁶ GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. *El clero en Madrid durante la Segunda República*, p. 375.

³⁰⁷ CERVERA SEBASTIÁ, M. I. “Legislación sobre el presupuesto del culto y clero...”, pp. 69-71.

³⁰⁸ La ley que restablecía el presupuesto de culto y clero no fue promulgada hasta noviembre de 1939. Pero en noviembre de 1936 Franco había declarado ya que el nuevo Estado se haría cargo de la financiación de la Iglesia y desde el comienzo de la sublevación militar se habilitaron por diversas vías los recursos económicos necesarios para ello. B.O.E. nº 319, 15/11/1939; *Guía de la Iglesia...*, pp. 1130 y 1217.

³⁰⁹ PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 2, 10 y 147.

“suscripciones o cuotas donadas por los fieles”; es decir, similar al ensayado con escaso éxito durante el periodo republicano. La realidad es, según Souto Paz³¹⁰, que en lugar de disminuir, la cantidad aportada por el Estado para subvencionar a la Iglesia *“tiende a crecer en los Presupuestos Generales del Estado”*.

³¹⁰ SOUTO PAZ, J. A. “La laicidad en la Constitución de 1978”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, M. (ed.) *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, p. 227.

X. LA OFENSIVA CONTRA LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS: EL DEBATE PREVIO Y CONSTITUCIONAL

1-Antecedentes: Europa y España

Las órdenes religiosas habían gozado de considerable prestigio y privilegios en los diferentes países europeos durante la Edad Media. Pero Lutero impugnó los votos monásticos como contrarios al Evangelio y en los países donde triunfó la Reforma protestante comenzaron a tomarse medidas contra ellas a partir de mediados del siglo XVI. Lo mismo ocurrió en la Inglaterra anglicana, aunque por motivos diferentes¹.

En la Europa católica el proceso será más mucho más tardío. En el siglo XVIII las órdenes monásticas entraron en crisis, tanto por factores externos como internos. Entre los primeros estarían las críticas de los filósofos ilustrados y los enciclopedistas contra los votos perpetuos, la degradación del clero regular y el incumplimiento de sus deberes; así como las procedentes de las doctrinas económicas emergentes sobre la inutilidad de la vida claustral y el acaparamiento de una parte importante de la riqueza nacional. Estas críticas, que calaron en

¹ ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa*. Volumen III. *Desde la «Devotio moderna» hasta el Concilio Vaticano II*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1990, pp. 286-287 y 289. En Alemania, aunque no se produjo una ofensiva general contra ellas en los momentos iniciales de la Reforma, ésta favoreció la excomunión de un gran número de religiosos y religiosas; y el futuro de las órdenes religiosas estará ligado a la religión ostentada por el príncipe respectivo. Así, mientras que en el norte la mayoría de los monasterios fueron abolidos, en el sur la vida monástica se vio poco afectada. En Escandinavia - Noruega, Suecia y Dinamarca- se produjo un lento proceso de confiscación de propiedades de las órdenes religiosas que duró décadas; y en los Países Bajos un desplazamiento de religiosos desde los distritos protestantes a los católicos, pero muchos monasterios vieron desvanecerse sus riquezas y su independencia como consecuencia del asentamiento de muchos obispados católicos en sus dependencias. El resultado fue que de los 1500 monasterios existentes en Europa con anterioridad a la Reforma protestante, a finales del siglo XVI, cuando ésta se hallaba ya asentada, sobrevivían unos 700, menos de la mitad. El caso inglés, aunque coincidente en el tiempo con el de la Europa protestante, tiene connotaciones específicas. Antes del cisma anglicano, las órdenes religiosas gozaban en Inglaterra de un considerable prestigio entre el pueblo y la jerarquía eclesiástica, así como de “*bastante buena salud espiritual*”, y disfrutaban de una más que saneada economía. La primera medida tomada contra ellas, con autorización de la Santa Sede, fue la supresión a principios del siglo XVI de los monasterios más pequeños, alegando el escaso número de monjes que en ellos habitaban y su deterioro moral. Tras el cisma, el Parlamento ordenó en 1536 la clausura de los monasterios con rentas más bajas; y en 1539 la confiscación de los bienes de todos los monasterios.

las masas populares y en la propia jerarquía eclesiástica, no eran injustificadas, ya que los órdenes monásticos habían acumulado grandes latifundios durante la Edad Media y los órdenes masculinos se habían relajado en el cumplimiento de sus deberes religiosos, aunque no se podía decir lo mismo de las femeninas que, en general, mantuvieron la observancia. Entre los factores internos responsables de esta decadencia estaría la falta de atractivo que los órdenes tradicionales ejercían sobre las nuevas generaciones, lo que conllevó una drástica reducción de las vocaciones con el consiguiente envejecimiento de sus efectivos y cierre de casas. Aunque en este periodo se asiste ya al surgimiento de algunas nuevas congregaciones de vida activa, no serán suficientes para compensar el declive generalizado del sistema monástico².

Los embates revolucionarios de finales del XVIII y principios del XIX fueron acompañados de medidas limitadoras de la vida monástica y de exclaustros en diferentes países europeos que provocaron la quiebra del sistema monástico tradicional, ya en crisis. De esta quiebra nacerá una estructura más moderna y mejor preparada para dar respuesta a las necesidades del apostolado en la nueva sociedad liberal. En ella las antiguas y poderosas órdenes monásticas contemplativas desempeñarán un papel marginal, trasladándose el protagonismo a nuevas congregaciones de vida activa, mayoritariamente femeninas y dedicadas fundamentalmente a la enseñanza y la beneficencia, que se convertirán en las principales responsables de la recuperación de la influencia social de la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XIX³.

En Francia los primeros intentos de limitar el acaparamiento de bienes y reformar los órdenes religiosos tuvieron lugar en último tercio del siglo XVIII. En 1789 los revolucionarios franceses nacionalizaron los bienes raíces de órdenes y congregaciones, suspendieron la emisión de votos y prohibieron la admisión de novicios, lo que provocó el cierre de numerosos

² ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, pp. 467-469; AUBERT, R. "La Iglesia católica desde la crisis de 1848 hasta la Primera Guerra Mundial", en ROGIER, L. J., AUBERT, R. y KNOWES, M. D. (dirs.) *Nueva historia de la Iglesia. Volumen V. La Iglesia en el mundo moderno (1848 a Juan Pablo II), del anatema al diálogo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, p. 118; CABANEL, P. "Les congregations religieuses", en PELLISTRANDI, B. *L'histoire religieuse en France et en Espagne: colloque international (Casa de Velazquez, 2-5 avril 2001)*, Casa de Velazquez, Madrid, 2004, pp. 253-254.

³ AUBERT, R. "La Iglesia católica desde la crisis de 1848...", pp. 115 y 117; AUBERT, R. "El medio siglo que preparó el Vaticano II", en ROGIER, L. J., AUBERT, R. y KNOWES, M. D. (dirs.) *Nueva historia de la Iglesia. Volumen V. La Iglesia en el mundo moderno (1848 a Juan Pablo II), del anatema al diálogo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, p. 518; CABANEL, P. "Les congregations religieuses", pp. 253-255

conventos. Al año siguiente se suprimió el reconocimiento civil de los votos solemnes y, en consecuencia, también el de los institutos que los imponían; medida que fue ratificada por las constituciones de 1791 y 1795. Se abolieron asimismo las órdenes y congregaciones que no desempeñaban un trabajo “útil”, autorizándose únicamente la existencia de las dedicadas a la enseñanza y la beneficencia. Pero en 1792, como respuesta a la cobertura dada por los religiosos a los sacerdotes que se habían negado a jurar la Constitución Civil del Clero, se decretó también la supresión de las congregaciones dedicadas a la enseñanza y la beneficencia, la clausura de sus casas y la nacionalización y venta de sus inmuebles. El Concordato de 1801 obvió toda mención a las órdenes y congregaciones religiosas, pero algunas fueron toleradas en la práctica. Tras la caída de Napoleón, gozaron de la protección de los gobiernos de la Restauración borbónica (1814-1848), que favorecieron principalmente a las nuevas congregaciones dedicadas a la beneficencia y la enseñanza, dando lugar a un proceso de recuperación del clero regular que durará hasta el inicio del siglo XX. La instauración de la III República y la llegada al poder de la izquierda marcó un nuevo cambio de rumbo. En 1901 la Ley de Asociaciones puso bajo control estatal todas las órdenes y congregaciones religiosas, y disolvió algunas no autorizadas; y en 1903 se decretó la disolución de todas ellas, partiendo al exilio los religiosos y religiosas que no se avinieron a secularizarse, unos 18.000, de los que unos 3.000 se instalaron en España. El estallido de la Primera Guerra Mundial marcó el inicio de un nuevo periodo de apaciguamiento de la ofensiva contra las congregaciones religiosas, que regresarán, de forma discreta pero no clandestina, para colaborar en la defensa de la República⁴.

En Portugal los decretos de 1833 y 1834 extinguieron las órdenes religiosas masculinas y prohibieron la admisión de novicias a las órdenes femeninas. La situación se mantuvo hasta 1850, aunque el Concordato de 1848 estipulaba que el Estado portugués no obstaculizaría las profesiones religiosas. En la segunda mitad del siglo XIX se fueron reintroduciendo en el país congregaciones religiosas con autorización de los diferentes gobiernos, pese a que los decretos arriba mencionados no fueron derogados. El decreto Hintze Ribeiro de 1901 permitió la legalización de las dedicadas a la beneficencia y la enseñanza y el asentamiento de las órdenes y congregaciones que obtuviesen autorización gubernamental, subordinadas a la autoridad eclesiástica secular y a las leyes del país. Tras la instauración de la Primera República, en

⁴ CABANEL, P. “Les congrégations religieuses”, pp. 254-259; ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, pp. 470-471, 496-497 y 518-530; BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*, pp. 75-76, 78 y 135; CABANEL, P. “Les congrégations religieuses”, pp. 255-258; CÓRDOBA ZOILO, J. *Problemas de la República francesa*, www.artehistoria.jcyl.es/v2/contextos/2721/.htm; www.laguia2000.com/francia/elconcordato-de-1801.

octubre de 1910 se extinguieron de nuevo los conventos, prohibiendo a los religiosos vivir en comunidad, y se nacionalizaron los bienes de las órdenes religiosas. Al igual que en Francia, la Primera Guerra Mundial dará paso a un periodo de mayor tolerancia, marcando el inicio del regreso de los religiosos al país⁵.

Al igual que en otros países católicos, en España las órdenes monásticas entraron en crisis a finales del siglo XVIII, tanto por cuestiones internas como por su incapacidad de adaptarse a las nuevas circunstancias económicas y sociales; y se convirtieron en objeto de las críticas de las nuevas ideologías emergentes. En el fondo de estas críticas, en opinión de Castells, latía el deseo de los gobernantes ilustrados de monopolizar dos campos controlados tradicionalmente por las órdenes religiosas: la beneficencia y la educación; si bien los ilustrados se limitaron a propugnar una limitación de su derecho a adquirir bienes, pero negociando tales medidas con la Santa Sede⁶.

Entre 1808 y 1876, la existencia de las órdenes religiosas estará ligada a los avatares políticos. Se alternaron periodos de protección y cierta recuperación con el absolutismo en el poder, con otros de mera tolerancia cuando gobernaban los liberales moderados y con periodos de restricciones e incluso de disolución cuando el poder era detentado por liberales progresistas, demócratas o republicanos.

Las primeras medidas contra las órdenes religiosas fueron dictadas por José Bonaparte, cuya legislación marcó el camino a los legisladores liberales posteriores. En 1808 dictó un decreto destinado a reducir los efectivos del clero regular por medio de medidas represivas de la profesión y estímulos a la secularización, que fueron acompañadas por la desamortización de los bienes de las casas suprimidas; disposiciones que serán reproducidas por las Cortes de Cádiz y durante el Trienio Liberal (1820-1823). Asimismo, en 1809 Bonaparte decretó la

⁵ VILLARES, A. "As Ordens religiosas em Portugal nos principios do séc. XX", en ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6363.pdf, pp. 195-223; TEIXEIRA GASPARGAS, A. "A lei da Separação do Estado das Igrejas e suas implicações no concelho de Oeiras", Comunicación presentada en IX Encontro de Historia Local de Oeiras, 15/10/2010, en docplayes.com.br/7003448.htm, p. 2.

⁶ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 22, 24-26, 34-37 y 47; BERNAL, A. M. y LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L. "Las rentas de la Iglesia española...", pp. 36-37. Véase también MARTÍNEZ RUIZ, E. (Dir.) *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*, Actas, San Sebastián de los Reyes (Madrid), 2004. Especialmente el capítulo VII: "La economía de las Órdenes Religiosas en la Edad Moderna", pp. 289-355; y dentro del capítulo XI el apartado "Efectivos humanos y medios económicos de las órdenes religiosas", pp. 653-658.

primera disolución de órdenes y congregaciones religiosas de la historia de nuestro país, que también llevó aparejada la desamortización de sus bienes. Siguiendo su ejemplo, los gobernantes del Trienio llevaron a cabo una disolución parcial, que afectó a las órdenes monacales, militares y a los hospitalarios, cuyos bienes pasaron al Estado; los progresistas extinguieron en 1837 todas las órdenes religiosas, a excepción de las dedicadas a la enseñanza y la beneficencia, con la consiguiente desamortización; y los gobernantes del Sexenio Democrático restauraron en 1868 la legislación exclaustradora de 1837, poniendo fin a la política de tolerancia y a la leve recuperación del clero regular que caracterizó el periodo de gobierno moderado que se había inaugurado en 1845⁷.

Como consecuencia de la legislación restrictiva y/o exclaustradora y desamortizadora dictada por los diferentes gobiernos liberales de la primera mitad del siglo XIX, las órdenes religiosas perdieron el 83% de sus bienes y sufrieron una drástica reducción de efectivos, sobre todo por lo que se refiere a los regulares masculinos. Las órdenes femeninas recibieron un trato más benevolente en la legislación, por lo que la disminución de sus miembros fue menor. De los 53.098 religiosos varones existentes en 1797, sólo quedaban 719 en 1859, lo que supone una reducción de más del 98%; y de las 37 órdenes masculinas censadas en 1833, sólo habían sobrevivido 9 en vísperas del Sexenio Democrático. En cuanto a las religiosas, entre 1797 y 1859 se habían reducido de 24.471 a 12.990, lo que supone una disminución de efectivos del 47%, muy por debajo de la sufrida por los varones⁸.

En 1851 los liberales moderados firmaron un Concordato con la Santa Sede por el cual se reconocía la existencia de tres órdenes masculinas exclusivamente: la de San Vicente Paúl, San Felipe Neri y una tercera a elección del episcopado. Sin embargo, en el caso de las femeninas autorizaba todas aquellas que se dedicasen a la enseñanza y la beneficencia⁹. La ambigüedad del Concordato de 1851 en lo que respecta a las órdenes masculinas dará lugar a interpretaciones diversas sobre el alcance de la limitación, convirtiéndose en el centro de una

⁷ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 54-57, 65-66, 69-70, 83, 88-89, 97-98, 103-105, 111-114, 116-117, 123-138, 147, 178-184, 219, 222 y 226-228; TOMÁS Y VALIENTE, F. *El marco político de la desamortización en España*, Ariel, Barcelona, 1971, pp. 52-54; REVUELTA GONZÁLEZ, M. "Las congregaciones religiosas en la España contemporánea. Etapas históricas, actividades y notas bibliográficas", en PELLISTRANDI, B. (coord.) *L'histoire religieuse en France et en Espagne: colloque international (Casa de Velázquez, 2-5 avril 2001)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2004, pp. 275-277. Sobre este periodo véase también ALONSO GARCÍA, G. *La nación en capilla: ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874*, Comares, Granada, 2014.

⁸ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 22 y 219.

⁹ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 178-185.

polémica que enfrentará a los diversos sectores del liberalismo en las últimas décadas del siglo XIX.

La Restauración borbónica en 1875 marcará el inicio de un largo periodo de recuperación, cuyo aspecto más sobresaliente será la rápida expansión de las congregaciones religiosas de vida activa. Éstas, junto a las nuevas asociaciones laicas, se convirtieron en la vanguardia del proceso de recristianización de la sociedad emprendido por la Iglesia católica española para frenar los avances de la secularización. Tres son los factores que coadyuvaron al florecimiento del movimiento congregacionista en el último cuarto del siglo XIX. Por un lado, los diferentes gobiernos, tanto liberales como conservadores, amparándose en los principios de libertad religiosa y de asociación sancionadas por la Constitución de 1876, así como en la ambigüedad del Concordato de 1851, desarrollaron una política de suma tolerancia respecto a los regulares, autorizando el establecimiento de todas aquellas órdenes y congregaciones que lo solicitaron. Pero la rápida expansión de las congregaciones religiosas no habría sido posible sin el apoyo económico de la alta burguesía católica, la cual, alarmada ante la posibilidad de una revolución social, vio en la Iglesia el mejor medio para garantizar el mantenimiento del orden social y, en consecuencia, se convirtió en la principal financiadora de las actividades de los regulares. Por último, el aumento del número de vocaciones y la llegada de comunidades extranjeras, fundamentalmente francesas, fueron también elementos fundamentales a la hora de explicar el rápido crecimiento de las congregaciones en este periodo¹⁰.

El proceso de expansión de los institutos religiosos no representó una mera restauración de las órdenes existentes a principios del siglo XIX, sino que se desarrolló fundamentalmente sobre nuevas instituciones y con una concepción distinta del apostolado. Las antiguas órdenes religiosas, casi extinguidas por la legislación exclaustradora y la desamortización, aunque en general lograron rehacerse, se encontraron con mayores dificultades para reconstruir sus estructuras y se vieron desbancadas por las nuevas congregaciones en cuanto a la capacidad para atraer recursos económicos y humanos. Muchas de ellas no comenzarán a crecer hasta la

¹⁰ REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús en la España contemporánea*. Tomo II. *Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae, Madrid, 1991, pp. 126-128; REVUELTA GONZÁLEZ, M. "Las congregaciones religiosas en la España contemporánea...", pp. 277-279; CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII y los católicos españoles*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1988, p. 169; CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 55, 61-62 y 177-178; FULLANA, P. y OSTOLAZA, M. "Escuela católica y modernización. Las nuevas congregaciones religiosas en España (1900-1930)", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 193-194.

década de 1920, algunas no lograron rehacerse y otras llevaron una vida tan precaria que la jerarquía eclesiástica estaba convencida de que no lograrían sobrevivir¹¹.

La expansión de los institutos religiosos tuvo como protagonistas a las congregaciones de vida activa dedicadas preferentemente a la enseñanza y la beneficencia, aunque también a la cultura, la piedad o la propaganda. La mayoría de ellas habían nacido en el extranjero, fundamentalmente en Francia, y eran de reciente fundación: el 90% de las masculinas y el 83% de las femeninas fueron fundadas a finales del XIX y principios del XX. Estas nuevas congregaciones estaban mejor preparadas para asumir los retos y dar respuesta a las necesidades que planteaba la sociedad liberal, por lo que resultaban más útiles a la Iglesia en su propósito de recristianización y a la burguesía en el de servir de dique a una potencial revolución social; al tiempo que resultaban provechosas para el Estado al encargarse de dar cobertura a la creciente demanda asistencial y educativa que aquél no podía o no quería satisfacer. En consecuencia, fueron ellas las que atrajeron la inmensa mayoría de las donaciones de las clases adineradas y las que recibieron mayor apoyo por parte de las instituciones públicas a nivel regional y local. Otra de las características más sobresalientes del nuevo movimiento congregacionista será la feminización. Si a finales del siglo XVIII los regulares masculinos superaban en más del doble a los femeninos, en 1902 el número de religiosas (40.188) triplicará ampliamente el de religiosos varones (10.745). Por último, se producirá también un cambio en la geografía del asentamiento de las comunidades, trasladándose del sur al norte y del ámbito rural al urbano¹².

El importante aumento de la influencia y visibilidad de la Iglesia en la sociedad española durante el último tercio del siglo XIX, que se había producido en gran medida como consecuencia de las múltiples actividades desarrolladas por las congregaciones religiosas, tuvo como consecuencia el resurgimiento del anticlericalismo en los últimos años del siglo.

¹¹ Antonio Vico, "Informe sobre el estado de las órdenes religiosas en España", diciembre 1892, en CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII...* pp. 673-674; REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús...*, T. II, p. 151; FULLANA, P. y OSTOLAZA, M. "Escuela católica y modernización...", p. 197.

¹² REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús...*, T. II, p. 151; CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, pp. 151-152 y 177-178 y 196; FULLANA, P. y OSTOLAZA, M. "Escuela católica y modernización...", pp. 194 y 197; ANDRÉS-GALLEGO, J. *Política religiosa en España 1889-1913*, Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 196; CUEVA, J. de la y MONTERO, F. "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...", pp. 102 y 108.

Tras el Sexenio Democrático el liberalismo había abandonado su tradicional anticlericalismo, el cual, aunque no desapareció completamente, quedó relegado a los círculos republicanos y anarquistas. La crisis del 98 marcará el inicio de su reactivación como medio de movilización popular, y las congregaciones religiosas se convertirán en uno de sus principales objetivos, tanto en la calle como en el debate político parlamentario. A partir de ese momento liberales y republicanos compartirán un discurso regeneracionista que responsabilizaba a la Iglesia de la decadencia española, causa a su vez de la pérdida de las últimas colonias en 1898. De la responsabilidad concreta de determinadas órdenes religiosas en la pérdida de Filipinas, se pasó a cuestionar el papel y la influencia del conjunto de los institutos religiosos en la sociedad española. Otros elementos de carácter político colaborarán en el resurgimiento del anticlericalismo durante los primeros años del siglo XX, como la crisis del sistema político de la Restauración, los problemas internos del Partido Liberal o la legislación anticongregacionista de la III República francesa. Las órdenes y congregaciones religiosas comenzaron a ser acusadas de perjudicar a la economía nacional con sus actividades económicas y su acumulación de riquezas, de impedir la consolidación de las instituciones liberales y la implantación efectiva de los principios secularizadores del liberalismo o de que los religiosos llevaban una vida poco edificante¹³. Sin embargo, la cuestión fundamental de la movilización anticlerical, como señalan Julio de la Cueva y Feliciano Montero estribaba en la considerable influencia ideológica de la Iglesia, ejercida fundamentalmente a través de las instituciones de enseñanza de las congregaciones religiosas, que los liberales veían como un obstáculo para arraigo de la *“cultura política liberal”*¹⁴.

En el seno del movimiento anticongregacionista que se desarrolló entre 1899 y 1913 convivieron dos tipos de anticlericalismo: uno más moderado, representado por los sectores más progresistas del liberalismo; y otro más radical y populista, vinculado al republicanismo. El primero se expresó fundamentalmente en el Parlamento y propugnaba la limitación del número de regulares, sobre todo de los extranjeros, y la sujeción de los institutos religiosos a una ley de asociaciones. Los liberales progresistas, interpretando textualmente el Concordato de 1851, consideraban que sólo podían considerarse admitidas las órdenes explícitamente

¹³ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, pp. 104-108 y 117; CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, pp. 55-57; SALOMÓN CHELIZ, M. P. “El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 122-126.

¹⁴ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, p. 117.

mencionadas en él y exigían que el resto fuesen sometidas a una ley de asociaciones. Sin embargo, carecían de la fuerza parlamentaria necesaria para conseguir la aprobación de una ley de esas características de forma unilateral y la Santa Sede no se mostró dispuesta a llegar a un acuerdo en términos que resultasen aceptables para los sectores más radicales del partido. Lo más que se consiguió fue la aprobación en 1910 de una ley que prohibía la creación de nuevas comunidades religiosas durante dos años, la llamada Ley del Candado, con la intención de lograr en ese plazo la aprobación de una nueva ley de asociaciones que, aunque fue elaborada, no llegó a ver la luz¹⁵.

En un contexto de creciente conflictividad social y de crisis del régimen canovista, los republicanos percibieron el potencial del anticlericalismo, firmemente arraigado en las clases populares, como factor de movilización política en orden a lograr el acceso al Parlamento o, incluso, la instauración de un régimen republicano. En lo que respecta a las órdenes religiosas, denunciaron el “*monopolio ideológico-moral*” que la Iglesia ejercía por medio de las obras “*educativas, asistenciales y económicas*” de los institutos religiosos y propugnaban su supresión¹⁶. A partir de 1899 las movilizaciones callejeras, con independencia del motivo inicial de la protesta, se teñirán de un tinte anticlerical en el que las órdenes y congregaciones se convertirán en el principal objetivo. Asimismo, al hilo de los debates parlamentarios en torno a la sujeción de los institutos religiosos a una ley de asociaciones, se pondrán en marcha campañas de prensa, mítines y manifestaciones. Estas movilizaciones callejeras no estarán exentas de violencia contra los conventos o residencias de los regulares¹⁷.

La Iglesia católica se negó rotundamente a aceptar cualquier intento de someter las órdenes y congregaciones a una ley de asociaciones. Su tesis era que la existencia legal de todas las órdenes y congregaciones religiosas se hallaba amparada por el Concordato de 1851 y la Ley de Asociaciones de 1887; y que las autorizaciones concedidas posteriormente habían generado una “*«posesión de estado», sancionada por los años*” y “*el criterio*” de los diferentes gobiernos, incluidos los liberales, por lo que revertir o revisar dichas autorizaciones constituiría

¹⁵ CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, pp. 64-65, 67 y 78. Un análisis pormenorizado del debate parlamentario en torno al control de las órdenes y congregaciones religiosas y de los diferentes proyectos y negociaciones que se llevaron a cabo en este sentido en ANDRÉS-GALLEGO, J. *Política religiosa en España...*, pp. 143-512.

¹⁶ Un ejemplo ilustrativo de la crítica republicana de principios del siglo XX a las órdenes y congregaciones religiosas en MOROTE, L. *Los frailes en España*, Imp. Fortanet, Madrid, 1904.

¹⁷ SALOMÓN CHELIZ, M. P. “El anticlericalismo en la calle...”, pp. 124-125 y 131-136; CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, p. 64.

una arbitrariedad. En consecuencia, se negó a cumplir el decreto de 1901, que pretendía obligar a las órdenes y congregaciones religiosas a cumplir los requisitos de la Ley de Asociaciones de 1887 e incluía disposiciones tendentes a frenar el asentamiento de nuevas congregaciones, ante la avalancha de religiosos franceses como consecuencia de la legislación anticongregacionista de la III República¹⁸. La preocupación por los ataques de que estaban siendo objeto los institutos religiosos se puso en evidencia en el Congreso Católico de Santiago de 1902, donde la cuestión de las órdenes religiosas se situó en el centro del debate y se decidió contraatacar con una campaña de propaganda sobre los beneficios que reportaban a la sociedad con sus actividades benéficas y docentes¹⁹.

En 1913 el anticlericalismo desapareció de la calle y con la llegada al poder de los conservadores en 1914 la cuestión del control de las órdenes y congregaciones religiosas quedó aparcado sin que se hubiese tomado ninguna medida efectiva en orden a frenar su crecimiento. Entre 1900 y 1930 el número de comunidades religiosas aumentó en un 60% y sus efectivos se duplicaron, alcanzando la cifra de 81.000²⁰. Este desmesurado crecimiento congregacionista, al que contribuyó la llegada de religiosos expulsados de Francia y Portugal y los retornados de las colonias perdidas en 1898, acabó siendo visto como un problema en el propio seno de la Iglesia. Generó tensiones entre la jerarquía secular, que hasta entonces *“había monopolizado la política eclesiástica”*, y las congregaciones religiosas, que habían iniciado *“una auténtica carrera de ocupación del espacio diocesano”*. Incluso el nuncio se sintió en la obligación de transmitir a Roma su preocupación en 1915²¹.

Aunque desapareció de la vida pública, el anticlericalismo se mantuvo como *“referente identitario”* del republicanismo y de *“amplios sectores de la población”*²². En 1931, con la proclamación de la Segunda República, volverá a ocupar un lugar destacado en el ámbito

¹⁸ ANDRÉS-GALLEGO, J. *Política religiosa en España...*, pp. 193, 201 y 208-209.

¹⁹ MONTERO GARCÍA, F. *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)*, CSIC, Madrid, 1983, p. 386; CUEVA, J. de la y MONTERO, F. *“Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”*, pp. 115 y 118. Véase también MARTÍNEZ ESTEBAN, A. *Aceptar el poder constituido: los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2006.

²⁰ FULLANA, P. y OSTOLAZA, M. *“Escuela católica y modernización...”*, pp. 196-197.

²¹ RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *La Iglesia católica en Galicia...*, pp. 144-145.

²² SALOMÓN CHELIZ, M. P. *“El anticlericalismo en la calle...”*, p. 138.

político, tanto dentro como fuera del Parlamento. Las órdenes y congregaciones religiosas se convertirán de nuevo en el principal enemigo a batir en el camino hacia la secularización ya no sólo del Estado, sino también de la sociedad.

La crítica a las órdenes religiosas de Jaime Torrubiano Ripoll

También dentro del mundo católico surgieron voces críticas que reclamaban un mayor control del estatal de las actividades de las órdenes religiosas y la imposición de límites a su crecimiento. Un ejemplo de ello es el canonista Jaime Torrubiano Ripoll.

En las campañas en pro de una reforma democrática de la Iglesia que llevó a cado en la década anterior a la instauración de la República, Torrubiano se mostró sumamente crítico con el papel de las órdenes religiosas en la sociedad moderna. En su opinión, habían dejado de cumplir con la misión para la que nacieron: ser útiles *“a la Iglesia y a la sociedad”*. No aportaban lo que la sociedad tenía derecho a esperar de unas instituciones a las que había *“dotado generosamente del mayor cúmulo posible de facilidades espirituales y económicas”*, ni en el campo de la asistencia social ni en el terreno artístico o científico. Se habían convertido, a su juicio, en *“focos de egoísmo y pereza”* y utilizaban la religión *“para sus fines colectivos de influencia y poder”*. Este era el motivo de la indiferencia, cuando no odio, de las masas populares hacia las órdenes religiosas²³.

Por lo que se refiere al apostolado, habían abandonado a la población rural y a los sectores más desfavorecidos, concentrando sus actividades en los medios urbanos y las clases acomodadas, cuando habían sido creadas precisamente para dar asistencia a *“los pobres”*. Se habían convertido en un *“poderoso”* instrumento de dominio de las conciencias a favor de la perpetuación de los *“abusos horrendos del derecho de propiedad”* y *“la arbitrariedad”* de los poderosos; y profanaban la religión al utilizar su condición de religiosos *“para atraer más fácilmente los capitales a la realización de grandes negocios”* y lucrarse con sus actividades industriales y docentes, haciendo una competencia ilícita a los seculares. Además las órdenes

²³ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, p. 55; TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 129, 131-137 y 139. El primero es una recopilación de conferencias y artículos periodísticos publicados por el autor en la segunda mitad de la década de los veinte; y el segundo, aunque fue publicado en 1933, según afirma el propio autor en el prólogo, corresponde a un encargo hecho por Miguel Maura en nombre del comité revolucionario con anterioridad a la instauración de la República.

religiosas, aunque no estaban financiadas por el Estado, recibían anualmente del *“pueblo español”*, según Torrubiano, *“20.000 millones de pesetas”*. Si bien reconocía que existía una enorme diferencia entre unas órdenes y otras, de forma que algunas sólo contaban con los recursos necesarios para sobrevivir²⁴.

La responsabilidad de esta situación no era de los religiosos, entre los que, según Torrubiano, existía un enorme descontento, hasta el punto de que la mayoría de ellos, *“después de conocer lo que es la vida conventual, abandonarían gustosos el claustro”*, si no fuera porque el régimen interno de las órdenes religiosas privaba a sus miembros *“de sus derechos ciudadanos”*. La responsabilidad era de *“la organización”* y el *“sistema de gobierno”* de las órdenes religiosas; un sistema basado en *“el triunfo del servilismo sobre los merecimientos personales”*, que anulaba *“la personalidad”*, cercenaba *“todos los estímulos individuales”* e imponía una educación *“completamente destructora de la dignidad humana”*²⁵.

En opinión de Víctor Manuel Arbeloa²⁶, aunque en muchas de sus críticas estaba cargado de razón, Torrubiano demostró en sus campañas una *“distancia, cuando no aversión”* hacia las órdenes religiosas que le llevó a ser *“demasiado largo en la afirmación y corto en la apreciación de sus puntos positivos”*.

Pero junto a estas críticas, en 1930 Torrubiano expuso también al comité revolucionario la política que, a su juicio, debería desarrollar un futuro régimen republicano en relación con las órdenes religiosas, en un contexto de libertad de cultos y de separación concordada de la Iglesia y el Estado.

Ateniéndose al Concordato de 1851, Torrubiano consideraba que sólo tenían existencia legal en España tres órdenes masculinas por diócesis, siendo ilegales todas las demás, incluidas las fundadas con posterioridad a la entrada en vigor de dicho Concordato. Sin embargo, no era partidario de su disolución, porque entendía que negar a los religiosos el derecho de asociación que se reconocía al resto de los ciudadanos iba en contra de *“los principios liberales democráticos”*. Pero, dada su *“gran influencia social”*, tampoco se les podía dejar actuar con completa libertad, sino que el Estado tenía la obligación de tomar las medidas necesarias para

²⁴ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 27, 55, 57 y 59-60; TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 108, 129-130, 132, 135, 137, 139, 142-143 y 145-146.

²⁵ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 119-120, 132 y 145

²⁶ ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, pp. 131-132.

impedir que se desviasen de su misión, que era ser *“focos de ejemplaridad cristiana y espíritu apostólico”*, para evitar que sus miembros se convirtiesen en elementos *“dañosos para la sociedad”*²⁷. Para garantizar el control efectivo del Estado sobre las órdenes religiosas, Torrubiano proponía una serie de medidas concretas: limitación de su derecho a poseer bienes a los necesarios *“para el desenvolvimiento de su misión sobrenatural”*, teniendo derecho el Estado a intervenir el resto por tratarse de *“bienes colectivos industriales”* que tenían *“una función social”*; obligación de declarar anualmente sus bienes e ingresos, considerando como ocultación no sólo declarar menos de lo que realmente tenían, sino también *“toda inscripción o depósito de valores con nombres supuestos”*; obligar a los religiosos a ponerse a disposición del obispo para prestar *“servicios religiosos o de beneficencia”* en la diócesis, para erradicar la ociosidad; prohibición a los extranjeros de *“vivir en comunidad religiosa”* o, al menos, exigir que todos los superiores y curias de gobierno de las órdenes religiosas fueran elegidas y estuviesen compuestas por españoles; prohibición a los religiosos españoles de someterse a una obediencia extranjera, bajo pena de pérdida de la nacionalidad, y a los superiores de las comunidades religiosas de obedecer más órdenes que las *“de sus superiores jerárquicos”* o el papa, bajo pena de deposición de su cargo²⁸.

Muchas de estas propuestas de Torrubiano para asegurar el control del Estado sobre las órdenes y congregaciones religiosas habían sido ya planteadas por el liberalismo progresista de principios de siglo y plasmadas en los proyectos de Ley de Asociaciones Religiosas de 1906 y 1910. Algunas de ellas, tras la instauración de la República, las veremos plasmadas en el artículo 26 de la Constitución y en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. De igual modo, la mayor parte de los argumentos utilizados por él para justificar la necesidad de dicho control, reproducían los esgrimidos por liberales y republicanos moderados en la primera década del siglo XX y volveremos a oírlos en el Parlamento en boca de diputados de los partidos republicanos e, incluso, de algún ministro.

²⁷ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 170-171.

²⁸ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 26-27, 55, 57 y 59-60; TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 130 y 167-171.

2- Conflicto, propaganda y negociación: el periodo previo al debate constitucional

Cuando se produjo el cambio de régimen existían en España 42 órdenes y congregaciones religiosas masculinas y 178 femeninas, con unos efectivos de 20.642 religiosos repartidos en 1.022 comunidades y 60.758 religiosas distribuidas en 3.886 comunidades²⁹. En cuanto a sus bienes e ingresos, el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, reconoció en las Cortes en el otoño de 1931 que no había sido posible establecer su cuantía³⁰. Callahan³¹ afirma que no existen pruebas de que las órdenes y congregaciones poseyesen grandes inversiones, como afirmaba Torrubiano. Sus bienes, en opinión de este autor, estarían constituidos fundamentalmente por propiedades urbanas destinadas al culto, a la beneficencia o a la enseñanza, en las que invirtieron los considerables fondos que recaudaban. De todos modos reconoce que resulta imposible establecer la cuantía de sus bienes por falta de información fiable.

El Gobierno provisional de la República sólo tomó una medida respecto a las órdenes religiosas. Un decreto del 29 de abril del Ministerio de la Guerra, declaró suprimidas las órdenes militares de Santiago, Montesa, Alcántara y Calatrava. Este decreto fue elevado a rango de ley el 7 de agosto de 1931³². La jerarquía eclesiástica pasó por alto el decreto, sin duda el menos relevante para los intereses de la Iglesia de los dictados por los gobernantes republicanos con anterioridad a la Constitución. La única excepción fue el cardenal Segura, quien le dio gran importancia en un memorial de agravios enviado al presidente del Gobierno provisional, Alcalá-Zamora. En opinión de Frías³³ ello se debió a la vinculación de las órdenes militares con la Monarquía o a su condición de símbolo de la *“unión del trono y el altar”*. En la exposición de agravios enviada por los metropolitanos al Gobierno provisional el 30 de junio, se hacía mención a la disolución de las órdenes militares sin más comentario. En su contestación a la exposición, Alcalá-Zamora restó importancia a la medida calificándola de *“pequeño problema”* y a las órdenes militares de *“exterioridades honoríficas y debilidades*

²⁹ *Anuario Estadístico de España* Año XVII, 1931, pp. 664-665. Los datos corresponden a 1930.

³⁰ DS nº 52, 8/10/1931, p. 1527.

³¹ CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, p. 181.

³² DS nº 17, 7/08/1931, Apéndice 1, reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, p. 325.

³³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 141.

aristocráticas, sin la más remota conexión actual con la espiritualidad religiosa". Este calificativo parece haber molestado profundamente al arzobispo de Toledo, quien replicó al presidente del Gobierno que tales palabras representaban anteponer "su criterio personal" al de la Santa Sede, que en el Concordato de 1851 había consignado una "razón histórica poderosísima" para conservarlas: sus servicios "a la Iglesia y al Estado". Era esta, a su juicio, razón suficiente para que dichas órdenes fuesen conservadas, aunque ello exigiese "algún sacrificio por parte de la nación". Además, no era al Estado a quien correspondía juzgar si tenían conexión o no actualmente con el espíritu religioso, sino sólo a la Iglesia. Y por lo que respecta a la afirmación de que se trataba únicamente de "exterioridades honoríficas y debilidades aristocráticas", Segura le replicó que más le hubiera valido habérsela ahorrado³⁴.

La Comisión Jurídica Asesora en una primera redacción del anteproyecto de Constitución había dedicado un artículo, el 22, a las órdenes y congregaciones religiosas. En él se establecía que el Estado garantizaría "el derecho de asociación para fines religiosos" y se les concedería autonomía para organizar "su régimen interno, dentro de las leyes del Estado". El artículo fue suprimido del texto definitivo, en el que no se incluyó ninguna mención ni reglamentación del clero regular. Esta omisión fue criticada por algunos medios católicos, como *El Debate*, y considerada un empeoramiento por el nuncio Tedeschini³⁵.

Pero la Comisión Jurídica Asesora no se limitó a elaborar el texto del anteproyecto. Dentro de ella se había formado una subcomisión para el estudio de las relaciones Iglesia-Estado, de la que formaba parte el sacerdote Tomás Gómez Piñán y que siguió funcionando después de haber sido desechado por el Gobierno el texto del anteproyecto. Dicha subcomisión se ocupó, entre otras cosas, de la recopilación de datos sobre los aspectos económicos relacionados con las órdenes religiosas y de estudiar los criterios jurídicos que podrían serles aplicados³⁶.

Finalmente, el 18 de agosto la Comisión parlamentaria encargada de elaborar el proyecto de Constitución dio a conocer su dictamen. En él se había dispuesto la disolución de

³⁴ Carta de Segura a Alcalá-Zamora, 20/07/1931, reproducida en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, pp. 349-350.

³⁵ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 611; ARBELOA, V. M. "Iglesia y Estado...", p. 329.

³⁶ VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, p. 86.

todas las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes. Una medida que, como señala Suárez Pertierra³⁷, representaba la introducción de una valoración negativa respecto a la influencia de las órdenes religiosas en la sociedad que no aparecía en el anteproyecto.

2.1 El mundo católico ante la amenaza de disolución de las órdenes religiosas: los documentos episcopales y la propaganda.

La jerarquía eclesiástica tuvo conocimiento del texto del proyecto a principios de agosto, por mediación de los diputados Gil Robles y Leizaola, representantes de las minorías agraria y vasconavarra, respectivamente, en la Comisión de Constitución. Desde ese momento puso en práctica una doble estrategia propagandística y diplomática con el objetivo de evitar la disolución de las órdenes y congregaciones religiosas.

En los informes que el nuncio Tedeschini envió a la Secretaría de Estado sobre el proyecto de Constitución, la disolución de las órdenes y congregaciones religiosas ocupó un lugar relevante. La exclusión de los religiosos del derecho de asociación representaba, a su juicio, una violación del *“más sacrosanto de los derechos individuales”*, que era *“el de poder responder a la voz de la propia vocación”*; casaba mal con el supuesto carácter democrático de la Constitución; y entraba en contradicción con el reconocimiento en el mismo texto del derecho de asociación a todos los ciudadanos y de las confesiones religiosas como asociaciones sometidas a las leyes generales de la nación. En cuanto a la nacionalización de sus bienes, constituía también una violación de los derechos individuales y entraba en contradicción con la prohibición de la confiscación de bienes que recogía otro artículo del proyecto constitucional. Lo lógico, a juicio del nuncio, era que las órdenes religiosas hubiesen sido consideradas, al menos, como asociaciones comprendidas en el Derecho común y sometidas a la legislación general del Estado³⁸, lo que implícitamente daba a entender que el primer texto del anteproyecto hubiese resultado aceptable para la Santa Sede.

Pero el temor a la disolución de las órdenes religiosas estaba presente en la jerarquía eclesiástica con anterioridad de la elaboración del proyecto de Constitución, como prueban

³⁷ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 74.

³⁸ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 8 y 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 38 y 58-61, respectivamente.

dos documentos publicados antes de conocerse su contenido. Uno de ellos es la circular³⁹ publicada por Vidal i Barraquer el 15 de julio. En ella afirmaba que se estaba llevando a cabo un *“despiadado ataque”* contra las órdenes y congregaciones religiosas, *“por medio de la propaganda oral y escrita”*, para crear *“una atmósfera social adversa”* a ellas y facilitar así *“su expulsión”*. El arzobispo de Tarragona defendió el *“derecho indiscutible”* de los religiosos a desempeñar su misión y elogió *“su benéfica y provechosa influencia en el progreso y bienestar social de los pueblos”*, a través de sus actividades en el terreno cultural y asistencial, descargando al Estado de tan onerosas responsabilidades. Las acusaciones sobre su hostilidad al régimen no eran, a su juicio, sino *“burdas calumnias”* y las críticas fruto del desconocimiento de su labor. Decretar su disolución equivaldría a *“considerar como un delito”* sus actividades y representaría *“un anacronismo en estos tiempos en que tanto se habla de libertad”*, porque supondría sancionar a unos ciudadanos españoles por *“hacer profesión de fe religiosa y actuar perfectamente según las normas de su propia religión”*; además de un atentado a *“los intereses de la Patria, del prójimo, de la conciencia y de la verdad”*. Y concluía su circular manifestando su deseo de no causar molestias con su documento, pidiendo a *“católicos y acatólicos”* que reflexionasen sobre esta cuestión y al clero regular *“calma y serenidad”*.

El otro documento es la pastoral colectiva del episcopado⁴⁰ que, aunque no fue publicada hasta el 14 de agosto, había sido redactada por Segura el 25 de julio. El arzobispo de Toledo alertaba en ella de que *“la falsa subordinación de la Iglesia al Estado”* entrañaba *“extralimitaciones del poder civil”* en campos que eran de exclusiva competencia de la Iglesia, como *“la existencia y actuación de las órdenes religiosas”*. Y advertía que el *Syllabus* condenaba las ideologías que propugnaban la supresión de la legislación protectora de las órdenes religiosas o su extinción, así como la apropiación de sus bienes por el Estado o el auxilio a los religiosos que querían romper sus votos.

Una vez conocida la amenaza concreta de disolución contenida en el proyecto de Constitución, varias provincias eclesiásticas enviaron mensajes a las Cortes. En el de la provincia eclesiástica tarraconense⁴¹ se llamaba la atención sobre el trato que recibían las órdenes religiosas en los *“países protestantes o cismáticos”*, donde el Estado garantizaba y

³⁹ Reproducida en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 110-118.

⁴⁰ “Carta pastoral del Episcopado sobre la situación religiosa presente y sobre los deberes que impone a los católicos”, 25/07/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, apéndice 3, p. 470.

⁴¹ “Mensaje de los Prelados de la Provincia Eclesiástica Tarraconense a las Cortes Constituyentes”, 19/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 236-238.

tutelaba su “libertad” y “expansión, la administración autónoma de las mismas, y su perfecta capacidad y personalidad jurídica”; se enumeraban los beneficios que su labor había reportado y seguía reportando al país, para concluir que “su disolución equivaldría a un desastre”, sobre todo en educación y beneficencia, por carecer el Estado de personal y medios económicos para hacerse cargo de esas funciones; y se señalaba el prestigio que procuraban a España en el extranjero las “instituciones y obras de cultura” de las órdenes religiosas. En cuanto a las consideraciones de orden jurídico, los prelados catalanes defendieron que los religiosos, en su condición de ciudadanos iguales a los demás, tenían “derecho a asociarse para todos los fines lícitos”, no habiendo nada más lícito que trabajar en beneficio del prójimo; y que la disolución constituiría una conculcación de los derechos humanos reconocidos internacionalmente, entre los que se incluía “el respeto de las minorías étnicas o religiosas”.

El mensaje de la provincia eclesiástica de Sevilla⁴², datado el 4 de septiembre, era más breve, pero también más duro, ya que aludía directamente a los artículos concretos del proyecto de Constitución, algo que los prelados catalanes habían evitado, pidiendo su reforma o supresión. Por lo que respecta a las órdenes religiosas, al igual que el documento anterior, aludía a su labor en el campo de la cultura, la educación y la beneficencia, señalando los perjuicios que entrañaría para el Estado el cese de sus funciones, aunque sin mencionar el término disolución. En cambio, abordó directamente la cuestión de la nacionalización de sus bienes, pero sin remitirse al artículo 24 del proyecto que era donde se establecía, sino a los artículos 42 y 43 que regulaban el derecho de propiedad para todos los ciudadanos.

Por último, la provincia eclesiástica de Burgos se limitó a enviar un telegrama a las Cortes el 15 de septiembre en el que, entre otras cosas, se pedía la “continuación Comunidades religiosas con propios bienes y derechos”⁴³.

Siguiendo las instrucciones dadas por la Santa Sede en orden a la movilización de los católicos en pro de una modificación del proyecto de Constitución, varios prelados publicaron también documentos a título individual a finales de agosto y principios de septiembre. En ellos se mencionaba, en general brevemente, la cuestión de la disolución de las órdenes religiosas y se instaba a los fieles a actuar para que ésta y otras medidas incluidas en él no llegasen a materializarse.

⁴² FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 227-228.

⁴³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 230.

El obispo de Tuy, Antonio García, publicó en el mes de agosto un documento⁴⁴ en el que incluía la disolución de las órdenes religiosas entre los “*males gravísimos*” que amenazaban a la Iglesia, instando a los católicos a defenderlas “*con rectitud cristiana y legal*”. Pocos días después publicó el suyo el obispo de Vich, Juan Perelló, presentando “*la abolición de las órdenes religiosas*” como uno de los males derivados del nuevo derecho que implantaban las sociedades que prescindían de Dios⁴⁵. Mientras que el obispo de Ávila, Pla y Deniel, mencionó la disolución de las órdenes y la nacionalización de sus bienes como uno de los puntos del proyecto de Constitución contrarios a la doctrina católica⁴⁶. El obispo de Salamanca, Frutos Valiente, se limitó a señalar como uno de los puntos inaceptables del proyecto de Constitución la negación del derecho de asociación “*para los fines más honestos y elevados que puede el hombre perseguir sobre la tierra*”, en clara referencia a las órdenes religiosas, pero sin nombrarlas⁴⁷.

El obispo de Tarazona, Isidro Gomá, en un documento⁴⁸ duro y catastrofista, se mostró convencido de que la disolución de las órdenes religiosas, “*verdadero fermento de las sociedades cristianas*”, representaría un golpe mortal para la educación, la beneficencia, la ciencia y “*la expansión del espíritu nacional en las misiones*”; acusó al proyecto de Constitución de tratarlas “*como si fueran una lacra de nuestra sociedad*”; defendió que sus bienes eran igual de inalienables que “*los de cualquier otro propietario*” y que nadie sabría utilizarlos mejor que ellas “*en pro de la cultura, de la prosperidad nacional, de los pobres, de los enfermos y desamparados*”; e instó a los católicos a movilizarse en pro de una modificación del texto constitucional en sentido cristiano.

⁴⁴ “Exhortación Pastoral sobre la hora presente de España”, 20/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 232-233.

⁴⁵ “Alocución pastoral sobre el anterior documento” [se refiere a la pastoral colectiva del episcopado], 24/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 238-239.

⁴⁶ “Circular ordenando rogativas para que se dé a España una Constitución favorable al bien de la religión y de la patria”, 25/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 240.

⁴⁷ “Circular del Prelado. Ordenando preces por la salud de España”, 30/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 253-257.

⁴⁸ “Exhortación pastoral ante un proyecto de Constitución. Trabajemos y oremos”, 29/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 249-251.

Por último, el obispo de Tortosa, Félix Bilbao, publicó a principios de septiembre una alocución pastoral⁴⁹ que Frías califica de respetuosa y conciliadora, pero que en lo referente a las órdenes religiosas no presenta diferencias con las anteriores, excepto por su alusión a la utilización de los mecanismos democráticos por parte de los católicos para hacerse oír. La disolución de las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes era uno de los puntos del proyecto de Constitución que atacaban los fundamentos de la sociedad, al infligir *“una herida mortal al derecho de asociación para los fines más nobles de la vida y al derecho de una propiedad dos veces sagrada”*.

La Santa Sede instó asimismo a los generales de las órdenes y congregaciones a dar instrucciones a los religiosos españoles para que se movilizasen en defensa de sus institutos *“con prudencia, pero también con valor y firmeza”*, utilizando todos los medios propagandísticos a su alcance. Para desarrollar este cometido se creó el Secretariado General de los Religiosos de España. Con la misma finalidad se creó la Asociación de Familiares de Religiosos, que se encargó de dar a conocer las obras y fines de las órdenes y congregaciones, siguiendo las instrucciones dadas por los prelados en sus documentos y, en muchos casos, adelantándose a ellas, ya que fue fundada a principios de agosto⁵⁰.

Los católicos respondieron a los llamamientos a la movilización hechos por la jerarquía y desde finales del mes de agosto diversas organizaciones, como Acción Católica o la Unión Católica de Damas Españolas, así como algunos colectivos de fieles, enviaron a las Cortes cartas y telegramas de protesta por las disposiciones del proyecto de Constitución que afectaban a la Iglesia, entre ellas la disolución de las órdenes religiosas⁵¹. Lo mismo puede decirse de la prensa católica, que dedicó la mayor parte de sus editoriales al trato que la Iglesia recibía en el proyecto de Constitución, con la cuestión de las órdenes religiosas como uno de los principales puntos de controversia

⁴⁹ “Alocución pastoral al Clero y a los fieles diocesanos”, 6/09/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 254.

⁵⁰ Comunicación de Pacelli a los Superiores Generales religiosos, 18/09/1931, y carta de Tedeschini a Pacelli, 8/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 278 y 33-34, respectivamente.

⁵¹ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 43-45

Pero los sectores republicanos no se quedaron atrás y, aunque en menor cantidad, también llegaron al Congreso, procedentes de ayuntamientos, asociaciones y ciudadanos, cartas reclamando, entre otras medidas, la disolución de las órdenes religiosas. Asimismo, en la prensa republicana arreciaron las críticas contra las órdenes religiosas a medida que se acercaba el debate de los artículos relativos a la Iglesia. Pero mientras que en los medios más anticlericales se reclamaba la disolución de todas ellas, por considerarlas la quintaesencia del clericalismo, que debía ser abolido para garantizar la tolerancia religiosa y la supervivencia del régimen republicano; en los más moderados sólo se reclamaba tal medida para la Compañía de Jesús, propugnando para el resto el establecimiento de medidas que limitasen su influencia al ámbito estrictamente religioso y permitiesen la disolución de aquellas que entrañasen un peligro para el régimen⁵².

2.2 Las gestiones para alcanzar un acuerdo: las negociaciones Iglesia-Estado y las actividades de la comisión de religiosos

Paralelamente a la batalla por el control de la opinión pública, la Iglesia puso en marcha mecanismos diplomáticos, políticos y jurídicos en orden a la preservación de las órdenes y congregaciones religiosas. Por un lado, se entablaron negociaciones con el Gobierno provisional con el objetivo de lograr un texto consensuado para los artículos que afectaban a la Iglesia; por otro, se crearon comisiones de sacerdotes y religiosos para influir directamente sobre parlamentarios y líderes políticos en el mismo sentido. Asimismo, se elaboró una estrategia de defensa de las órdenes religiosas en el Parlamento.

2.2.1 La comisión de religiosos

La iniciativa de crear una comisión de religiosos, con el objetivo concreto de influir en políticos y parlamentarios a favor de las órdenes y congregaciones religiosas, procedió del nuncio Tedeschini, quien se encargó personalmente de elegir a sus integrantes. Estaba compuesta oficialmente por cinco religiosos de diferentes órdenes, escogidos por sus

⁵² ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 67-71.

cualidades para relacionarse con personas de diferentes partidos e ideologías; ser apreciados y tener amistades en los medios republicanos; conocer sus métodos y mentalidad; y por sus dotes diplomáticas y negociadoras⁵³. Uno de los elegidos fue el claretiano Juan Postius, presidente del Secretariado General de Religiosos de España y famoso canonista, que había asesorado a diferentes obispos y congregaciones religiosas, así como al mismo nuncio⁵⁴; otro el religioso paúl Carmelo Ballester⁵⁵, de quien Tedeschini se limitaba a decir en su carta a Pacelli que era “*excelente*” en todos los sentidos, y que fue elegido probablemente en representación de las congregaciones dedicadas a labores de beneficencia, como era la suya; y el tercero el agustino Juan Rojo Santiago, licenciado en exactas por la Universidad Central de Madrid y escogido por la comunidad de El Escorial para defender los intereses de ese monasterio⁵⁶. La elección de estos tres candidatos no despertó suspicacias, pero no se puede decir lo mismo de los dos restantes.

El dominico asturiano José Domingo Gafo⁵⁷ fue elegido por Tedeschini por su conocimiento de la problemática social, y por su popularidad “*en los ambientes intelectuales*” y en los medios políticos “*de diverso color*”. Sin embargo, sus ideas avanzadas en el terreno social le habían granjeado la enemistad de los sectores más conservadores del catolicismo, que

⁵³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 1/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 322-323.

⁵⁴ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 212 nota 1044 y 322-323 nota 1263; www.claretianformation.com/es/charismatic-dimension/134-cmf-heroes/213-john-postius-sala.

⁵⁵ Carmelo Ballester Nieto (Cartagena 1881-Vitoria 1949) impulsó en Portugal la Asociación de Hijos de María hasta que la instauración de la I República portuguesa le obligó a regresar a España en 1910. Desde 1924 era director de las Hijas de la Caridad y los Hijos de María. CHENTO, J. F. en <http://vincentians.com/es/carmelo-ballester-nieto>.

⁵⁶ Carta de Tedeschini a Pacelli, 1/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 322-323. No he conseguido encontrar ninguna otra referencia de estos dos últimos sacerdotes.

⁵⁷ Campomanes (Asturias) 1881-Madrid 1936. En el terreno social defendía la aconfesionalidad y profesionalidad de los sindicatos y que la cuestión social debía medirse en términos de justicia y no de beneficencia, así como la existencia de muchos puntos en común entre socialismo y catolicismo en este campo. Formó parte del Grupo de la Democracia Cristiana, colectivo sin implicaciones políticas que tenía como único objetivo la divulgación de los planteamientos del catolicismo social. Junto al resto de los miembros del Grupo fue denunciado a Roma por los integristas, bajo la acusación de modernista. Sobre Gafo véase: GONZÁLEZ LÓPEZ, E. *Yo, José D. Gafo Muñiz: fraile y diputado: a modo de memorias*, San Esteban, Salamanca, 2007; GONZÁLEZ LÓPEZ, E. *José D. Gafo Muñiz, O. P. (1881-1936): por la concordia en España*, San Esteban, Salamanca, 2009; MONTERO, F. *El movimiento católico en España*, Eudema, Madrid, 1993, pp. 46-51, 57 y 66-67; TUSELL, J. *Historia de la democracia cristiana en España*, Edicusa, Madrid, 1974, pp. 74, 78, 80, 99 y 131-132; BENAVIDES, D. *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración...*, p. 279.

seguían mirándole con desconfianza y en los que no fue bien recibida la decisión del nuncio de llamarle para formar parte de la comisión de religiosos. Prueba de ello es que el provincial de los Jesuitas, Carvajal, se lamentó a la Santa Sede de que Tedeschini hubiese otorgado su confianza a un religioso “*bien conocido por sus audacias modernistas*”⁵⁸.

La elección del jesuita Nemesio Otaño⁵⁹ despertó rechazo, sobre todo, en el seno de la Compañía de Jesús. Al igual que Gafo, se había ganado la enemistad de los sectores integristas, probablemente por su enfrentamiento con el cardenal Segura a raíz de un viaje que realizó a Roma en 1929, en el que el papa, según Otaño, le había dado unas directrices para la Acción Católica que el arzobispo de Toledo le prohibió transmitir. Su actitud posibilista ante el régimen republicano y sus críticas al arzobispo de Toledo debieron contribuir también a la animadversión que mostraron hacia él sus superiores jerárquicos, aunque no fue la única razón que esgrimieron en su contra. El nuncio Tedeschini justificó su elección para formar parte de la comisión de religiosos por su conocimiento de la realidad política y por estar bien considerado en círculos habitualmente hostiles a los jesuitas⁶⁰. Pero el general de la Compañía de Jesús, Wlodimiro Ledóchowski y el provincial Enrique Carvajal, muy cercanos ambos a los sectores integristas, no opinaban lo mismo e intentaron desacreditarlo ante la Santa Sede, acusándolo de carecer de toda “*prudencia*” y de una “*cierta megalomanía que le hace creerse capaz de arreglar el mundo entero con su prestigio y las amistades de que él se supone rodeado*”⁶¹. En

⁵⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 1/10/1931, y “Memorandum” del P. Carvajal, 27/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 322-323 y 440, respectivamente.

⁵⁹ Azcoitia (Guipúzcoa) 1880-San Sebastián 1956. Compositor, organista, musicólogo, periodista y docente. Mantenía una estrecha amistad con el político liberal Santiago Alba, de quien procedían la mayor parte de las informaciones sobre la realidad política española que Otaño transmitió en los informes que envió a la Santa Sede durante los primeros meses del régimen republicano. En ellos criticó la Dictadura de Primo de Rivera y la actitud “*tibia y perezosa*” de los católicos en ese periodo; la actuación del cardenal Segura, al que consideraba un peligro para la Iglesia una vez instaurada la República y hacía responsable de los incendios de iglesias de mayo del 31 por sus irresponsables declaraciones; aconsejó la sustitución del nuncio por considerarlo incapaz de hacer frente a los retos que planteaba la nueva situación; se mostró convencido de que gran parte del clero había votado a favor de la República; y defendió la necesidad de afianzar el régimen republicano. Informes confidenciales del P. Otaño, S. J. para el cardenal Pacelli, abril 1931, cartas de Otaño al P. Rosa, 2/06/1931 y 5/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 176-196, 500-501 y 600, respectivamente; Rapporto inviato al Vaticano, 11/06/1931, en VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, p. 81.

⁶⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 1/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 322.

⁶¹ Carta de Ledóchowski a Pacelli, 12/09/1931, y Memorial del P. Carvajal, 27/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 224 y 440, respectivamente.

junio de 1931 Nemesio Otaño estaba convencido de que los gobernantes republicanos no tenían intención de disolver las órdenes religiosas ni de “*hacerles imposible la vida según sus reglas*” y que, en el peor de los casos, serían sometidas “*a las leyes de asociación*” y al régimen impositivo general. Consideraba que dentro del republicanismo había un sector culto que mantenía una actitud “*de respeto y consideración hacia la religión católica*”, cuyo apoyo sería fundamental, y veía factible conseguirlo, de cara a los debates parlamentarios de la cuestión religiosa⁶². En cuanto a sus actividades concretas como miembro de la comisión de sacerdotes, colaboró en la organización de una campaña propagandística en defensa de la Compañía de Jesús; y estableció contacto con algunos integrantes de la agrupación Al Servicio de la República, como Marañón, de cuya “*buena disposición*” a apoyar una fórmula de concordia informó a Luis Carreras el 10 de octubre de 1931⁶³

Otro religioso colaboró también con la comisión de sacerdotes, aunque oficialmente no formó parte de ella: el benedictino vasco Ramiro de Pinedo⁶⁴. Tedeschini lo llamó por sus relaciones en el ámbito intelectual y artístico. Su estrecha amistad con Unamuno podría facilitar a la comisión el acceso a los diputados de la agrupación Al Servicio de la República; y la que tenía con personas muy cercanas a Manuel Azaña, como su cuñado Cipriano Rivas Cherif o su amigo Amós Salvador⁶⁵, podría ser fundamental para lograr un acercamiento al líder de

⁶² Rapporto inviato al Vaticano, 11/06/1931, en VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, p. 81.

⁶³ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 102 y 165.

⁶⁴ La de Pinedo fue una vocación tardía, ya que no ingresó en el noviciado de Silos hasta los 42 años. Había estudiado Farmacia y se diplomó en bacteriología en el Instituto Pasteur de París. Regentó una farmacia en Bilbao en cuya rebotica se realizaban tertulias literarias. Colaboró esporádicamente en la prensa bilbaína, escribiendo artículos sobre temas literarios y tuvo algunos escarceos con el mundo de la política vasca, desde una posición monárquica, conservadora y españolista. Tras un periodo de problemas familiares y un noviazgo frustrado, en 1914 ingresó en el noviciado benedictino. Estudió Filosofía y Letras y realizó investigaciones sobre arte religioso que le valieron el nombramiento como académico de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Acogió con suma desconfianza la instauración de la República que consideraba sería desastrosa para España. Azaña afirma en sus memorias que Pinedo había ingresado en la orden benedictina para poder dedicarse al estudio, y algo de eso se trasluce también en su correspondencia con Unamuno, pero que se había desengañado porque le habían encargado de trabajos manuales, lo que no parece cierto. Tampoco hay nada que avale la veracidad de la afirmación de Azaña de que el nuncio quiso nombrarle obispo de Vitoria, pero Pinedo se había negado, alegando la mala vida que había llevado en Bilbao. AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 202; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 378; TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. “Ramiro Pinedo y Unamuno: Un pecador convertido en Benedictino”, en *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca* 3, pp. 317-394; VICENTE GONZÁLEZ, J. de *Boticas monásticas, cartujanas y conventuales en España*, tresCtres, A Coruña, 2002, p. 103.

⁶⁵ Amós Salvador Carreras (Logroño 1879-Madrid 1963), arquitecto y librepensador, vinculado al Partido Liberal en el primer cuarto del siglo XX. Junto a su hermano Miguel fundó en 1903 la Universidad Popular de Madrid. Era amigo de Manuel Azaña y de su cuñado Cipriano Rivas Cherif. Durante la

Acción Republicana, poco proclive a entrevistarse con los eclesiásticos. De hecho, en las memorias de Azaña existe constancia de que Pinedo utilizó a Amós Salvador para intentar convencer al ministro de la Guerra de que accediese a entrevistarse con el nuncio Tedeschini, con el objetivo de conocer su opinión sobre el futuro de las órdenes religiosas. Azaña no accedió por considerar que la entrevista podría ser *“indiscreta y tal vez comprometedor”*⁶⁶.

Aparte de las ya mencionadas, no hemos encontrado más referencias a las actividades concretas llevadas a cabo por los miembros de la comisión de religiosos. En cuanto a la comisión de sacerdotes, sus actividades ya han sido mencionadas en los capítulos anteriores. No existe constancia tampoco sobre si hubo contactos entre ambas comisiones o si elaboraron una estrategia conjunta para el desarrollo de sus actividades.

Hubo también sacerdotes que, sin pertenecer a ninguna de esas dos comisiones, colaboraron en la estrategia de contactos con los líderes políticos e intelectuales republicanos, como Francisco Romero Otazo, quien parece haber mantenido una comunicación fluida con la nunciatura y el principal asesor del cardenal de Tarragona, Luis Carreras, así como con algunos intelectuales de la agrupación Al Servicio de la República, como Pérez de Ayala⁶⁷.

2.2.2 Las negociaciones entre la Iglesia y el Gobierno

El futuro de las órdenes religiosas fue uno de los principales temas de negociación en las conversaciones que la jerarquía eclesiástica mantuvo con diversos miembros del Gobierno en orden a la consecución de un texto de consenso de cara al debate de los artículos religiosos de la Constitución.

En el mes de mayo, en una entrevista mantenida con el nuncio Tedeschini, con motivo de los incendios de edificios religiosos, el presidente del Gobierno provisional, Alcalá-Zamora, había insinuado que el número de comunidades religiosas era excesivo y que las Cortes deberían proceder a su reducción. Tedeschini alegó que su proliferación se había debido a que

República militó en Acción Republicana, aunque en 1931 no era diputado. REGUERO, V. del *Amós Salvador Carreras*, Piélagos del Moro, León, 2011.

⁶⁶ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 202.

⁶⁷ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 165.

los propios pueblos habían llamado a las órdenes religiosas para crear conventos en ellos, debido a su dedicación a labores de “cultura y caridad”; obras que además habían sido propiciadas y apoyadas por el poder político. Pero quedó convencido de la existencia de un serio peligro de que los incidentes anticlericales del mes de mayo fuesen utilizados como argumento para justificar la disolución de algunas congregaciones religiosas, siendo la Compañía de Jesús, a su entender, la más amenazada⁶⁸.

La publicación del dictamen de la Comisión parlamentaria, donde se contemplaba la disolución de todas las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes, hizo realidad los temores de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, las entrevistas mantenidas a finales de julio y principios de agosto con diversos miembros del Gobierno disiparon o, al menos, atenuaron su alarma. El ministro de Justicia, el socialista Fernando de los Ríos, y el de Estado, el radical Alejandro Lerroux, aseguraron que su temor era infundado, porque una disposición de ese tipo no tenía cabida en el texto constitucional y el Gobierno no era partidario de la disolución. En consecuencia, se mostraron convencidos de que el artículo sería reformado o los partidos gubernamentales ordenarían a sus diputados que votasen contra él. Fernando de los Ríos reconoció que su partido estaba a favor de la disolución de las órdenes religiosas, pero aseguró que él estaba en contra y se comprometió a defender su postura en el seno del partido, advirtiéndole, sin embargo, que probablemente no lograría hacer triunfar su tesis. Lerroux se mostró mucho más optimista, asegurando que consideraba inoportuno el artículo y que, por tanto, debía sacarse de la Constitución, asegurando a la Iglesia que podía estar tranquila a este respecto. El ministro de Gobernación, Miguel Maura, dirigente de la Derecha Liberal Republicana, tranquilizó también al nuncio, garantizándole que los problemas entre la Iglesia y el Estado no se solucionarían en las Cortes, sino mediante un concordato con la Santa Sede; y le manifestó que no creía que hubiese problemas para que las órdenes religiosas subsistiesen sometidas al Derecho común. En cuanto al ministro de la Guerra y líder de Acción Republicana, Manuel Azaña, en una entrevista que tuvo lugar el 30 de junio, sólo puso reparos al mantenimiento de la Compañía de Jesús⁶⁹.

El panorama se complicó a mediados de agosto con la incautación al vicario general de Vitoria de unos documentos del cardenal Segura a los obispos españoles, facultándoles para la

⁶⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 15/05/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 348-350.

⁶⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 8/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 38-39.

venta de bienes eclesiásticos y la exportación del producto de las ventas al extranjero, aconsejándoles asimismo que procediesen a realizar ventas ficticias de bienes en previsión de una nacionalización. Este hecho propició un repunte del anticlericalismo y la exigencia a la Santa Sede de la destitución de Segura como arzobispo de Toledo, como condición previa a cualquier tipo de acuerdo en materia religiosa⁷⁰.

El 26 de agosto el nuncio se reunió con Alcalá-Zamora, Lerroux y Fernando de los Ríos, quienes manifestaron que, en su opinión, el Gobierno estaría dispuesto a apoyar el mantenimiento de las órdenes religiosas y el reconocimiento de su facultad para enseñar y poseer bienes, pero sometidas a las leyes generales del Estado y a una ley especial de asociaciones. Este principio de acuerdo, del que quedaba excluida la Compañía de Jesús, quedó pendiente de la aprobación del Consejo de Ministros⁷¹. Sin embargo, las señales que llegaban desde el Parlamento no auguraban nada bueno. El sacerdote y diputado agrario Ricardo Gómez Rojí había advertido el día anterior a Tedeschini que los sectores más izquierdistas de la Cámara no estaban dispuestos a ceder en la cuestión de las órdenes religiosas y consideraban decidida su disolución⁷².

El principio de acuerdo negociado el día 26 fue sometido al Consejo de Ministros el 28 de agosto, pero el grado de compromiso adquirido por el Gobierno y los términos exactos del acuerdo no quedan claros, ya que las interpretaciones varían considerablemente en función de la fuente utilizada. Lo único en lo que todas coinciden es en que sin la remoción del cardenal Segura de la sede toledana el acuerdo sería imposible. La Santa Sede se resistió, pero finalmente transigió con lo que pedían los gobernantes republicanos.

El 14 de septiembre Vidal i Barraquer y Tedeschini se reunieron de nuevo con Alcalá-Zamora y Fernando de los Ríos para concretar los términos del compromiso adquirido por el Gobierno en relación con la cuestión religiosa. Los representantes de la Iglesia, en sus informes a la Secretaría de Estado coincidieron en que el Gobierno se comprometió a defender la conservación de todas las órdenes religiosas, pero advirtiendo que las posibilidades de que la

⁷⁰ Informe de Carreras a Vidal i Barraquer, 22(¿)/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 249-261; carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, telegrama de Tedeschini a Pacelli, 21/08/1931 y carta de Lerroux a Tedeschini, 21/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 61, 82-83 y 91-92, respectivamente.

⁷¹ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 8/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 131-132.

⁷² Carta de Gómez Rojí a Tedeschini, 25/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 123.

Compañía de Jesús pudiese librarse de la disolución eran mínimas. A partir de aquí, las versiones de Tedeschini y Vidal difieren, aunque menos que en otros puntos del acuerdo. Según el nuncio, Fernando de los Ríos había advertido que la conservación de las órdenes religiosas sería una batalla difícil y, por lo que respecta a sus bienes, creía que serían respetados y se reconocería su derecho a adquirir. En cambio Vidal i Barraquer presentó como compromiso firme del Gobierno el respeto de todas las congregaciones religiosas *“en su constitución y régimen propio”*, así como de los bienes necesarios para *“el cumplimiento de su misión propia y que estén determinados por el objetivo de su fundación”*, quedando sujeto el resto *“a las limitaciones generales de las leyes”*. En cuanto a sus actividades, el arzobispo de Tarragona afirmó que, debido al *“mal efecto que produce en la opinión pública el saber de algunas que son partícipes de grandes empresas industriales”*, los representantes del Gobierno habían manifestado que era necesario limitar *“su actividad en la elaboración de productos industriales y trabajos de concurrencia comercial”*⁷³.

Con esta reunión se puso punto final a las negociaciones entre la Iglesia y el Gobierno provisional para lograr un acuerdo en relación con los artículos religiosos. En adelante los contactos, propiciados fundamentalmente por la jerarquía eclesiástica, tendrán como objetivo recordar a los diferentes miembros del Gobierno el compromiso adquirido y presionarles para que lo cumpliesen.

2.2.3 El plan de actuación parlamentaria

Paralelamente a las negociaciones, el cardenal Vidal i Barraquer y sus colaboradores diseñaron una estrategia de cara al debate del artículo 24 -26 del texto definitivo-. Esta estrategia incluía la elaboración de algunas enmiendas que contenían las fórmulas de máxima transigencia por parte de la Iglesia. Estaban destinadas a ser presentadas y defendidas por diputados de prestigio, excluyendo a los sacerdotes diputados, y fue Luis Carreras fundamentalmente quien se encargó de su redacción.

⁷³ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 319-322; telegrama de Tedeschini a Pacelli, 15/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 264-265.

En lo que respecta a las órdenes religiosas, aparecen en el archivo de Vidal i Barraquer⁷⁴ tres enmiendas. En una de ellas se contempla su sometimiento “a las leyes generales del Estado, excepto en lo que se refiere a sus fines peculiares y régimen interior”. El diputado vasconavarro Oreja Elósegui presentó una enmienda⁷⁵ al artículo 25 -27 del texto definitivo- que incluía un párrafo con esa misma redacción, pero no llegó a defenderla porque dicho artículo no trataba de las órdenes religiosas sino de la libertad de cultos, las condiciones de su mantenimiento ya habían quedado establecidas en el artículo 24, y las minorías católicas habían abandonado ya el Parlamento como protesta por la aprobación de dicho artículo. La enmienda fue suscrita también por dos sacerdotes de la minoría agraria: Ricardo Gómez Rojí y Santiago Guallar.

La segunda enmienda establecía la sujeción de las órdenes y confesiones religiosas a las leyes fiscales del país y a una “ley especial de Asociaciones”, donde se establecería “su capacidad adquisitiva” en función de “sus fines institucionales”, se les prohibiría la realización de “actividades industriales o mercantiles impropias de su misión” y se regularía “su subsistencia y funcionamiento legales dentro de los límites establecidos por la Constitución y las leyes penales”. La razón de que esta enmienda no llegase a ser presentada fue, según Batllori y Arbeloa, que el diputado de la Esquerra Amadeo Hurtado, estrecho colaborador del arzobispo de Tarragona durante los debates constitucionales, lo consideró inútil.

La tercera y última enmienda iba más allá que las anteriores al sumar a la sujeción “a la legislación general de Asociaciones” la prohibición de toda “actividad industrial o mercantil” y cualquier otra distinta “de aquellas a que les adscriben los fines religiosos”. Tampoco la hizo suya ningún diputado, aunque en este caso no sabemos la razón.

⁷⁴ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 387 y 402-403.

⁷⁵ DS nº 55, 13710/1931, Apéndice 3.

2.2.4 Los acontecimientos externos juegan en contra de la Iglesia

En las semanas previas al debate de los artículos religiosos una serie de hechos redujeron las posibilidades de que la Cámara accediese a aceptar una solución de consenso, sobre todo en lo que a las órdenes religiosas se refería.

Por un lado, a finales de septiembre, en el transcurso del debate del artículo 22, donde se estipulaban las causas que motivaban la pérdida de los derechos de ciudadanía, un grupo de diputados federales y de la Esquerra presentaron una enmienda que puso en evidencia hasta que punto estaba en la cuerda floja la subsistencia de las órdenes religiosas. En ella se pedía que *“el haber prestado voto de obediencia a Poderes o entidades no condicionados por la presente Constitución”* fuese incluida como una de las causas que ocasionaban la pérdida de dichos derechos⁷⁶. El diputado federal Barriobero manifestó claramente en la Cámara que el objetivo de la enmienda era privar a los religiosos de los *“derechos de ciudadanía”* por haber prestado *“voto de obediencia a un Poder que lucha constantemente por su Poder temporal”*, por lo que dicho voto tenía un alcance que iba más allá de lo espiritual. La enmienda fue rechazada, pero gracias a la ausencia de muchos diputados de las minorías socialista y radical-socialista⁷⁷ y sólo por un mínimo margen de votos: 113 en contra y 82 a favor. El hecho de que socialistas y radical-socialistas votasen a favor de la enmienda anticipaba ya cual sería su postura en relación con las órdenes religiosas cuando se debatiese el artículo 24 del proyecto de Constitución. Fue una de las pocas veces, si no la única, en que el deán de Granada, Luis López-Dóriga, se manifestó en sentido opuesto a las minorías con las que más afinidad demostraría en la Cámara. También votaron en contra de esta enmienda el sacerdote radical Basilio Álvarez, el republicano independiente García Gallego, el vasconavarro Pildain, y los agrarios Molina Nieto y Guallar⁷⁸.

Al día siguiente, 30 de septiembre, el debate del artículo relativo a los derechos electorales vino a caldear aún más el ambiente anticlerical de la Cámara. El reconocimiento constitucional del derecho al voto de la mujer, que los radicales querían relegar a una futura ley electoral, provocó suma irritación en los diputados de esa minoría contra los socialistas,

⁷⁶ DS nº 39, 16/09/1931, Apéndice 6.

⁷⁷ *El Castellano*, Burgos, 2/10/1931.

⁷⁸ DS nº 46, 29/09/1931, pp. 1274-1277.

que habían votado a favor. El radical Álvarez Buylla manifestó que consideraban la concesión del voto a la mujer una puñalada a la República, dada la influencia que sobre ellas tenía la Iglesia, por lo que intentarían compensar el peligro que dicha concesión entrañaba expulsando a las órdenes religiosas. El jefe de la minoría, Guerra del Río, ratificó en la prensa que el resultado de la votación podría repercutir en el debate de los artículos religiosos; y uno de los dirigentes del partido, Diego Martínez Barrio, ministro de Comunicaciones, aseguró también al presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora, que tomarían represalias cuando se produjese el debate sobre las órdenes religiosas. Manuel Azaña tenía la sensación de que los radicales estaban dispuestos a votar a favor de la disolución de todas las órdenes religiosas, incluso pasando por encima del líder del partido, Lerroux. La misma postura adoptaron los radical-socialistas, contrarios también a la concesión del voto a las mujeres, aunque en este caso el único representante del partido en el Gobierno, el ministro de Instrucción Pública Marcelino Domingo, se comprometió a conseguir que parte de los diputados de su minoría se ausentasen cuando se produjese la votación⁷⁹.

El sacerdote agrario Ricardo Gómez Rojí advirtió también a Vidal i Barraquer a principios de octubre que el ambiente en la Cámara cada vez estaba más enrarecido y los diputados más excitados, con los radicales enfrentados a los socialistas; y los sectores más izquierdistas, molestos con el Gobierno por considerar que las intervenciones de los ministros en la Cámara coartaban su libertad de voto, esperando el momento oportuno para *“saltar la barrera del gubernamentalismo del banco azul”*.

En cuanto al Gobierno, el punto fuerte con el que había contado la jerarquía eclesiástica para hacer triunfar en el Parlamento los puntos que se habían negociado y el que más seguridades había dado a los representantes de la Iglesia de que sus derechos serían respetados, el líder radical y ministro de Estado Alejandro Lerroux, había derivado hacia una posición de inhibición que alarmó a los representantes de la Iglesia. Sin los votos de su partido, el consenso fracasaría porque la derecha republicana y las minorías católicas carecían de fuerza parlamentaria suficiente para sostenerlo. La evidente intención de Lerroux de mantenerse al margen del debate de los artículos religiosos, alegando compromisos en el extranjero, fue vista con malos ojos también en el seno del Ejecutivo. Las presiones del nuncio

⁷⁹ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 51-52; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 199-201.

y Vidal i Barraquer y, sobre todo, las de sus compañeros de Gobierno, le hicieron desistir de su viaje a Ginebra, pero no garantizaban que se comprometiese en el debate⁸⁰.

Por último, la situación en la calle era también conflictiva. El debate sobre la totalidad de los artículos religiosos se desarrolló en un contexto de conflictividad social por cuestiones laborales, amenazas de disturbios anticlericales por parte de los anarquistas, propaganda y manifestaciones en diversas localidades de los partidos de izquierdas, fundamentalmente el radical-socialista, en las que se pedía la disolución de las órdenes religiosas⁸¹. Lo mismo exigía la prensa republicana de izquierdas, como *El Liberal*, para el que las órdenes religiosas no merecían ser respetadas por haber convertido la religión en “*un instrumento de dominio*”; mientras que el órgano de prensa de los socialistas advertía que estos se mantendrían firmes en la defensa del programa de su partido, el cual incluía la disolución de las órdenes religiosas⁸². Más moderado se mostró en cambio *Crisol*⁸³, órgano oficioso de Acción Republicana, que propugnó acabar con su influencia “*reduciéndolas a la esfera principalmente religiosa*”.

3- El debate constitucional en torno a las órdenes y congregaciones religiosas

El artículo 26 de la Constitución ha sido uno de los que más atención ha merecido a los estudiosos de la Segunda República española. Es lógico, puesto que en él quedaban establecidas el grueso de las directrices que determinarían la situación de la Iglesia católica en el nuevo régimen. Aquí, sin embargo, analizaremos únicamente la parte relativa a las órdenes religiosas, con exclusión de las disposiciones relativas a la Compañía de Jesús y al ejercicio de la enseñanza, que se abordarán en los siguientes capítulos.

⁸⁰ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 201 y 215-216.

⁸¹ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 224-227.

⁸² *El Liberal*, Madrid, 2/10/1931 y *El Socialista*, Madrid, 3/10/1931, en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 68 y 77, respectivamente.

⁸³ *Crisol*, Madrid, 3/10/1931, en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 68.

Desde el punto de vista jurídico, Suárez Pertierra⁸⁴ considera que el artículo 26, en su conjunto, contenía “una regulación fuertemente limitativa de la libertad religiosa” que probablemente respondía “más a una percepción puramente teórica de la realidad que al realismo político”. En cuanto a las disposiciones que afectaban a las órdenes religiosas, la afirmación de que quedarían sujetas a una ley especial no constituía, a su juicio, “una reserva constitucional” sino “una referencia, simplemente, a la necesidad que sienten las constituyentes de afrontar sin demoras la solución del problema”. En lo relativo a la nacionalización de sus bienes llama la atención sobre “la expresión potestativa” utilizada cuando se refiere al conjunto de las órdenes religiosas, interpretándola como “la búsqueda de un grado menor” respecto del mandato imperativo empleado para referirse a los bienes de los jesuitas.

El hispanista Gerald Brenan⁸⁵, contemporáneo de los hechos, atendiendo a las consecuencias que trajo su aprobación, considera el artículo 26 imprudente y temerario, porque provocó la pérdida de una parte de los sostenedores del régimen y la hostilidad de los que aún estaban “indecisos”, obligándole a depender más del apoyo de la clase obrera que de la burguesía para subsistir; y dio a la reacción el arma que necesitaba. Brenan se muestra convencido de que dentro de las órdenes religiosas, sobre todo las dedicadas a la enseñanza, existían religiosos que compartían el concepto de religión de los intelectuales católicos y, de haber sido favorecidos por la República, podrían haber contribuido a modernizar la Iglesia española y convertirse en sostenedores de la República.

El hispanista Gabriel Jackson⁸⁶, en cambio, diferencia dentro del artículo 26 entre disposiciones revolucionarias y otras que no lo eran. Entre las primeras estaría la prohibición del ejercicio de actividades industriales, comerciales o educativas. Pero considera que no se pueden calificar de revolucionarias la obligación de declarar sus ingresos, inversiones y bienes, una medida similar a la implantada en Francia a principios del siglo XX, o el control de sus actividades, algo que había sido ya intentado sin éxito en varias ocasiones por los gobiernos de la Restauración.

⁸⁴ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, pp. 77-79.

⁸⁵ BRENNAN, G. *El laberinto español*, pp. 311-312.

⁸⁶ JACKSON, G. *La República española y la guerra civil*, pp. 62-64.

Mientras que Víctor Manuel Arbeloa⁸⁷ llama la atención sobre la dificultad de hacer realidad esas prohibiciones y limitaciones, así como sobre el peligro de que se volvieran contra los legisladores.

Fernando de Meer⁸⁸, por su parte, hace hincapié en que el texto aprobado no puede interpretarse *“como una atenuación del primitivo dictamen”*, porque, al conceder al Estado la facultad de disolver las órdenes religiosas por motivos de peligrosidad, lo que hacía en realidad era reproducirlo, pero en unos términos más ventajosos para los gobernantes republicanos. Al no aparecer la disolución *“como una obligación inmediata”* se evitarían los *“innumerables desórdenes sociales”* que aquella habría provocado, y la amenaza de que pudiese llevarse a cabo proporcionaba al Gobierno *“un arma perfecta para tener bien sujetas a las órdenes religiosas”*. Este análisis coincide en lo fundamental con el desarrollado por Gil Robles en la Cámara. En cuanto a los responsables de que se aprobase un texto de estas características, señala a *“los intelectuales”* y a los políticos de la Monarquía por haberse inhibido en el debate, en lugar de ejercer de *“contrapeso del sectarismo”*; a la carencia de hombres en las minorías de izquierdas *“consecuentemente liberales”* y dispuestos a evitar las actitudes discriminatorias; y, sobre todo, parece culpar a Manuel Azaña, por haber proporcionado *“el resorte decisivo para justificar las bases de la ley”* de congregaciones con su *“juicio intelectual”* sobre la incompatibilidad entre *“los principios que sustentaban la doctrina”* de los religiosos y *“las bases ideológicas del nuevo Estado”*.

Álvarez Tardío⁸⁹ y Rodríguez Lago⁹⁰, al igual que Brenan, se centran en el análisis de las consecuencias que tuvo la aprobación del artículo 26. El primero considera que al alejar a los católicos del régimen, asestó un duro golpe a *“la derecha republicana y otros grupos conservadores moderados”* que dependían de su apoyo para subsistir; y fue el desencadenante de *“una reacción conservadora a gran escala”*, al proporcionar a unas derechas desmovilizadas hasta entonces una *“bandera”* para la movilización. Rodríguez Lago, en cambio, resalta las graves consecuencias que tendrían para las órdenes y congregaciones religiosas las limitaciones y prohibiciones que se establecían en el artículo a sus actividades. A juicio de este

⁸⁷ ARBELOA, V. M. *¿Una Constitución democrática?...*, p. 37.

⁸⁸ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, pp. 163, 191-192 y 199.

⁸⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 191 y 198, y *“La revolución de las conciencias...”*, pp. 47-48.

⁹⁰ RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *La Iglesia católica en Galicia...*, pp. 45-46.

autor, al impedir su *“intromisión en el campo de la acción social”*, limitando sus funciones a *“la oración, la piedad y la liturgia”*, destruía *“las bases económicas”* en que se sustentaban la mayoría de ellas; pero, sobre todo, anulaba *“la identidad y el carisma”* de las que habían surgido *“para trasladar el mensaje eclesial a través de la acción social”*. Álvarez Tardío, asimismo, rechaza la interpretación del contenido del artículo 26 como reacción a *“la beligerancia y el antirrepublicanismo de los católicos”*, afirmando, por el contrario, que con anterioridad a la aprobación de la Constitución no existió *“una gran campaña católica contra la República”* que justificase *“la revolución religiosa”*, sino que fue precisamente ésta la que provocó la reacción de los católicos.

Por último, Callahan⁹¹ considera que la cuestión fundamental a la que se enfrentaron los legisladores durante el debate del artículo 24 no era nueva, sino que reproducía un problema que había estado presente en la política española desde que los liberales llegaron al poder en la década de los treinta del siglo XIX: la conciliación entre los principios de libertad de asociación y libertad de cultos, por un lado, y el de la soberanía del Estado, por otro; si el texto se situaría en la línea del regalismo *“radical”* de los liberales de 1830 o en la del *“regalismo moderado de la Restauración”*. Aunque la solución adoptada estaba más cerca del primero que del segundo y fue *“restrictiva e injusta en muchos sentidos”*, Callahan considera que la fórmula propuesta por Azaña, además de salvar a las órdenes religiosas de la disolución, representaba *“la legalización”* de todas ellas; algo a lo que *“ningún gobierno de la Restauración, ni siquiera la dictadura, se había atrevido”*.

3.1 Las posiciones de partida: las órdenes religiosas en el debate parlamentario sobre la totalidad de los artículos religiosos

La fórmula de consenso alcanzada por las minorías gubernamentales en los momentos iniciales del debate del artículo 24 -26 en el texto definitivo-, tras la intervención de Azaña, hizo que la tramitación del artículo se limitase a la presentación de propuestas alternativas, sin ninguna posibilidad de triunfar, por parte de las minorías que no aceptaron los términos del consenso; y al cruce de reproches entre los socialistas y los radical-socialistas, así como entre las minorías católicas y las republicanas. De forma que para conocer la posición inicial de las

⁹¹ CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, pp. 230 y 232-233.

diferentes minorías sobre el futuro de las órdenes y congregaciones religiosas es preciso remitirse al debate sobre la totalidad de los artículos religiosos

El primero en tomar la palabra en dicho debate fue el socialista Fernando de los Ríos⁹², uno de los miembros del Gobierno que participó en las negociaciones con la jerarquía eclesiástica. Pero intervino exclusivamente en su condición de ministro de Justicia y no en representación de su partido. De los Ríos hizo un breve repaso de la legislación a que habían estado sujetas las órdenes y congregaciones religiosas desde 1837, para concluir que en lo referente a sus bienes ni el Concordato ni el Código civil habían modificado su situación desde la ley que en dicho año ordenó su supresión. Hizo un llamamiento a la Cámara para que abordase el problema religioso con *“serenidad”, “recogimiento reflexivo”* y *“conciencia de su responsabilidad histórica”*; y, en el caso concreto de las órdenes religiosas, instó a los diputados a distinguir entre unas y otras. Finalmente, expuso la *“pluralidad de posiciones”* que podían adoptarse respecto a ellas, pero que él redujo en la práctica a dos: la disolución o la regulación mediante una ley especial, haciendo especial hincapié en la segunda. A los que defendían su disolución, como era el caso de su partido, les pidió que meditasen antes de tomar esa decisión y que reparasen en que *“en España lo revolucionario es el respeto”*, lo que bien pudiera interpretarse como un intento de disuasión. A los partidarios de relegar la cuestión de las órdenes y congregaciones a una ley especial les advirtió que si la Constitución no dejaba establecidas unas *“bases especiales que condicionen esa ley”* cundiría *“la desconfianza”* entre los votantes de los partidos republicanos; y que dichas bases debían tener un *“carácter limitativo”* respecto *“al número”, a “la capacidad”* y *“la actividad”* del clero regular, incluyendo en la Constitución la prohibición de realizar actividades económicas, industriales y comerciales.

El discurso de Fernando de los Ríos fue considerado por Alcalá-Zamora⁹³, otro de los participantes en las negociaciones con la Iglesia, como una traición *“inconcebible”* a los compromisos adquiridos con la jerarquía, un llamamiento *“en favor de la ruptura”*. Reconocía que había aludido en su intervención a los puntos de concordia que se habían negociado, pero

⁹² DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1526-1527.

⁹³ ALCALÁ ZAMORA, N. *Memorias. Segundo texto de mis memorias*, pp. 191-193, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La segunda República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 377.

únicamente *“como meros problemas”*; y, en cambio, con las alusiones que había hecho a la intolerancia de la Iglesia, había enardecido *“a una mayoría que no lo necesitaba”*.

La valoración de juristas e historiadores es menos negativa y lo que ponen de relieve fundamentalmente es la ambigüedad del discurso de Fernando de los Ríos. De Meer⁹⁴ considera que intentó plantear el problema *“sobre una base más apta para la concordia”* y dio *“implícitamente por caducado el primitivo dictamen”*, que declaraba disueltas todas las órdenes religiosas; pero también que mostró prevención hacia ellas y que las limitaciones a que propuso someterlas *“viciaban su petición de una norma de respeto y libertad”*. Zabalza⁹⁵ hace hincapié en este último punto, señalando que el ministro de Justicia se abstuvo de explicar de que forma se podía *“compatibilizar”* la libertad y el respeto que reclamaba con *“una legislación estatal limitativa en cuanto al número, capacidad y actividad”* de las órdenes religiosas. Virgilio Zapatero⁹⁶, en cambio, considera que Fernando de los Ríos hizo un discurso *“brillante”* en el que defendió todos los puntos pactados con la jerarquía eclesiástica; y señala que su partido le había obligado a limitarse a un discurso meramente *“informativo”*. Esta imposición podría explicar las ambigüedades y la falta de soluciones a los problemas planteados.

El portavoz de la minoría socialista, Ovejero⁹⁷, dejó claro durante el discurso sobre la totalidad de los artículos religiosos que su partido apoyaría la disolución de todas las órdenes religiosas, pero no se extendió sobre la cuestión. Fue Jiménez de Asúa⁹⁸, nada más iniciarse el debate del artículo 24, quien expuso los motivos de su postura: el principio compartido por los socialistas de que nadie tenía *“derecho a cercenar, a renunciar a su propia libertad”*, en referencia a los votos perpetuos. Lo más interesante de su discurso fue el argumento utilizado para legitimar la nacionalización de sus bienes: la teoría de la *“desafectación”* de los bienes dedicados a un servicio público, que será ampliamente utilizada durante el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas para avalar jurídicamente la nacionalización de todos los bienes de la Iglesia y no sólo de las órdenes religiosas. Según esta teoría, cuando la Iglesia católica era la religión del Estado las actividades de los religiosos tenían la consideración de

⁹⁴ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 141.

⁹⁵ ZABALZA BAS, I. *“Influencia de la constitución de Weimar...”*, p. 135.

⁹⁶ ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos...*, pp. 324 y 327.

⁹⁷ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1625.

⁹⁸ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1646.

servicio público, siendo los bienes afectos a ese servicio, por tanto, *“de dominio público”*. Con la separación de la Iglesia y el Estado las actividades religiosas dejaban de ser un servicio público, por lo que era preciso desafectar los bienes vinculados a dicho servicio para entregarlos a su legítimo propietario, que era el Estado.

Los socialistas presentaron la disolución de las órdenes religiosas como una reivindicación compartida por todos los miembros del partido y, ciertamente, formaba parte de su programa. Sin embargo, según Azaña⁹⁹, no todos los dirigentes socialistas estaban de acuerdo con ella. Además de Fernando de los Ríos, Largo Caballero y Besteiro eran opuestos a tal medida y, de hecho, hubo dudas en el seno de la minoría sobre si apoyarían o no el dictamen. Fue el empeño de los radical-socialistas en la disolución lo que les decidió, por temor a ser acusados de tibieza en la cuestión religiosa.

Álvaro de Albornoz¹⁰⁰, como portavoz de la minoría radical-socialista, defendió que las órdenes religiosas tenían *“en España una existencia absolutamente ilegal”* y, además, no eran *“parte integrante de la Iglesia, según el Derecho Canónico”*. Se oponían a que fuesen sometidas a una ley de asociaciones, porque, en su opinión, ni eran asociaciones ni podían serlo, ya que no podían efectuar *“el contrato de asociación”*, que, como cualquier contrato, debía *“tener causa lícita”*, ya que la suya era *“ilícita”*; ilicitud que derivaba de sus fines *“antihumanos y antisociales”*. El voto de pobreza y la vida contemplativa eran para Albornoz equivalentes a *“la mendicidad y la vagancia”*, delitos penados en la legislación civil. El número de órdenes y religiosos no importaba, porque no se trataba *“un problema de cantidad”*, sino *“de calidad”*: hacían una *“competencia ilícita”* y *“desleal”* a la industria y a los trabajadores con sus actividades económicas; se inmiscuían en *“la vida social”* a través de la constitución de *“círculos”* que no eran *“sino centros de actividad política”* y de *“conspiración reaccionaria”*; e influían de forma nefasta en la enseñanza.

La minoría catalana, por boca de Humberto Torres¹⁰¹, manifestó que también para ellos la disolución *“para siempre”* de *“todas las Órdenes religiosas”* constituía un *“criterio*

⁹⁹ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 213-214.

¹⁰⁰ DS nº 53, 9/10/1931, p. 1566. Pese a la contundencia con que Albornoz defendió la disolución de las órdenes religiosas, tampoco en el partido radical-socialista existió unanimidad respecto a este punto. Azaña afirma que la intervención de Albornoz irritó a Marcelino Domingo, representante del partido en el Gobierno, quien no estaba de acuerdo con la disolución. AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 213-214.

¹⁰¹ DS nº 53, 9/10/1931, p. 1560. Otros dos diputados de la Esquerra intervinieron también en el debate, pero exclusivamente a título personal y con planteamientos completamente opuestos. El antiguo

irreductible". Y, al igual que Albornoz, acusó a las órdenes contemplativas de *"parasitismo social"*, algo incompatible con una Constitución que daba tanta importancia *"a la condición social del trabajo"*.

Ramos fue el único diputado de Acción Republicana que tomó la palabra en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, pero no abordó la cuestión de las órdenes religiosas durante su intervención. Sin embargo, la enmienda que había elaborado como base para llegar a una fórmula de consenso, que no llegó a ser debatida en el Parlamento, y las memorias de Azaña nos pueden dar una idea de la posición de la minoría de Acción Republicana ante esta cuestión. La enmienda proponía relegar a una ley votada por las Cortes Constituyentes qué órdenes serían *"disueltas y las condiciones especiales aplicables a cada una de las que subsistan"*¹⁰², evitando que la disolución de todas las órdenes religiosas quedase fijada como precepto constitucional. Al líder de la formación, Manuel Azaña, la disolución no sólo le parecía *"repugnante"*, sino también *"ineficaz"*, peligrosa e *"ininteligente"*, y le preocupaban las consecuencias que tendría su aprobación. Sin embargo, parte de los miembros de su minoría apostaban decididamente por ella¹⁰³.

El portavoz de los radicales en el Congreso, Guerra del Río¹⁰⁴, comenzó su intervención declarando que en la cuestión religiosa *"no admitimos, no queremos, no creemos que esté nadie a nuestra izquierda"*, reivindicando su condición de representantes genuinos *"del anticlericalismo español"*. Seguidamente, se desmarcó del dictamen, tachándolo de simplista e *"ineficaz"*, alegando que, una vez garantizado el derecho de asociación en la Constitución, existía el peligro de que en la práctica no fuese disuelta ninguna orden religiosa porque aquélla les permitiría legalizarse como *"Asociaciones dedicadas precisamente a lo mismo que hoy*

claretiano y furibundo anticlerical Samblancat reclamó una redacción más radical que dejase ya *"automáticamente disueltas"* las órdenes religiosas en la Constitución, en lugar de decir que el Estado las *"disolverá"*, para evitar que el pueblo resolviese el problema *"con la tea"* (DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1613-1614). Amadeo Hurtado, muy cercano al cardenal Vidal i Barraquer a quien asesoraba sobre la viabilidad de las enmiendas elaboradas en el plan de actuación parlamentaria, propuso, en cambio, la sujeción de las órdenes religiosas a una ley especial cuyas bases quedasen fijadas en la Constitución (DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1600-1601).

¹⁰² ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 91-92. Afirma Víctor Manuel Arbeloa que los vasconavarros se mostraron dispuestos a sumarse a la fórmula elaborada por Ramos *"como mal menor"*, pero no parece realista pensar que fuese así, ya que la jerarquía eclesíástica la consideraba inaceptable por facultar al Estado para disolver las órdenes religiosas. Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 11/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 373-374.

¹⁰³ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 218 y 220.

¹⁰⁴ DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1615-1618.

están haciendo". Como alternativa, proponían que fuesen sometidas "a una ley especial" que erradicase de ellas todo lo que se oponía "a la democracia" y "a la libertad" y fijase qué órdenes y congregaciones podían tener existencia legal en España. En concreto, abogaban por que la ley incluyese una serie de prohibiciones que debían quedar establecidas en la propia Constitución: los votos perpetuos, que consideraban incompatibles "con el principio de libertad individual"; la adquisición de "bienes mortis causa", único modo, a su juicio, de llegar "al alma de esas Congregaciones"; y la enseñanza. En cuanto a sus bienes, proponían la elaboración de una ley de liquidación "para que los que tengan legítimo dueño vayan a parar a él, y los que no, que sean nacionalizados". Pero una vez planteada su posición, anunciaron que como consideraban esta cuestión "esencial" para la República y no estaban dispuestos a ser derrotados "en ninguna votación por votos republicanos", retirarían todas las enmiendas y votos particulares que no tuviesen el apoyo "de la mayoría republicana" y sumarían a esta siempre sus votos.

Las contradicciones entre la postura defendida por los radicales en el Parlamento y las declaraciones de su líder Lerroux, han sido puestas de relieve por varios autores¹⁰⁵. La propuesta de Guerra del Río correspondía a lo acordado por la minoría el día 6 de octubre de defender la disolución únicamente de aquellas órdenes religiosas que se considerasen un peligro para el régimen. Sin embargo, Lerroux se había mostrado más moderado y en ningún momento había mencionado la posibilidad de disolver ninguna orden religiosa; si bien pasó de defender su sujeción a la ley general de asociaciones a propugnar su sometimiento a una ley especial. Como señala de Meer, la minoría radical carecía de "cohesión" y puso de manifiesto que no estaba dispuesta a dejar "que nadie se colocara a su izquierda" en la cuestión religiosa¹⁰⁶, lo que, unido a la inhibición de su líder, no permitía augurar que cumpliera el papel moderador que la jerarquía eclesiástica esperaba de ella.

Los federales, por boca del diputado Franchy Roca¹⁰⁷, manifestaron que tenían "un criterio claro y preciso" sobre esta cuestión. No estaban de acuerdo con el dictamen porque no todas las órdenes religiosas eran iguales en cuanto a su constitución y fines y, por tanto, "no

¹⁰⁵ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 157; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 137-138.

¹⁰⁶ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 165.

¹⁰⁷ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1631. Tampoco faltaron voces discrepantes dentro de la minoría federal, como la del diputado Barriobero, quien defendió la disolución de todas las órdenes religiosas. DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1591-1592.

sería justo confundirlas en una misma medida". Su propuesta era someterlas a una ley general de asociaciones votada por las Cortes Constituyentes, donde se establecerían las limitaciones que se considerasen necesarias y se reservaría al Estado la facultad de expulsarlas, disolverlas o suspenderlas por motivos "*de defensa*" o "*de conveniencia*" para la República; considerándose disueltas asimismo automáticamente las que se negasen a someterse a dicha ley. De este modo, la "*libertad*" quedaba "*garantizada*", al tiempo que se evitaba que se convirtiesen en un peligro para la República.

La Federación Republicana Gallega, con Novoa Santos¹⁰⁸ como portavoz, planteó tres posibles soluciones a la cuestión de las órdenes religiosas. La primera era que en la Constitución quedase fijada la facultad del Gobierno para disolver aquellas "*que no son deseables para la seguridad, para la vida o para la prosperidad de la República*". Esta era, a su modo de ver, la solución "*más práctica*", pero posiblemente no "*la más justa*" ni "*la más eficaz*", porque suponía "*diferir el problema*". La segunda solución, en su opinión más realista, consistía en diferenciar entre las "*órdenes militantes*" que deberían ser expulsadas porque, en virtud de sus actividades sociales, se infiltraban en la sociedad, se enriquecían y coaccionaban moralmente a los ciudadanos; y las "*órdenes ascéticas y contemplativas*" que deberían ser respetadas porque en nada afectaban "*material ni espiritualmente*" a la sociedad. De este modo, se evitaría que la Cámara fuese acusada de sectaria. La tercera solución sería respetar todas las órdenes religiosas a excepción de la Compañía de Jesús.

La propuesta de la minoría gallega en relación con las órdenes religiosas quedó plasmada en una enmienda¹⁰⁹ que no llegó a ser debatida en la Cámara. En ella proponían que fuese una ley especial elaborada por las Cortes Constituyentes la que determinase que órdenes y congregaciones religiosas estaban autorizadas a permanecer en España, así como "*las condiciones y los límites*" de esa autorización. Aquellas que no hubieran sido autorizadas antes de la disolución de las Cortes Constituyentes se considerarían suprimidas. Asimismo, la enmienda planteaba que una ley orgánica elaborada y aprobada también por las Cortes Constituyentes dejase fijadas las normas por las que se regirían los futuros parlamentos "*para autorizar el establecimiento de nuevas Ordenes o Congregaciones y revocar*" las autorizaciones ya concedidas.

¹⁰⁸ DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1620-1621.

¹⁰⁹ DS nº 54, 10/10/1931, Apéndice 1.

En cuanto a la Derecha Liberal Republicana, su líder y presidente del Gobierno, Niceto Alcalá-Zamora¹¹⁰, uno de los principales interlocutores de la jerarquía eclesiástica en el transcurso de las negociaciones, puso de manifiesto su oposición al dictamen. Entendía que en él se limitaba el derecho de los católicos a *“a elegir profesión”* y se restringía su *“garantía de propiedad”* y *“de asociación”*. Rechazó la equiparación total de las órdenes y congregaciones religiosas a las demás asociaciones, como pedían las minorías católicas, por considerarlo injusto e imposible; pero también reputó de injusta la prohibición absoluta de *“la profesión religiosa y el vínculo de asociación”*, como se pretendía en el dictamen. En su opinión, la cuestión de las órdenes religiosas debía abordarse basándose en tres normas: la *“antítesis entre el Derecho civil y el Derecho canónico sobre la eficacia del voto”*, que para el segundo podía ser *“irrevocable”*, pero no para el primero, siendo éste un punto en el que el Estado no podía *“transigir”* porque su deber era *“amparar constantemente la libertad”*; regular su establecimiento y actividades, no por medio de *“una ley común de Asociaciones”*, sino de *“una legislación singular”* y *“recelosa”* que permita al poder civil defenderse de su *“intromisión”*, su *“competencia excesiva y desigual”* y *“su acaparamiento de riquezas”*, que podrían constituir *“un peligro para la economía nacional”*, así como restringir y condicionar el número de religiosos extranjeros; y, por último, conceder al Estado la prerrogativa *“potencial y expedita en las leyes”*, no en la Constitución, de disolver las órdenes o congregaciones religiosas cuando esté justificado y sólo de forma excepcional. Advirtió a la Cámara que de ser aprobada la fórmula *“apasionada”* y *“sectaria”* del dictamen movilizaría a los católicos dentro de la legalidad republicana para la reforma de una Constitución que les había dejado fuera.

La intervención de Alcalá-Zamora fue escuchada con respeto por la Cámara, por más que, en opinión de Azaña, *“sus tesis liberal-católicas”* no tuvieran predicamento entre la mayoría de los diputados. De Meer echa en falta en el discurso del presidente del Gobierno *“una fórmula jurídica concreta que sirviera de catalizador de las voluntades”*, aunque reconoce que de poco hubiera servido, ya que carecía de *“un grupo político numeroso y unido”* para respaldarla y sus planteamientos, como ya señaló Azaña en su momento, no satisfacían ni a la derecha católica ni a la izquierda parlamentaria¹¹¹.

¹¹⁰ DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1603 y 1609-1611. En la derecha republicana tampoco faltaron disidentes de la línea oficial, como Cirilo del Río, quien admitió la posibilidad de que en la Constitución quedase establecida la disolución de aquellas órdenes religiosas que se considerasen perjudiciales para el país. DS nº 52, 9/10/1931, p. 1542.

¹¹¹ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 215; MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 152.

En cuanto a las minorías católicas, los vasconavarros, por boca de Joaquín Beunza¹¹², pusieron de manifiesto su negativa a admitir la disolución de ninguna orden religiosa sin que antes se hubiese probado que había llevado a cabo alguna ilegalidad. Entendían que tal medida sería contraria *“a la igualdad y a la dignidad y a la libertad humanas”*, porque ser religioso era una decisión *“libre”* y lícita; y la propia Constitución reconocía *“la igualdad para todos los españoles”* y que la religión no podía dar lugar a *“preferencia”* ni a *“incapacidad”*. Ninguna de las acusaciones que se habían hecho en la Cámara contra las órdenes religiosas se había probado; tampoco se había demostrado *“que la asociación para fines religiosos”* entrañase *“ninguna injusticia”*. Se había hablado de sus riquezas, pero sin tener en cuenta que eran fruto de su trabajo o de su aportación personal y las destinaban a obras muy útiles a la sociedad que el Estado no estaba en condiciones de asumir. Lo único que en justicia se podía hacer con las órdenes y congregaciones religiosas era regularlas y vigilarlas, si se pensaba que podían ser perjudiciales para la República o inmiscuirse en el terreno político. A eso ni la Iglesia ni las propias órdenes religiosas pondrían ningún obstáculo. En cuanto a sus bienes, eran legítimamente suyos y debía reconocérseles el derecho a recibir legados como cualquier asociación laica. Este era, a juicio de los vasconavarros *“el único camino justo, y cualquier otra cosa será un atropello”*.

Por lo que respecta a los agrarios, en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos Gil Robles y Martínez de Velasco abordaron ampliamente la cuestión de las órdenes y congregaciones religiosas, aunque fue el segundo quien actuó como portavoz de la minoría. Martínez de Velasco¹¹³ defendió el derecho de los integrantes de las órdenes religiosas *“a congregarse para el cumplimiento de fines cuya licitud no se puede dudar”*, porque representaría considerar que *“adorar a Dios”* no era *“lícito”* y, en consecuencia, convertiría en *“absolutamente impracticable”* constitucionalmente el ejercicio de la religión católica en España. Además, la disolución de las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes entraría en contradicción con otros artículos constitucionales, como el artículo 7, donde se afirmaba que España aceptaba *“las normas universales del Derecho Internacional”*, que incluían el derecho *“a la vida, a la propiedad y a la libertad”*; el artículo 2, que afirmaba la igualdad de los españoles ante la ley; los artículos 36 y 37, relativos al derecho *“de asociación y*

¹¹² DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1637-1638.

¹¹³ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1534-1536.

reunión”; y el artículo 42, que prohibía expresamente la *“pena de confiscación de bienes”*. Concluyó su disertación haciendo un llamamiento a la *“concordia”* y la *“transacción”*, advirtiendo que si la Constitución no cumplía esos requisitos no sería *“democrática”*, sino *“tiránica”*.

El líder de Acción Nacional, Gil Robles, calificó el texto del artículo 24 de *“absoluta negación del espíritu liberal y democrático”*. La disolución de las órdenes religiosas conculcaba el principio de igualdad; el de *“libertad individual”*, de la que tales asociaciones eran *“un producto”*, ya que *“los votos religiosos”* eran *“un acto de administración de la propia personalidad”* que implicaba *“un acto de la conciencia”*, siendo en consecuencia *“inmune a toda intervención”* e *“injerencia del Estado”*; vulneraba *“el derecho de asociación”*, derivado del *“principio de libertad”*, porque se impedía a los religiosos ejercer su *“libertad individual”* de *“asociarse”* para cumplir unos fines determinados. En suma, si se aprobaba el dictamen se conculcaría *“la esencia de las libertades públicas”* y la Constitución sería *“contradictoria”*, al negar a las órdenes religiosas derechos y libertades que en otros artículos de la Constitución garantizaba a todos los ciudadanos. El artículo 24, además representaba una condena de las órdenes religiosas sin pruebas, sin juicio y sin ofrecerles la posibilidad de defenderse. Frente a las acusaciones y críticas que se habían vertido en la Cámara, Gil Robles elogió la labor que realizaban los religiosos en el terreno espiritual, asistencial y cultural. Finalmente, advirtió que, de ser aprobado el dictamen tal como estaba redactado, lo considerarían *“un proyecto de persecución religiosa”* y declararían *“abierto un nuevo periodo constituyente”*, impulsando una campaña de revisión del texto constitucional *“dentro de la legalidad, sin violencias”* y *“sin apelaciones a la fuerza”*.

Como puede apreciarse, los argumentos utilizados por Martínez de Velasco y Gil Robles para rechazar de forma rotunda el texto del dictamen son muy similares. Pero existió una diferencia sustancial entre ellos: que a diferencia de Martínez de Velasco, Gil Robles, como señala Álvarez Tardío¹¹⁴, *“no ofreció transacción alguna”*. El discurso del líder de Acción Nacional, que intervino antes que Martínez de Velasco, fue, según Fernando de Meer¹¹⁵, el fundamental, ya que los diputados de las minorías católicas que tomaron la palabra posteriormente no aportaron *“argumentos esencialmente nuevos”*, limitándose a aportar *“más datos”* o a intentar *“remover los espíritus de los diputados para que depusieran todo*

¹¹⁴ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 181.

¹¹⁵MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, pp. 144-145.

sectarismo". Asimismo dejó ya muy clara cual sería la línea de actuación que Acción Nacional propondría a los católicos en caso de que no se aprobase un texto aceptable para ellos.

Cuatro sacerdotes diputados abordaron la cuestión de las órdenes y congregaciones religiosas en los debates sobre la totalidad. Dos de ellos eran republicanos: el radical Basilio Álvarez y el independiente García Gallego; y los otros dos de la minoría agraria: Ramón Molina Nieto y Lauro Fernández.

Basilio Álvarez no intervino durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, pero hizo una breve referencia a las órdenes religiosas en el transcurso del debate sobre la totalidad de la Constitución¹¹⁶. En su discurso elogió la sencillez y humildad de los franciscanos; y la laboriosidad y sobriedad de los paúles; y, aunque le habían hablado de las riquezas que acumulaban las congregaciones religiosas, siempre había pensado que servirían para mejorar "*sus bibliotecas, sus laboratorios*" o sus "*explotaciones agrícolas*". Sin embargo, no había caído en la cuenta de que no tributaban al fisco "*y en otras muchas cosas respetables*". Además, los incendios de conventos que tuvieron lugar en el mes de mayo le habían hecho ver que algunas de ellas "*habían perdido lo esencial de su vida de sacerdotes, que era el apostolado*", porque "*los desgraciados, los desventurados, los harapientos*" habían contemplado la tragedia con indiferencia, poniendo en evidencia "*que el fracaso de esas instituciones era flagrante*". En consecuencia, "*yo no voy a defenderlas*". A pesar de esta afirmación, Basilio Álvarez abogará en su favor durante el debate del artículo 24, como más adelante veremos.

El republicano independiente García Gallego abordó la defensa de las órdenes y congregaciones religiosas tanto en el debate sobre la totalidad de la Constitución¹¹⁷, como en el de la totalidad de los artículos religiosos¹¹⁸, y lo hizo utilizando los mismos argumentos en ambos casos. Establecer la disolución de las órdenes religiosas y la confiscación de sus bienes, a juicio del canónigo de Burgo de Osma, entraba en contradicción con varias disposiciones del proyecto de Constitución: por un lado, con el Título Preliminar, donde se afirmaba la igualdad de derechos de los españoles, porque representaba colocar a los católicos "*en una situación de*

¹¹⁶ DS nº 29, 28/08/1931, pp. 671-672.

¹¹⁷ DS nº 37, 11/09/1931, p. 880.

¹¹⁸ DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1571-1573 y 1576-1577.

injusta, flagrante y bochornosa inferioridad"; con el artículo 42, que prohibía la confiscación de bienes; con el artículo 25 que afirmaba la libertad *"de profesar y practicar cualquier religión"* y que *"la condición religiosa"* no constituiría *"circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política"*; y con el propio artículo 24, donde se decía que *"las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a las leyes generales del país"*, para después tratar a las órdenes religiosas como si fuesen *"de peor condición que las Asociaciones comunes"*. Entraba en contradicción también con la mayoría de las constituciones europeas y americanas, donde la tónica general era relegar ese tipo de medidas a la legislación ordinaria. Así se había hecho en Francia, donde, por otro lado, ya estaban *"de vuelta de aquello que ahora vosotros intentáis establecer en España"* y existían en esos momentos *"más órdenes religiosas que nunca"*. Por último, conculcaba el Derecho internacional, que declaraba *"intangible el derecho a la propiedad, el derecho a la vida, el derecho a la libertad"* de los fieles de todas las religiones, al hacer de una *"condición singular y en cierto modo infamante a hombres que tienen derecho indiscutible a asociarse [...] para el cultivo de su espíritu"* con la misma libertad que otorgaba para fines políticos o sociales.

Con la disolución de las órdenes religiosas no ganaría en nada la libertad, porque no era en ellas, sino en otros lugares donde había *"que buscar a los absolutistas, a los enemigos de la democracia y de las libertades públicas"*. En cambio, la República saldría perjudicada porque gracias a los religiosos España tenía prestigio *"en el mundo internacional de la cultura"*; el Estado se vería obligado a hacerse cargo de la beneficencia y la enseñanza, no teniendo recursos económicos ni personal adecuado para ello; y provocaría un enorme aumento de la oposición popular al régimen. Por todo ello, García Gallego auguraba que, si se aprobaba el dictamen, pasado un tiempo no les quedaría más remedio que rectificar la Constitución o convertirla *"en letra muerta"*.

De los dos sacerdotes de la minoría agraria que intervinieron en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, el santanderino Lauro Fernández¹¹⁹ sólo hizo una brevísima alusión a las órdenes religiosas para replicar a quienes habían afirmado que estaban *"fuera del espíritu evangélico y de la virtud"* por no ganarse *"el pan con el sudor de su rostro"*, que al decir tal cosa demostraban *"desconocer ese espíritu"* y no haber entendido *"el sentido del texto del Evangelio"*.

¹¹⁹ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1630.

El canónigo toledano Ramón Molina Nieto abordó la cuestión con mucha mayor extensión, tanto en el debate sobre la totalidad de la Constitución¹²⁰ como, sobre todo, en el de la totalidad de los artículos religiosos¹²¹. En el primer caso presentó el artículo 24 como una de las manifestaciones del *“ateísmo”* que caracterizaba el proyecto constitucional, porque negaba a los católicos *“la libertad, que todos los pueblos respetan, de congregarse en órdenes religiosos”* para satisfacer *“las aspiraciones más nobles y sublimes de su alma”*. Se mostró mucho más explícito durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos. Al igual que García Gallego, pero con menos rigor jurídico que éste, puso de relieve las contradicciones que, a su modo de ver, existían entre el artículo 24 y otros preceptos constitucionales: como el artículo 2, donde se consignaba *“la igualdad de derechos para todos los españoles”*, que luego se negaba a los religiosos; o el referente a la nacionalidad que, de admitirse la disolución de las órdenes religiosas, debería ser modificado para que dijese que sólo serían considerados españoles quienes *“admitieran el enorme absurdo que se contiene también en algunas partes del proyecto constitucional”*. Su postura respecto a la consideración que debían recibir las órdenes y congregaciones religiosas era clara: *“en lo que no contraríen al bien público”*, y ninguna de ellas lo hacía, debían gozar de la misma libertad que cualquier otra asociación.

Frente a las críticas que habían recibido las órdenes contemplativas por no cumplir ninguna función útil a la sociedad, Molina Nieto defendió que realizaban *“el derecho y el deber esencial del hombre: el de su más alta perfección moral”*, contribuyendo con su *“ejemplo”* a contener *“la perversión moral de la sociedad”*. En consecuencia, perseguirlas sería *“además de un absurdo enorme, un atropello intolerable a lo más sagrado del espíritu humano”*. Por lo que respecta a las no contemplativas, lejos de perjudicar a la sociedad, lo que hacían era trabajar *“en beneficio de ese pueblo, por cuyo bienestar tanto voceáis”*. El *“origen divino”* de unas y otras, puesto en duda por algunos diputados en la Cámara, no ofrecía ninguna duda, habiendo sido Jesucristo *“el primer fundador de las Órdenes religiosas”*.

Por último, algunos oradores habían insinuado que existía rivalidad entre el clero regular y el secular, porque este último se sentía perjudicado económicamente por el primero. Molina lo negó rotundamente, reconociendo únicamente la existencia de *“ligerísimas discrepancias en algún caso”*, como ocurría en cualquier otro *“oficio”*, sin que pudiese inferirse de ello que el clero secular fuese partidario de la desaparición de las órdenes religiosas.

¹²⁰ DS nº 28, 27/08/1931, p. 650.

¹²¹ DS nº 53, 9/10/1931, pp. 1552-1553.

Así pues, el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos puso en evidencia la existencia de tres posiciones sobre la consideración jurídica que las órdenes y congregaciones religiosas debían tener en el nuevo régimen: la de las minorías católicas, que defendían su sometimiento a la ley común de asociaciones; la de socialistas, radical-socialista y Esquerra, que abogaban por la disolución de todas ellas y la nacionalización de sus bienes; y, entre ambos extremos, la de quienes -Acción Republicana, radicales, galleguistas, federales y derecha republicana- proponían su sometimiento a una ley especial, en virtud de la cual se les impusieran una serie de limitaciones y se reconociese al Estado la facultad de disolverlas en determinadas condiciones. Numéricamente, eran los partidarios de la disolución los que tenían mayoría en la Cámara, encabezados por un Partido Socialista que había demostrado ser con mucho el más disciplinado del Parlamento. Las minorías partidarias del sometimiento de órdenes y congregaciones a una ley especial, no sólo carecían del suficiente número de diputados para hacer triunfar su tesis, sino que existían discrepancias importantes entre ellas en cuanto a las limitaciones a su actividad que dicha ley debería establecer y a la amplitud de la facultad que se concedería en ella al Estado para proceder a su disolución. Menos posibilidades de triunfar tenía aún la propuesta de las minorías católicas, que sólo contaban con cuarenta diputados en la Cámara.

Pese a las escasísimas posibilidades de que se lograra un texto aceptable para la Iglesia, el 13 de octubre Luis Carreras¹²² pensaba aún que existía margen para *“la esperanza”*, que todavía podía triunfar *“una fórmula de prudente y mínima concordia”* que, en lo referente a las órdenes religiosas, consistiría en su sometimiento a la legislación común. De no ser así, la Constitución sería *“sectaria en sus normas, contradictoria en sí misma, opuesta a toda justicia y al derecho internacional”* y, al excluir de ella a los católicos, provocaría un *“cisma civil”*. Pero, fuera cual fuese el resultado, el único derecho de los católicos era, a juicio del canónigo catalán, *“cumplir el deber de ser fieles a la fe y a la Iglesia; expiar nuestro fallos y nuestras perezas”*; y volverse *“hacia el pueblo engañado”*, al que *“hemos olvidado demasiado tiempo”*. Pasase lo que pasase, los católicos debían seguir esforzándose *“por mejorar la vida pública, no desertando nunca de nuestro deber cívico”*. No había lugar para el temor, la agitación o la ira, porque la religión católica no sólo sobreviviría, sino que saldría fortalecida de la experiencia.

¹²²El Matí, Barcelona, 13710/1931, reproducido en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 232-234.

3.2 En busca de un texto de consenso

Ante el riesgo de ruptura de la coalición republicano-socialista, entre los días 10 y 13 de octubre las minorías republicanas se aplicaron a la búsqueda de un texto de consenso. La mañana del día 13 se reunió el Consejo de Ministros sin que se llegase a ningún acuerdo, por más que a la mayoría de sus miembros les disgustase el dictamen. Días atrás Miguel Maura había elaborado un texto alternativo para presentar como enmienda. Su redacción, en opinión de Azaña, se debía a la pluma del jurista católico Ossorio y Gallardo; pero Alcalá-Zamora estaba convencido de que había sido redactado por “*un canonista del clero secular*”. La fórmula de Maura contemplaba sacrificar a la Compañía de Jesús para salvar al resto de las órdenes religiosas de la disolución. El ministro de Gobernación reconoció que con ello violentaba su criterio, pero consideraba que era la única forma de llegar a una transacción¹²³.

Vidal i Barraquer y el nuncio Tedeschini hicieron saber al Gobierno y al propio Miguel Maura que consideraban inaceptable un texto que estableciese la disolución de los jesuitas y la sujeción de las demás órdenes “*a una ley especial que puede ser una fórmula persecutoria disimulada*”¹²⁴. Sin embargo, como ya vimos, entre las enmiendas elaboradas por Luis Carreras había una que contemplaba el sometimiento de las órdenes religiosas a una ley especial mediante la cual se pudiese limitar su capacidad adquisitiva, vedarles la realización de actividades comerciales y mercantiles, así como su sometimiento a las leyes tributarias del país. Esto nos induce a pensar que la razón fundamental de la oposición de la Iglesia a la enmienda de Maura y, en consecuencia, al segundo dictamen de la Comisión, en lo que respecta a las órdenes religiosas, no sería su sometimiento a una ley especial, sino la disolución de la Compañía de Jesús y la facultad que se reconocía al Estado de disolver aquellas órdenes religiosas que fuesen consideradas un peligro para el régimen o de nacionalizar sus bienes.

¹²³ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 217-218; “Las memorias íntimas de Alcalá Zamora”, en *La Hora* 2, Valencia, 9/06/1937, reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 364-365; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 163-167.

¹²⁴ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 13/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 364-365; carta de Vidal i Barraquer a Alcalá-Zamora, 8/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 359-360.

Pese a todo, a iniciativa de los vocales radicales y de Acción Republicana la enmienda de Miguel Maura fue utilizada por la Comisión como base para la elaboración de un nuevo dictamen que reprodujo en lo esencial el contenido de aquella. Más moderado que el texto anterior, sustituía la disolución de las órdenes religiosas por la sujeción a una ley especial cuyas bases quedaban especificadas en el artículo: disolución de aquellas que tuvieran un cuarto voto o cuya actividad constituyese “*un peligro para la seguridad del Estado*”; inscripción en un registro especial; limitación del derecho “*de adquirir y conservar*” bienes a los necesarios para “*vivienda*” o para el “*cumplimiento directo de sus fines privativos*”; “*prohibición de ejercer la industria y el comercio*”; sometimiento a las leyes tributarias; rendición anual de cuentas de la inversión de sus bienes; y posibilidad de que sus bienes fuesen nacionalizados¹²⁵.

Este nuevo texto fue aprobado por la Comisión con un margen muy ajustado: once votos a favor y ocho en contra. Fue apoyado por los vocales de Acción Republicana, la agrupación Al Servicio de la República, radicales, federales, galleguistas y progresistas. Las minorías católicas lo rechazaron. Lo mismo hicieron los socialistas, quienes anunciaron que mantendrían el primitivo dictamen como voto particular; y los radical-socialistas, que se retiraron de la Comisión en señal de protesta y amenazaron con exigir a los ministros del partido que abandonasen el Gobierno en caso de que el nuevo texto fuese aprobado por la Cámara. El propio Azaña tuvo problemas para convencer a su minoría de que debía apoyar el nuevo dictamen, llegando algunos diputados a plantear la necesidad de romper el grupo parlamentario¹²⁶. Se llegaba pues al debate del artículo 24 sin haber logrado el buscado consenso, no ya con las minorías católicas, sino ni siquiera dentro de las minorías republicanas.

Así, el debate del artículo 24 se inauguró con la presentación de un voto particular de los socialistas que reproducía, con ligeros cambios, el primitivo dictamen de la Comisión¹²⁷. Jiménez de Asúa¹²⁸ justificó, como vimos en el apartado anterior, la disolución de todas las órdenes religiosas por los votos perpetuos, que representaban renunciar a la “*propia libertad*”,

¹²⁵ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1646.

¹²⁶ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 403. AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 218-221; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 184.

¹²⁷ DS nº 55, 13/10/1931, Apéndice 6. En el tercer párrafo, decía: “*No se permitirá en territorio español el establecimiento de órdenes religiosas; las existentes serán disueltas y el Estado nacionalizará sus bienes*”.

¹²⁸ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1663-1666.

algo a lo que nadie tenía derecho; y la legitimidad de nacionalizar sus bienes, basándose en la teoría de la “desafectación” de los bienes dedicados a un servicio público.

Inmediatamente después de la intervención de Jiménez de Asúa, tomó la palabra Manuel Azaña¹²⁹ para realizar su famoso y controvertido discurso. Afirmó que en la cuestión de las órdenes religiosas entraban en colisión dos principios que el Gobierno tenía obligación de respetar: la libertad de conciencia y “*el deber de poner a salvo la República y el Estado*”. Si primaba el respeto a la libertad de conciencia habría que dar vía libre “*a la muchedumbre de Ordenes religiosas para que invadan la sociedad española*”, poniendo en peligro “*la seguridad e independencia del Estado*”, algo que, a su juicio, no podía hacerse; pero tampoco podían obviarse “*todas las obligaciones que tenemos con esta libertad de conciencia*”. Su propuesta era abordar la cuestión tomando como principio rector “*el principio de la salud del Estado*”, actuando con las órdenes religiosas en función de criterios de “*utilidad social y de defensa de la República*”. Defendió que la Constitución debía recoger la atribución de las Cortes para disolver aquellas órdenes religiosas que constituyesen un peligro para el Estado; pero aconsejó prudencia en su aplicación, para no aparentar “*una persecución*” que sólo podría perjudicar a la República. Se mostró convencido de que limitando su derecho a poseer bienes, prohibiéndolas practicar la enseñanza, “*la industria y el comercio*”, limitando su actividad en el campo de la beneficencia “*hasta que puedan ser sustituidos*” y obligándolas a rendir cuentas de “*la inversión de sus bienes*” su peligrosidad para la República quedaría eliminada. Pero esto no regía para la Compañía de Jesús, cuya disolución debía quedar, a su juicio, establecida en la propia Constitución. Esta era su propuesta: si los socialistas no la aceptaban, deberían estar dispuestos a asumir el poder; en caso contrario era preciso elaborar un texto que permitiese “*gobernar a todos los partidos que sostienen la República*”.

El discurso de Azaña contenía una propuesta de consenso a las minorías socialista y radical-socialista en torno a un texto menos radical que el propugnado por ellas, pero más que el dictamen de la Comisión e inaceptable para los republicanos de la derecha y las minorías católicas. Se trataba, en opinión de la mayoría de los autores¹³⁰, de salvar a las órdenes religiosas de la disolución, a cambio de algunas concesiones atractivas para los socialistas: la

¹²⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1670-1672.

¹³⁰ ASTARLOA VILLENA, F. *Región y religión...*, pp. 146-147; RUIZ MANJÓN, O. *El Partido Republicano Radical...*, p. 240; CUEVA MERINO, J. de la “Hacia la República laica...”, p. 43; SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, pp. 76-77; RAGUER, H. “La «cuestión religiosa»”, en *Ayer* 20, 1995, pp. 231-232.

disolución inmediata de la Compañía de Jesús y la prohibición del ejercicio de la enseñanza a los religiosos. Álvarez Tardío¹³¹, en cambio, cuestiona la importancia del discurso de Azaña, afirmando que suscitó *“un entusiasmo desmedido y en muchos casos injustificado”*, y le reprocha haber sacrificado a la derecha republicana y *“la integración pacífica de los católicos en el nuevo régimen”*, con el objetivo de formar un Gobierno exclusivamente de izquierdas.

Esta última afirmación de Álvarez Tardío coincide con la interpretación que Alcalá-Zamora expuso en sus memorias¹³² sobre el fin último que perseguía Azaña con su discurso, fruto, en su opinión de una estrategia *“preparada y concertada”* para hacerse con la presidencia del Gobierno.

No vamos a entrar a valorar si la teoría de la conspiración de Alcalá-Zamora responde o no a la realidad, porque excede el objetivo de esta investigación, pero sí en cuanto a la posibilidad de hacer triunfar en la Cámara un texto aceptable para las minorías católicas y la derecha republicana, que es lo que queda implícito en el reproche de Álvarez Tardío a Manuel Azaña. Las minorías socialista, radical-socialista y Esquerra, partidarias todas ellas de la disolución, contaban con 208 diputados en la Cámara de un total de 464. Si a ello le sumamos los diputados de otras formaciones, como Acción Republicana o la minoría radical, que se decantaban también por la disolución y cuyo sometimiento a la disciplina de partido resultaba cuando menos dudoso, se hace evidente que de haberse sometido a la Cámara el voto particular de los socialistas hubiese tenido muchas posibilidades de triunfar. Por otro lado, las minorías católicas no aceptaban el dictamen de la Comisión y, teniendo en cuenta los planteamientos que pusieron de manifiesto en el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, llegar a un consenso con ellas hubiese exigido moderar su contenido hasta unos límites que muy probablemente hubiesen resultado inaceptables para la mayoría de las formaciones republicanas. Además, ese consenso hubiese supuesto la ruptura de la coalición republicano-socialista, con la salida de socialistas y radical-socialistas del Gobierno, lo que hubiese dejado al Ejecutivo en minoría en el Parlamento. Así pues, la lógica parlamentaria, a nuestro modo de ver, demuestra que la estrategia de transacción con los socialistas era la única manera de evitar la disolución de las órdenes religiosas, aunque el precio que se pagase por ello, que duda cabe, fuese elevado.

¹³¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 187-189.

¹³² ALCALÁ ZAMORA, N. *Memorias. Segundo texto de mis memorias*, pp. 194-195, reproducido en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La segunda República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 382-383.

Los socialistas pidieron tiempo para analizar la propuesta de Azaña. En la reunión de la minoría se accedió a aceptar la fórmula de consenso por 59 votos frente a 32, pero con una exigencia: que la disolución de la Compañía de Jesús se convirtiese en precepto constitucional, en lugar de remitirla a la ley especial. Antes de redactar el nuevo dictamen, Azaña se reunió con los líderes radicales Lerroix y Martínez Barrio y con el federal Valle, quienes dieron su conformidad. La Esquerra se sumó también al consenso. No así los radical-socialistas, quienes manifestaron que mantendrían una enmienda que reproducía el texto del primer dictamen de la Comisión¹³³

Tras dos horas de suspensión, diez minutos después de la medianoche se leyó en la Cámara el nuevo dictamen de la Comisión¹³⁴. En él se disponía la sujeción de las órdenes religiosas a una ley especial que se ajustaría a las siguientes bases: disolución de las que se considerasen peligrosas *“para la seguridad del Estado”*; inscripción *“en un registro dependiente del Ministerio de Justicia”*; limitación de la adquisición y conservación de bienes a los destinados a *“vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos”*; prohibición del ejercicio de *“la industria, el comercio y la enseñanza”*; sometimiento a *“todas las leyes tributarias del país”*; y *“obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes”*. Asimismo, se concedía al Estado la facultad de nacionalizar los bienes de las órdenes religiosas y se declaraban disueltas las que imponían un cuarto voto *“especial de obediencia a autoridad distinta a la legítima del Estado”*, es decir, la Compañía de Jesús, de la que hablaremos en otro capítulo.

Este texto sólo sufrió una modificación en virtud de la aceptación de la propuesta, contenida en un voto particular¹³⁵ de los federales, de que se especificase en el artículo que la ley especial debía ser aprobada por las Cortes Constituyentes.

¹³³ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1672-1674.

¹³⁴ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1674-1675; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 389; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 225. Según Gil Robles, ni él ni Leizaola fueron informados de la reunión donde se elaboró el nuevo dictamen y no se siguieron los cauces reglamentarios para su lectura, por lo que las minorías católicas apenas tuvieron tiempo para elaborar enmiendas al texto. GIL ROBLES, J. M. *No fue posible la paz*, p. 53.

¹³⁵ DS nº 54, 10/10/1931, Apéndice 3. La adición fue defendido por Bernardino Valle. DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1681-1682.

El resto de las enmiendas presentadas al artículo por las minorías que se sumaron al nuevo dictamen fueron retiradas. Tres de ellas, además del voto particular de Jiménez de Asúa, planteaban la disolución de todas las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes: una de los radicales¹³⁶; otra de la Esquerra, en la que se exceptuaba de la disolución a las órdenes dedicadas a la beneficencia¹³⁷; y dos de los socialistas, en una de las cuales se proponía que la nacionalización de los bienes se aplicase también al clero secular¹³⁸. Por último, también fueron retiradas dos enmiendas de Acción Republicana: una que remitía a una ley especial la determinación de las órdenes religiosas que serían disueltas y las condiciones que deberían aplicarse a las que subsistiesen, sin prejuzgar cuales serían¹³⁹; y otra que pedía la supresión del párrafo del artículo 24 donde se establecía la disolución de las órdenes religiosas¹⁴⁰.

A partir de este momento los protagonistas del debate serán los grupos políticos excluidos del consenso, fundamentalmente las minorías católicas y los radical-socialistas.

3.3 Las propuestas de los marginados del consenso

Los radical-socialistas se mantuvieron firmes en su anunciado propósito de someter a la Cámara el primer dictamen de la Comisión en forma de enmienda¹⁴¹. Fue defendida por Fernando Valera¹⁴², quien en realidad sólo dedicó una mínima parte de su intervención a la cuestión de las órdenes religiosas. Manifestó que para su minoría la disolución era la única manera que tenía la República de garantizar la libertad de los ciudadanos. Además se trataba de un elemento fundamental de su programa y, en consecuencia, constituía un compromiso que habían adquirido con sus electores.

¹³⁶ DS nº 24, 20/08/1931, Apéndice 12; retirada en DS nº 55, 13/10/1931, p. 1679.

¹³⁷ DS nº 51, 7/10/1931, Apéndice 7; retirada en DS nº 55, 13/10/1931, p. 1696.

¹³⁸ DS nº 53, 9/10/1931, Apéndices 8 y 9; retiradas en DS nº 55, 13/10/1931, p. 1696.

¹³⁹ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 12; retiradas en DS nº 55, 13/10/1931, p. 1696.

¹⁴⁰ DS nº 24, 20/08/1931, Apéndice 11; retiradas en DS nº 55, 13/10/1931, p. 1681.

¹⁴¹ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1701.

¹⁴² DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1702-1703.

Sometida a votación, la enmienda fue rechazada por un amplio margen: 164 votos en contra y 39 a favor. Sólo obtuvo el apoyo de los diputados de la propia minoría radical-socialista, aunque buena parte optaron por la abstención; de algunos diputados federales, que se dividieron entre el apoyo a la enmienda y la abstención, y de la Esquerra, que también votó dividida a favor y en contra de la disolución; así como de algunos disidentes socialistas y de Acción Republicana. Esta votación fue una de las pocas ocasiones en que las minorías católicas votaron en el mismo sentido que las republicanas, ambas en contra de la propuesta de los radical-socialistas. En cuanto a los sacerdotes, los republicanos López-Dóriga y García Gallego, el vasconavarro Pildain y el agrario Lauro Fernández se abstuvieron; mientras que el radical Basilio Álvarez y los agrarios Guallar y Gómez Rojí votaron en contra¹⁴³.

La enmienda propició también el enfrentamiento verbal entre socialistas y radical-socialistas. Los primeros sintieron la necesidad de justificar su defección del grupo de los partidarios de la disolución de las órdenes religiosas y, por boca de Cordero¹⁴⁴, manifestaron que *“las circunstancias políticas del país”* les habían impedido seguir manteniendo su voto particular, lo cual lamentaban. Esas circunstancias eran que no podían *“cargar con la responsabilidad”* de que algún partido republicano pensase que los socialistas le habían negado *“un instrumento de Gobierno adecuado para el desempeño de su función”* y ello tuviera *“consecuencias trágicas para el país”* o incluso llegase a *“frustrar la revolución”*. Por lo demás, consideraba que el dictamen ofrecía las *“garantías mínimas”* para hacer frente al problema de las órdenes religiosas e, incluso, *“mayor firmeza y mayores posibilidades”* de lograr el fin que se buscaba con la disolución.

Los radical-socialistas, ofendidos porque entendieron que las palabras de Cordero contenían una implícita acusación de irresponsabilidad a los radical-socialistas, replicaron por boca de Pérez Madrigal¹⁴⁵. Éste defendió que era con la disolución de las órdenes religiosas como mejor se servía a la República y lo realmente irresponsable era posibilitar que fuesen legalizadas trescientas órdenes religiosas, que era lo que significaba el dictamen, cuando el Concordato sólo autorizaba tres. Otro diputado de la minoría, Gordón Ordás¹⁴⁶, tomó también la palabra para anunciar que los radical-socialistas se abstendrían en la votación del artículo 24

¹⁴³ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1703-1704.

¹⁴⁴ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1705

¹⁴⁵ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1705-1706.

¹⁴⁶ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1706.

-26 del texto definitivo-, porque entendían que el dictamen *“falsea por completo el sentimiento íntimo de la conciencia republicana española”*, la cual había defendido siempre la disolución de las órdenes religiosas por considerarlas nocivas: *“para los individuos”* por obligarles a formular *“votos contrarios a los fines de la naturaleza humana”*, argumento utilizado también por el socialista Jiménez de Asúa; y *“para la sociedad”* porque *“operan siempre fuera de la ley”*.

Dentro de la minoría gallega no existió consenso respecto al nuevo dictamen y algunos de sus diputados sostuvieron una enmienda en la que se proponía que *“la situación legal de las Órdenes religiosas católicas”* fuese *“fijada por medio de un Concordato”*¹⁴⁷. Fue defendida por Reino Caamaño¹⁴⁸, quien manifestó que los firmantes de la enmienda rechazaban que *“la salud de la República”* dependiese, *“única y exclusivamente de las Órdenes religiosas”*, porque significaría tener muy poca confianza en la capacidad del Gobierno para hacer frente a *“las extralimitaciones”* de aquellas. Si había religiosos que se inmiscuían *“en la esfera del Estado”*, debían ser castigados, pero en ningún caso podía aceptarse la disolución de las órdenes ni la nacionalización de sus bienes. La cuestión del clero regular debía ser resuelta por medio de un concordato con la Santa Sede en el que se estableciese cuantas órdenes religiosas podían establecerse en España.

Por exigencia de las minorías católicas la votación de la enmienda fue nominal, siendo rechazada por 194 votos frente a 43. Los galleguistas votaron divididos e incluso uno de los firmantes de la enmienda, Villar Ponte, votó en contra; también dividió sus votos la derecha republicana. En contra se manifestaron el resto de las minorías gubernamentales, los federales y la agrupación Al Servicio de la República; y a favor las minorías católicas, la Lliga y algunos independientes. Los sacerdotes republicanos Basilio Álvarez y López-Dóriga se abstuvieron; mientras que el también republicano García Gallego, el vasconavarro Pildain y los agrarios Molina Nieto, Guallar, Gómez Rojí y Lauro Fernández votaron a favor¹⁴⁹.

¹⁴⁷ DS nº 43, 23/09/1931, Apéndice 8.

¹⁴⁸ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1682.

¹⁴⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1683-1684.

El líder de Derecha Liberal Republicana y presidente del Gobierno, Niceto Alcalá-Zamora¹⁵⁰, en una intervención a título personal, manifestó que votaría en contra del dictamen por dos razones: en primer lugar, por su “*concepto del liberalismo*”, del que no estaba dispuesto a “*renegar*” en aras de “*la conveniencia de la República*”, porque lo consideraba “*necesario para consolidarla*” e “*indispensable para su paz*”; y en segundo lugar, por su concepto “*sobre la dignidad de la Ley y el amparo del Derecho*”. Aunque la minoría como tal no se manifestó en la Cámara, se sumó a la postura de Alcalá-Zamora a la hora de la votación del artículo.

Pese a que su minoría se había sumado al consenso en torno al último texto de la Comisión, el sacerdote radical Basilio Álvarez¹⁵¹ pidió la palabra para satisfacer una “*necesidad imperiosa de su conciencia*” porque lo que se estaba debatiendo, a su juicio, era precisamente “*un problema de conciencia*”. Respecto a las órdenes religiosas se limitó a reprochar que el dictamen tratase a los religiosos como “*ciudadanos de tercera clase*” para los que “*se hacen leyes de excepción*”, dedicando el grueso de su intervención a pasar revista a los discursos de los oradores que habían intervenido antes que él, tanto en este debate como en el de la totalidad de los artículos religiosos, hasta que el presidente de la Cámara le instó a poner fin a su disertación.

Según el cronista parlamentario Arturo Mori¹⁵², Basilio Álvarez ofreció a Lerroux abandonar la minoría, dada su discrepancia con la postura adoptada por el partido ante el dictamen, pero el líder radical no lo consintió. Este periodista llamó la atención también sobre la difícil posición en que el debate sobre la cuestión religiosa situaba a este sacerdote “*hasta el punto de que la sotana, el corazón y el entendimiento iban en un mismo hombre por caminos distintos*”. Esta confrontación entre las lealtades políticas y religiosas tuvo que ser angustiosa, no sólo para Basilio Álvarez, sino también para Luis López-Dóriga.

El cronista parlamentario de *El Debate*, Medina Togores¹⁵³, calificó el discurso del sacerdote gallego de “*impetuoso y vehemente*”; una de esas “*arengas espontáneas, fogosas y*

¹⁵⁰ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1717-1718.

¹⁵¹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1679-1681.

¹⁵² MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes en la II República española*. Vol. III. *La Religión. La familia. La enseñanza*, Aguilar, Madrid, 1932, pp. 183 y 193.

¹⁵³ MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, p. 99.

rutilantes” que acostumbraba a dar en el Parlamento y que los diputados escuchaban “*con simpatía*”. Pero en este caso contrarió a algunos socialistas, como Fernando de los Ríos o Besteiro, al calificar a los hombres de la Institución Libre de Enseñanza de “*jesuitas laicos*”, siendo éste, según el periodista, el motivo de que la presidencia le retirase abruptamente el uso de la palabra con la excusa de que había excedido su tiempo.

Fueron, sin embargo, las minorías católicas las auténticas protagonistas de la oposición al dictamen, desarrollando una estrategia de obstrucción destinada a poner de manifiesto, de cara fundamentalmente a la opinión pública, su rechazo del texto. La estrategia obstruccionista de agrarios y vasconavarros, en opinión de Fernando de Meer¹⁵⁴, se vio lastrada por la ausencia de “*una acción conjunta decidida*”.

La oposición católica fue inaugurada por el agrario Gil Robles y el vasconavarro Leizaola, con la defensa de un voto particular en el que se planteaba que todo lo referente a las relaciones entre la Iglesia y el Estado se regulase por medio de un concordato¹⁵⁵. Fue Leizaola¹⁵⁶ el encargado de defenderlo. En realidad en su dilatada intervención no se refirió en ningún momento al voto particular, pero dedicó buena parte de su discurso a las órdenes religiosas. Comenzó haciendo un elogio de las virtudes de los religiosos -“*heroísmo*”, capacidad de sacrificio, “*generosidad*”, renuncia a los “*bienes materiales*”-, para defender que merecían mayor respeto que otros y, en el terreno legal, los mismos derechos que el resto de los españoles. Negó a la Cámara “*autoridad para privar de sus derechos*” a ciudadanos que se dedicaban a fines tan elevados y afirmó que la soberanía se convertía en “*arbitrariedad*” cuando se utilizaba para algo que estaba fuera de la ley natural, mostrándose convencido de que una vez pasado “*este momento de apasionamiento*” los diputados le darían la razón.

Refiriéndose en concreto al dictamen, alegó que las limitaciones a que se sometía la actividad de las órdenes religiosas harían imposible en la práctica su existencia, resultando un instrumento “*mucho más eficaz que el anterior para el objetivo de extinción*” y conculcando los “*derechos de unos ciudadanos que nadie es capaz de distinguir de nosotros mismos*”. Reconoció que podría haber en España un exceso de religiosos, asegurando que hubiesen

¹⁵⁴ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, pp. 123 y 182.

¹⁵⁵ DS nº 25, 2/08/1931, Apéndice 8.

¹⁵⁶ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1675-1676

estado dispuestos a aceptar el establecimiento de un límite numérico y la ampliación de *“algunos Cuerpos laicos, para que vayan sustituyendo a otros religiosos”*. De este modo se conseguiría que las órdenes religiosas perdiesen *“influencia social”*, manteniendo al mismo tiempo *“las distintas manifestaciones cualitativas del espíritu cristiano”* que cada una de ellas desarrollaba. Sin embargo, la Comisión, según Leizaola, nunca se había interesado por conocer la opinión de los vocales de las minorías católicas ni su disposición a aceptar una fórmula de consenso. No aceptaban ningún tipo de transacción, en cambio, en lo referente a los bienes de las órdenes religiosas, cuya *“legitimidad”* no se podía *“discutir en derecho”* porque los habían adquirido legalmente después de la desamortización.

Se mostró convencido de que el dictamen, de ser aprobado, tendría efectos negativos para los intereses de España en el extranjero, servidos en muchos casos por los misioneros de las órdenes religiosas, incidiendo negativamente en las relaciones culturales con los países del Extremo Oriente y en la influencia cultural española en América. Representaba, asimismo, separarse de la actitud que las democracias mantenían respecto a las órdenes religiosas en Europa y en los países civilizados del resto del mundo. Lo mismo servía para los socialistas, los cuales en ningún otro país tenían la *“significación anticlerical”* que habían adoptado en España, siendo ésta una característica exclusiva de los partidos radical-socialistas; y no podían ampararse en la opinión pública para justificar las medidas contra las órdenes religiosas porque eran ellos mismos quienes la habían creado en los tiempos de la Dictadura.

Ante la evidencia de que sólo obtendría el apoyo de las minorías católicas, el voto particular fue desechado sin ser sometido a votación¹⁵⁷.

Agrarios y vasconavarros suscribieron también conjuntamente una enmienda encabezada por el sacerdote agrario Santiago Guallar en la que se pedía la supresión del párrafo del artículo 24 que trataba de las órdenes religiosas¹⁵⁸. Ignorando el dictamen de la Comisión que se estaba debatiendo, el canónigo aragonés arremetió contra la disolución de las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes que aparecía en el primer dictamen, ya desechado, pero que los radical-socialistas querían resucitar. Así, alegó que un precepto como la disolución de las órdenes religiosas no era materia constitucional, sino de una ley especial, y si se había establecido en la Constitución era únicamente *“para hacer un alarde de sectarismo”*. Además, la disolución conculcaba varios preceptos constitucionales: como el que

¹⁵⁷ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1679.

¹⁵⁸ DS nº 44, 24/09/1931, Apéndice 2.

sancionaba la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley o el que afirmaba que la religión no constituiría "*circunstancia modificativa de la personalidad*"; mientras que la nacionalización de sus bienes entraba en contradicción con la prohibición de la confiscación. En última instancia, la disolución de las órdenes religiosas sería, en opinión de Guallar, fruto de la falta de "*sentido práctico*" de los latinos, que llevaba a los partidos políticos a arrastrar al pueblo con el "*fantasma del clericalismo*" para que "*se olvide de otras necesidades mayores*"¹⁵⁹.

A petición de las minorías católicas la enmienda fue sometida a votación nominal, en la que fue derrotada por 121 votos frente a 35. La derecha republicana votó de nuevo dividida. El resto de las minorías republicanas se manifestó en contra de la enmienda y a favor las minorías católicas, la Lliga y algunos independientes. En cuanto a los sacerdotes, López-Dóriga y Basilio Álvarez optaron de nuevo por la abstención; mientras que el resto -García Gallego, Pildain, Lauro Fernández, Guallar, Gómez Rojí y Molina Nieto- votaron a favor¹⁶⁰.

Los agrarios defendieron otra enmienda que, al igual que la anterior, pedía, entre otras cosas, la supresión del párrafo dedicado a las órdenes religiosas¹⁶¹. Royo Villanova, como primer firmante, fue el encargado de defenderla. Aunque había sido presentada al primer dictamen de la Comisión, la consideraba perfectamente aplicable al actual porque su objetivo era "*suprimir el problema, aplazándolo*" hasta que la subcomisión para el estudio de las relaciones Iglesia-Estado emitiese su dictamen. Nada dijo en concreto respecto a la cuestión de las órdenes religiosas y, finalmente, optó por retirarla sin someterla a votación¹⁶².

El sacerdote agrario Ricardo Gómez Rojí presentó una enmienda dedicada exclusivamente a las órdenes religiosas. Planteaba la sustitución del texto del dictamen por otro donde se dijera que "*sus actividades externas*", en lo que pudieran "*afectar a la vida civil*", quedarían sometidas a "*las leyes generales*" y a "*las sanciones*" que en ella se determinen en caso "*de culpabilidad*"¹⁶³. Como la presidencia de la Cámara denegó su petición de retrasar la defensa de la enmienda, se encargó de ello el vasconavarro Oreja Elósegui¹⁶⁴, único diputado

¹⁵⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1683-1684.

¹⁶⁰ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1691-1692.

¹⁶¹ DS nº 47, 30/09/1931, Apéndice 3.

¹⁶² DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1694-1695.

¹⁶³ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1699.

¹⁶⁴ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1699-1701.

de esa minoría que la había suscrito, pero dedicó su intervención a otras cuestiones. Comenzó quejándose del trato que había recibido la Iglesia en las intervenciones que habían tenido lugar durante el debate, en las que se habían confundido, a su modo de ver, *“las cualidades inferiores, morales, intelectuales y culturales de la raza española con defectos”* de la institución eclesiástica, cuando era *“la única que ha superado a esta raza”* y había *“señalado el rumbo también inmortal de nuestra Patria”*. El resto de su disertación estuvo dedicada a defender las virtudes de la Compañía de Jesús, por lo que hablaremos de ella en otro capítulo. La intervención de Oreja Elósegui estuvo plagada de interrupciones y protestas de los diputados, recriminándole que no defendiese el contenido de la enmienda, que era para lo que se le había concedido la palabra.

La enmienda de Gómez Rojí fue desechada en votación ordinaria, pero 34 diputados pidieron que constase su voto a favor. Procedían de las minorías agraria y vasconavarra, a las que se sumaron algunos diputados aislados de la derecha republicana y la minoría gallega, así como varios independientes. Por lo que respecta a los sacerdotes, aparecen en la lista: el radical Basilio Álvarez, el republicano independiente García Gallego, el vasconavarro Pildain, y los agrarios Guallar, Gómez Rojí y Lauro Fernández¹⁶⁵.

Por último, el sacerdote Antonio Pildain¹⁶⁶, en el transcurso de la defensa de una enmienda que sólo afectaba tangencialmente a las órdenes religiosas -planteaba el reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta-, afirmó que los electores de la minoría vasconavarra no tolerarían que se pusiese cortapisas a la actividad de las órdenes religiosas, cuando no se tomaba ninguna medida contra sociedades que propugnaban públicamente la destrucción de la República, en alusión implícita a los anarquistas, y *“colocarán su libertad de conciencia católica”* sobre lo que las Cortes determinasen. Pero fue otra declaración, aún más retadora, la que desencadenó la indignación de la Cámara. Afirmó el canónigo vasco que habría *“masas más o menos ficticiamente removidas”* que reclamasen *“el sacrificio de las Ordenes religiosas”*, pero *“la doctrina católica”* autorizaba *“la resistencia activa a mano armada”* ante *“una ley injusta”*.

Estas palabras del canónigo vasco merecieron una acerba crítica de Manuel Azaña¹⁶⁷, para quien *“Pildain ofreció un espectáculo lamentable”*, haciendo *“buenas las caricaturas”* de

¹⁶⁵ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1701

¹⁶⁶ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1707-1708.

¹⁶⁷ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 226.

la prensa anticlerical con su *“grotesquez”* y *“baja mente”*. Como señala Fernando de Meer¹⁶⁸, las palabras del sacerdote constituían *“una amenaza de guerra civil”*, cuya intención, en su opinión, era *“doblegar el ánimo de la Cámara”*. Pero lo más probable es que sólo consiguiese irritar a los diputados y darles más argumentos para mantenerse firmes en su convicción de que la Iglesia constituía un peligro para el régimen y, por tanto, era preciso tener mano dura con ella.

Muy duro también, pero sin llegar a los extremos de Pildain, fue el discurso del líder de Acción Nacional, Gil Robles¹⁶⁹, quien acusó al dictamen de ser tan persecutorio o más que el anterior, porque pretendía obtener los mismos objetivos, pero *“más pérfidamente”*¹⁷⁰; e insinuó que la razón de la modificación del texto había sido el miedo a que una *“disolución decretada en bloque”* provocase *“un enorme conflicto sentimental”* en los católicos y la incertidumbre sobre cuando se podría poner en práctica. Como había anunciado ya en su intervención durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, desde el momento de la aprobación del artículo 24, cuyo texto consideraban *“netamente persecutorio”*, darían por finalizada su *“leal y decidida”* colaboración en la elaboración del texto constitucional y declararían *“abierto un nuevo periodo constituyente”* con *“la derogación de la Constitución”* como única *“bandera de combate”*. Y de esa *“guerra espiritual que se va a desencadenar en España”* sólo las minorías republicanas eran las *“responsables”*.

A las siete de la mañana del día 14 de octubre se procedió finalmente a la votación¹⁷¹ del artículo 24, que se convertirá en 26 del texto definitivo. De los 464 diputados de la Cámara, sólo participaron en ella 237, el 51%. A favor del texto votaron 178 diputados (38,3%) y en contra 59 (12,2%). Los 59 diputados radical-socialistas (12,7%), como habían anunciado, se

¹⁶⁸ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 186.

¹⁶⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1712-1713.

¹⁷⁰ El jurista católico Ossorio y Gallardo puso de manifiesto en la Cámara su disconformidad con esta afirmación de Gil Robles. No era cierto que el dictamen actual fuese *“peor y más extremista que el primero”*, sino que introducía *“un sentido de realidad, un pensamiento equilibrado”*, dejando la posibilidad de que *“con más calma y examen más maduro, se elaboren las leyes en que la vida de las Congregaciones pueda ser regulada”*. Aunque esto no quería decir que estuviese de acuerdo con su contenido. DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1714-1717

¹⁷¹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1719-1720. Recordemos que en este artículo, además lo referente a las órdenes religiosas, se establecía el sometimiento de las confesiones religiosas a una ley especial y la supresión del presupuesto eclesiástico en un plazo de dos años.

abstuvieron por considerar el texto demasiado moderado. Entre las minorías que votaron a favor del dictamen, sólo una lo hizo prácticamente al completo: Acción Republicana, con la abstención de sólo uno de sus diputados; en el extremo contrario, sólo uno de los 17 diputados federales participó en la votación; se abstuvo el 79% de los integrantes de la agrupación Al Servicio de la República, el 46% de los de la minoría radical, el 44% de los diputados de la Esquerra y el 32% de los socialistas. Los galleguistas votaron divididos: siete diputados lo hicieron a favor del dictamen y tres en contra, absteniéndose otros seis (37%). En cuanto a las minorías que se opusieron al dictamen, sólo los vasconavarros votaron al completo; mientras que se abstuvieron el 27% de los agrarios, el 28% de los diputados de la derecha republicana y el 50% de la Lliga. De los ocho sacerdotes diputados, sólo se abstuvo Luis López-Dóriga¹⁷², el resto votaron en contra del dictamen: el radical Basilio Álvarez, el republicano independiente García Gallego, el vasconavarro Pildain, y los agrarios Molina Nieto, Lauro Fernández, Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí.

Muchos autores han considerado el alto índice de abstención como fruto de la radicalidad de las disposiciones que en él se contenían. Así, por ejemplo, a Fernando de Meer¹⁷³ le lleva a concluir que invalida la interpretación de que el dictamen tuviese como objetivo evitar el triunfo de un artículo *“más sectario”* y Astarloa Villena¹⁷⁴ la interpreta como *“un síntoma lógico de cobardía”* y una *“advertencia”* a los gobernantes sobre *“hasta dónde debe avanzar por la línea iniciada”*. En mi opinión estas conclusiones pueden servir para la abstención de algunas minorías, pero no de todas, y es preciso tener en cuenta también que la votación se realizó a las siete de la mañana, tras una larga noche de sesión y con una perspectiva clara de cual sería el resultado de la votación, por lo que una parte de la abstención sería lógico aplicarla a la fatiga, unida a la convicción de que se trataba de una cuestión zanjada. La cobardía y el rechazo a la radicalidad del texto podría aplicarse a la abstención en las filas de la agrupación Al Servicio de la República, a la de la derecha republicana, a la del líder radical Lerroux y una parte de su minoría, o incluso a la de los federales; pero no a la de los radical-socialistas, los socialistas o la Esquerra. La abstención de los radical-socialistas se debió claramente a su disconformidad con un texto que consideraban demasiado moderado, no excesivamente radical, y parece lógico pensar que fuese la misma

¹⁷² Sin embargo, el nuncio Tedeschini, en el informe que envió a la Santa Sede el 14 de octubre, aseguró erróneamente que había votado a favor del artículo. ASV, NM 917, ff. 343r-344r.

¹⁷³ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, pp. 191-192.

¹⁷⁴ ASTARLOA VILLENA, F. *Región y religión...*, pp. 151-152.

razón la que determinó la abstención en las filas de la minoría socialista o de la Esquerra, formaciones ambas que habían defendido la disolución de los órdenes religiosos hasta que se produjo el consenso en torno al último dictamen de la Comisión, que no todos los integrantes de dichas minorías aceptaron de buen grado. Si sumamos la abstención de estas formaciones a la de los radical-socialistas, el resultado es que del 49% de abstención, el 25% correspondería a diputados que demandaban un texto más duro y un 24% a quienes hubiesen deseado una mayor moderación. Por tanto, en nuestra opinión, la elevada abstención del artículo debería ser entendida como manifestación de una doble disconformidad, en unos casos por la excesiva radicalidad del texto y en otros por su excesiva moderación; y, en consecuencia, como un aviso, no sólo de hasta donde se podía o debía avanzar, sino también de que no se podía retroceder.

3.4 Las consecuencias políticas inmediatas de la aprobación del artículo 24

La aprobación del artículo 24 tuvo tres consecuencias políticas inmediatas: la crisis del Gobierno, la retirada de las minorías católicas del Parlamento y el inicio de la campaña en pro de la revisión constitucional. A medio plazo, determinará la pérdida de influencia política del catolicismo liberal representado por Derecha Liberal Republicana que, escindida en dos partidos -conservador y progresista- vio mermados sus apoyos; al tiempo que Acción Nacional, con su reclamación de una revisión constitucional, se convertirá en la principal organización de encuadramiento político de los católicos.

El mismo día 14 de octubre los dos representantes de la derecha republicana en el Ejecutivo, Alcalá-Zamora y Miguel Maura, presentaron su dimisión, provocando una crisis de Gobierno. En el caso de Alcalá-Zamora, a su discrepancia con el texto del artículo se unía la convicción de que el Gobierno había traicionado el acuerdo al que había llegado con la Iglesia en relación con los artículos religiosos y que Lerroux y Azaña se habían confabulado para expulsarle de la presidencia del Gobierno, a fin de hacerse con el poder¹⁷⁵. Azaña¹⁷⁶, sin

¹⁷⁵ ALCALÁ ZAMORA, N. *Memorias. Segundo texto de mis memorias*, pp. 500-501, reproducido en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La segunda República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 362-363.

¹⁷⁶ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 227-230.

embargo, asegura en sus memorias que *“la conjura”* de la que Alcalá-Zamora se creía víctima no existía más que en su imaginación. En algunos medios eclesiásticos la dimisión de los dos representantes de la derecha republicana en el Gobierno fue considerada un error, porque permaneciendo en él podrían haber hecho aún *“un buen servicio”* a la Iglesia¹⁷⁷.

El presidente de la Cámara, el socialista Besteiro, encargó a Manuel Azaña la formación de un nuevo Gobierno. En él participaron todos los partidos que estaban representados en el anterior, a excepción de la Derecha Liberal Republicana. El peso de los socialistas y los radicales en el nuevo Ejecutivo no varió respecto del anterior, pero aumentó la presencia de Acción Republicana y los radical-socialistas, lo que implicaba una orientación más izquierdista. Azaña intentó convencer a Miguel Maura para que continuase en el Gobierno, pero no lo consiguió.

El mismo día en que se produjo la crisis de Gobierno, el 14 de octubre, las minorías agraria y vasconavarra hicieron firme su decisión de retirarse del Parlamento como protesta por la aprobación del artículo 24, y de abstenerse de participar en el debate de los artículos constitucionales restantes. La decisión no fue unánime y se tomó en contra de la opinión de la jerarquía eclesiástica. El líder del Partido Nacionalista Vasco, Aguirre, y el de Acción Nacional, Gil Robles, defendieron en el seno de sus respectivas minorías la necesidad de continuar en el Parlamento, al menos, hasta que se debatiesen los artículos constitucionales dedicados a la enseñanza, pero finalmente tuvieron que plegarse a la decisión de la mayoría¹⁷⁸. Algunos diputados independientes se sumaron a la decisión de las minorías católicas de abandonar el Parlamento, entre ellos el sacerdote republicano Jerónimo García Gallego. El cronista parlamentario Arturo Mori¹⁷⁹ lamentó que este *“buen sacerdote republicano”* no hubiese podido *“resistir a la tentación del burdo golpe de efecto de los que ni siquiera eran sus compañeros”*.

A la salida de la reunión, Gil Robles facilitó una nota a la prensa, en la que exponían el motivo de su decisión: la imposición de *“una solución violenta y sectaria a la cuestión*

¹⁷⁷ Carta de Viladrich a Borrás, 17/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 385.

¹⁷⁸ *Euzkadi*, Bilbao, 16/10/1931, reproducido en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 286; GIL ROBLES, J. M. *No fue posible la paz*, p. 55.

¹⁷⁹ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes...*, Vol. III, p. 284.

religiosa”, que les había demostrado *“la imposibilidad de armonizar”* su actuación con la de las minorías gubernamentales en materia constitucional. En consecuencia, dejaban a estas *“la responsabilidad del resultado de la discusión”*. El líder de Acción Nacional anunció, asimismo, que publicarían un manifiesto para explicar a sus electores los motivos de su retirada del Parlamento¹⁸⁰.

El largo manifiesto¹⁸¹ de las minorías católicas, fechado el 15 de octubre, ampliaba lo que en esencia había adelantado Gil Robles en su nota de prensa. Aseguraba que habían llegado al Parlamento *“con ánimo patente de colaboración y concordia”*, sacrificando en aras de este objetivo *“puntos de vista particulares y sentimientos muy hondos”*, renunciando a realizar *“una labor de oposición y acaso de obstrucción a la política del Gobierno”* y absteniéndose de *“derivar por los cauces agresivos, a que nos incitaba la actitud desconsiderada de los grupos gobernantes”*. La intransigencia de las minorías republicanas que había determinado su abandono del Parlamento no se limitaba a *“los preceptos relativos a la cuestión religiosa”*, sino que abarcaba *“a la propiedad, la familia, la enseñanza y aun a los fundamentos mismos de la ordenación social”*, que causaban un *“daño enorme”* a *“la economía general”* y a *“la paz pública”*.

Por lo que respecta al artículo 24, lo calificaban de *“netamente persecutorio”*, de *“medida violenta y odiosa”*; denunciaban que el texto aprobado se había elaborado sin contar con ellos y se había incumplido el reglamento, no dejándoles tiempo para presentar enmiendas a él; haber sido ninguneados por los miembros de la Comisión durante el debate, no rebatiendo ninguno de sus argumentos; haberse rechazado las propuestas *“de máxima concesión”* que habían presentado; y haber padecido la hostilidad de los diputados de la mayoría.

Por todo ello, consideraban que había llegado el momento de poner punto final a su *“transigencia”* y habían decidido no prestar al debate constitucional *“ni aún la mínima colaboración negativa de la presencia en el salón de sesiones”*. Asimismo, anunciaban el inicio, *“dentro de la ley”*, de una campaña en pro de la revisión de la Constitución, a la que dedicarían las fuerzas que hasta entonces habían gastado en el Parlamento. El manifiesto llevaba la firma

¹⁸⁰ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes...*, Vol. III, p. 207; GIL ROBLES, J. M. *No fue posible la paz*, p. 55.

¹⁸¹ Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 405-406.

de todos los sacerdotes de las minorías agraria y vasconavarra, pero no la del independiente García Gallego.

La jerarquía eclesiástica no vio con buenos ojos la retirada de los diputados agrarios y vasconavarros del Parlamento e intentó convencerles para que asistiesen a los debates, al menos hasta la aprobación de los artículos dedicados a la familia y la enseñanza. Su órgano oficioso, *El Debate*, les recordó que aún había “intereses” que defender y era “en su puesto de la Cámara donde pueden cooperar a la gran labor de defensa religiosa”. Pero los representantes de las minorías católicas alegaron que no se veían con suficientes fuerzas para oponerse a la presión que ejercía sobre ellos la opinión católica. Lo único que consiguió la jerarquía fue que se aviniesen a constituir “una comisión gestora de diputados católicos” en la capital, para estar al tanto de los debates por si la defensa de “los intereses de la Iglesia” exigía su intervención en el Parlamento¹⁸².

Para el sacerdote Luis Carreras, la retirada de las minorías católicas representaba el triunfo de las tendencias integristas que existían en su seno; mientras que el secretario de Vidal i Barraquer, Viladrich, quien también pensaba que “mayor eficacia podían tener estando cerca o presentes que yéndose a sus casas”, señalaba como principales responsables y defensores de la retirada del Parlamento a “quienes más debían hacer caso de las indicaciones jerárquicas”¹⁸³, en indudable referencia a los diputados sacerdotes de las minorías agraria y vasconavarra.

Tras la retirada de los diputados de las minorías católicas, sólo quedaron en el Congreso “aguantando mecha”, como escribió Arturo Mori¹⁸⁴, dos sacerdotes: el radical Basilio Álvarez y el independiente, pero cercano a los radical-socialistas, Luis López-Dóriga. Según este mismo cronista parlamentario, tanto estos dos sacerdotes, como los demás diputados católicos que continuaron asistiendo al Parlamento -Alcalá-Zamora, Miguel Maura, Ossorio y Gallardo, Romanones, Sánchez Guerra...- fueron objeto de duras críticas por parte de algunos medios católicos. Pero, desde la óptica republicana de Mori, todos ellos hicieron lo que tenían que hacer: “mantener su republicanismo, aún habiéndose aprobado un artículo contrario a sus

¹⁸² Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 398; *El Debate*, Madrid, 16/10/1931, reproducido en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 286.

¹⁸³ Carta de Viladrich a Borrás, 17/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 85; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 287.

¹⁸⁴ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes...*, Vol. III, p. 284.

convicciones religiosas” y seguir desempeñando sus tareas parlamentarias para “*contribuir al engrandecimiento del nuevo régimen*”.

La campaña revisionista se inició en el mismo momento en que los diputados de las minorías católicas se retiraron del Parlamento, el 14 de octubre. Aunque había sido Alcalá-Zamora el primero en hacer un llamamiento en las Cortes para la movilización a favor de la revisión de los preceptos constitucionales considerados lesivos para los derechos de la Iglesia, fue la derecha accidentalista y los monárquicos quienes le dieron impulso. Su objetivo era movilizar a las masas católicas para lograr llevar al Parlamento en las futuras elecciones, que creían próximas, un número de diputados suficiente para influir en la política republicana y lograr la revisión de los artículos constitucionales que perjudicaban a la Iglesia. Sin embargo, los diversos grupos que se implicaron en la campaña revisionista eran muy heterogéneos y pronto se puso de relieve la existencia de grandes diferencias de criterio y estrategia entre accidentalistas, liderados por Gil Robles y Acción Nacional, y monárquicos e integristas. Si los primeros se limitaron a pedir la revisión de la Constitución, sin que ello significase el derrocamiento del régimen, para los segundos la campaña revisionista era sólo un arma de movilización que tenía como objetivo final derribar a la República¹⁸⁵.

La jerarquía eclesiástica se abstuvo de impulsar oficialmente la campaña, por temor a las consecuencias negativas que podría tener para las actividades de la Acción Católica, y cuando fue prohibida por el Gobierno instaron a sus impulsores a que diesen el carácter de actos “*de afirmación católica*” a los mítines que organizaran. Asimismo, llamó la atención de la Santa Sede sobre el peligro que entrañaban las actividades de los integristas, quienes con sus “*radicalismos derrotistas*” ponían en riesgo la unión de los católicos¹⁸⁶. Sin embargo, los llamamientos de los prelados a la unión de los católicos y su petición de una reparación legislativa representaban un claro apoyo a la campaña revisionista.

El primer gran mitin revisionista tuvo lugar en Palencia el 8 de noviembre de 1931, con más de 30.000 asistentes. Cuando volvían a sus poblaciones de origen, muchos de los que habían asistido al acto fueron víctimas de agresiones. No fue el único caso en que las izquierdas boicotearon con huelgas o incidentes violentos las convocatorias revisionistas, sin

¹⁸⁵ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 198-200.

¹⁸⁶ Carta colectiva de los Metropolitanos a Pío XI, 3/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 641-642.

que las autoridades tomaran medidas para impedirlo. El Gobierno, por su parte, prohibió la campaña revisionista, acusándola de ser una movilización antirrepublicana. En un primer momento, los incidentes violentos y la prohibición gubernamental reforzaron la radicalidad de las tesis defendidas por los sectores más intransigentes del catolicismo. Sin embargo, a medida que se fue haciendo patente que no se producirían nuevas elecciones de forma inmediata, los accidentalistas de Acción Nacional -Acción Popular desde el 21 de abril de 1932- fueron ganando terreno a los monárquicos e integristas¹⁸⁷.

Así, la campaña revisionista, que se mantuvo hasta la convocatoria electoral del otoño de 1933 en forma de mítines de afirmación católica, se convirtió en un exitoso medio de movilización de las masas católicas, propiciando el triunfo de la CEDA en las elecciones de 1933.

3.5 Las repercusiones en el ámbito eclesiástico: el cuestionamiento de la estrategia posibilista

La aprobación del artículo 24 constituyó un punto de inflexión en las relaciones entre la Iglesia católica y la República. La Santa Sede comenzó a pensar que la estrategia posibilista y conciliadora había sido un error y comenzó a exigir a la jerarquía española una actitud más enérgica. El fracaso de la política conciliadora debilitó la posición de quienes la habían liderado -Vidal i Barraquer y Tedeschini-, propiciando que aflorasen las divisiones internas del episcopado. Permitió a los sectores integristas aumentar su influencia en Roma, les dio argumentos para intensificar sus críticas a la política desarrollada hasta entonces por el episcopado y avaló su reclamación de una estrategia de confrontación con la República.

Nada más conocer el resultado de la votación del artículo 24 -26 en el texto definitivo-, los miembros de la comisión de prelados -los arzobispos de Tarragona, Sevilla y Valladolid y el Patriarca de las Indias-, que habían participado en las negociaciones con el Gobierno, se reunieron con el nuncio para ponerse a disposición de la Santa Sede.

¹⁸⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 13/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 540-543; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 198, 201, 203 y 207.

El 16 de octubre el cardenal Vidal i Barraquer envió un informe a la Secretaría de Estado del Vaticano¹⁸⁸. En él elogió la labor realizada por las minorías católicas durante el debate y reconoció la fidelidad de los dos líderes de Derecha Liberal Republicana, Alcalá-Zamora y Miguel Maura, al compromiso adquirido con la Iglesia durante las negociaciones. En cambio, criticó la *“defección o cobardía”* del líder radical Lerroux, y mostró su decepción por la inhibición de los *“intelectuales”* y *“los políticos representativos del antiguo régimen”*, muchos de los cuales habían asegurado que darían su apoyo a *“formulas de concordia”*. En cuanto al texto aprobado, lo calificaba de *“persecutorio”*, fruto de *“un sectarismo irrazonable”*, y consideraba que creaba *“un cisma espiritual en la República”*. Haciéndose eco de la teoría de la conspiración de Alcalá-Zamora, achacaba su triunfo a *“una combinación política para apoderarse del Gobierno y derivar la República hacia el izquierdismo radical”*. Sin embargo, no lo daba todo por perdido y confiaba en que lo dispuesto en el artículo 24 no llegase a tener efectividad práctica.

El nuncio Tedeschini elaboró también un largo informe¹⁸⁹ en el que relataba a la Santa Sede todos los hechos que, a su modo de ver, se habían conjugado para llegar a la aprobación del texto. A su juicio, el Gobierno quería *“evitar al país una lucha religiosa”*, pero fue sobrepasado por una Cámara donde los diferentes partidos pugnaban por ser el *“más antirreligioso”*. Al igual que Vidal i Barraquer, se hacía eco de la teoría conspirativa de Alcalá-Zamora, mostrándose convencido de que se habían producido *“acuerdos secretos con el partido socialista y con muchos del partido radical”* para impedir que fuese aprobado un texto moderado. Pero a diferencia de aquél, la actitud de los líderes de la derecha republicana no mereció ningún elogio por su parte. A su juicio, el Gobierno en pleno había traicionado los acuerdos alcanzados con la Iglesia: Fernando de los Ríos por no haber ofrecido *“ninguna solución firme”*, plegándose *“al criterio y las decisiones de la Cámara”*; Albornoz porque había hecho un discurso abiertamente *“antirreligioso”*; Lerroux por su inhibición del debate; Azaña por haber promovido la inclusión en el artículo de *“las cláusulas más graves y perniciosas para la Iglesia”*: la disolución de los jesuitas y la prohibición de la enseñanza a las órdenes religiosas; y los demás ministros porque, aunque no adoptaron *“una actitud belicosa”* contra la Iglesia, mostraron *“mucha frialdad”* y *“deseo de no comprometerse”*. Dada la traición del Gobierno, Tedeschini se alegraba de no haber sido el único interlocutor en las negociaciones, ya que no

¹⁸⁸ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 391-399.

¹⁸⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 16/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 377-387.

se le podría acusar de haberse *“dejado engañar o haber entendido mal”*. Elogió, en cambio, la actuación de las minorías católicas, aunque no compartía su decisión de abandonar el Parlamento.

No le faltaba razón al nuncio cuando sospechaba que el fracaso de la política posibilista, que él y Vidal i Barraquer habían liderado, sería aprovechado por los sectores que desde un principio se habían opuesto a ella para desacreditarles ante la Santa Sede. El mensaje¹⁹⁰ enviado el 16 de octubre por Pío XI a los preladados, sacerdotes y fieles de España, protestando por *“las múltiples ofensas inferidas a los sacrosantos derechos de la Iglesia”*, puso en evidencia el predicamento de los sectores integristas en Roma y el malestar del papa por el fracaso de la estrategia posibilista, así como el deseo de que en adelante el episcopado español mostrase una actitud más enérgica ante la legislación laicista¹⁹¹.

Continuamente llegaban a Roma informes de los sectores integristas, especialmente de miembros de la Compañía de Jesús, aconsejando una actitud más firme del episcopado español. El 27 de octubre el provincial de los jesuitas, Enrique Carvajal, hizo llegar a la Santa Sede un escrito¹⁹² en el que criticaba a Tedeschini y Vidal i Barraquer por haber mantenido una actitud excesivamente tolerante y haberse rodeado de colaboradores equivocados, como el jesuita Nemesio Otaño, el dominico Gafo o Luis Carreras; asegurando, asimismo, que todo lo que se había hecho en defensa de las órdenes religiosas había sido al margen de los preladados. Carvajal propugnaba la necesidad de *“cambiar de táctica”* y oponer una *“franca resistencia”* a la legislación religiosa de la República o, al menos, que los preladados anunciaran *“que la Iglesia comenzará a defenderse y que está dispuesta a comenzar el ataque”*. En un nuevo informe¹⁹³, datado a principios de noviembre, Carvajal aseguraba que la actitud del episcopado español no había cambiado, porque *“las directrices del Nuncio y la Junta de Metropolitanos”* impedían actuar a los preladados partidarios de una política de mayor firmeza. Los numerosos informes elaborados por Carvajal fueron transmitidos puntualmente a la Santa Sede por el general de

¹⁹⁰ “Mensaje de Pío XI a los obispos, sacerdotes y fieles españoles”, 16710/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 377-387.

¹⁹¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 204-205.

¹⁹² “Memorandum”, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 438-441.

¹⁹³ “Relación”, 9/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 546.

los jesuitas, Ledóchowski, quien se identificaba plenamente con las críticas y acusaciones del provincial español¹⁹⁴.

Para contrarrestar estos informes negativos, Vidal y Tedeschini decidieron enviar a Roma a los más fieles colaboradores del arzobispo de Tarragona, los sacerdotes Luis Carreras y Antonio Vilaplana. No lograron su objetivo. Carvajal se había encargado de minar la credibilidad de Carreras, resaltando sus simpatías nacionalistas en los informes que había enviado los días previos a su llegada; y el propio Tedeschini había dicho de ellos a la Santa Sede que desconocían todo lo referente al episcopado no catalán. En consecuencia, sus informes sobre la situación española fueron recibidos con suma desconfianza¹⁹⁵.

A finales de octubre Pacelli, recogiendo las aspiraciones de los integristas, conminó al nuncio a dar vía libre a las iniciativas de los preladados e incluso a animarles a actuar. Tedeschini, sin embargo, a diferencia de lo que Carvajal había asegurado en sus escritos, respondió que no parecía haber ningún prelado dispuesto a llevar a cabo iniciativa alguna. Pese a ello, los defensores de la confrontación siguieron presionando y desacreditando a los partidarios de la transigencia en Roma¹⁹⁶. La alocución del papa del 24 de diciembre puso de nuevo en evidencia la creciente influencia de los integristas en la curia romana. En ella, además de equiparar la situación española con la de México y Rusia, reivindicaba la figura del cardenal Segura como el primero en percibir “*toda la gravedad, todas las amenazas, todos los peligros*”¹⁹⁷.

Un mes antes de la alocución del papa, el jesuita Carvajal había regresado a España desde Roma con un documento que aseguraba haber recibido de manos del pontífice. Llevaba por título *Gravis theologi sententia*, o sea, “Dictamen de un importante teólogo”, cuyo nombre no aparecía en el documento. En él se desautorizaba claramente la actuación del arzobispo de

¹⁹⁴ Carta de Ledóchowski a Pacelli, 30/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 621-622.

¹⁹⁵ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 22/10/1931, Acta de la Plenaria de la S. C. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, 12/11/1931, y carta de Tedeschini a Pizzardo, 27/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 425, 517 y 607, respectivamente.

¹⁹⁶ Telegrama de Pacelli a Tedeschini, 28/10/1931, telegrama de Tedeschini a Pacelli, 30/10/1931, carta de Carreras a Tedeschini, ¿?/12/1931, y carta de Tedeschini a Pacelli, 22/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 450 y 723-724.

¹⁹⁷ “Alocución del Papa”, 24/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 739.

Tarragona y el nuncio Tedeschini, se instaba a los prelados a abandonar su actitud pasiva y a apoyar abiertamente la campaña revisionista de la Constitución. Para Cárcel Ortí, Batllori y Arbeloa ofrece pocas dudas que el autor del documento era Pío XI o, al menos, reflejaba su pensamiento¹⁹⁸.

El nuncio Tedeschini parecía inclinado a hacer cumplir las directrices de la Santa Sede y a animar a los obispos a la acción, pero Vidal i Barraquer se opuso, temiendo las consecuencias que podría tener a nivel parlamentario una actitud de enfrentamiento frontal por parte de la Iglesia. Así, el arzobispo de Tarragona intentó impedir la publicación de documentos antes de que tuviese lugar la aprobación definitiva de la Constitución. No lo consiguió, pero de los varios documentos publicados por los obispos a título individual, pocos aludieron directamente al artículo 24 o pusieron de manifiesto una abierta adscripción a la estrategia de la confrontación. La excepción fueron los obispos de Tarazona, Málaga y Barcelona, cuyos documentos ponen de manifiesto el deslizamiento de una parte del episcopado hacia posturas de confrontación¹⁹⁹.

Pese a todo, Vidal i Barraquer, en la Conferencia de Metropolitanos que tuvo lugar a finales de noviembre, consiguió hacer prevalecer su criterio de no publicar ningún documento colectivo hasta después de la aprobación de la Constitución, en contra de los deseos de la Santa Sede que había insistido para que se publicase a mediados de diciembre²⁰⁰. Lo que sí hicieron los metropolitanos fue enviar un mensaje al papa²⁰¹ a principios de ese mismo mes, defendiéndose de las críticas por su actuación contenidas en la *Gravis theologi sententia*. Se mostraban convencidos de que no sería posible una “*rectificación profunda*” de la legislación religiosa con “*las actuales Cortes*”, pero confiaban en que su aplicación se viese mitigada por el temor de algunos sectores del Gobierno a las consecuencias que podía tener para la consolidación del régimen una política laicista radical. Esta esperanza se había reafirmado tras la elección del católico Alcalá-Zamora como presidente de la República. Pero advertían a la

¹⁹⁸ CÁRCEL ORTÍ, V. *La persecución religiosa en España durante la Segunda República, 1931-1939*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 137-138; ARBEOLA, V. M. *La Iglesia que buscó la concordia (1931-1936)*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008, pp. 95-98; BATLLORI, M. y ARBEOLA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 110.

¹⁹⁹ Las pastorales publicadas por estos tres obispos están analizadas en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 319-329

²⁰⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 206.

²⁰¹ “Sobre la situación religiosa en España”, 3/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 638-643.

Santa Sede de que las actividades de los grupos integristas podían dificultar o impedir tal mitigación, porque un complot o levantamiento monárquico provocaría la formación de un *“frente único republicano”* y pondría en peligro a la Iglesia, la cual debía aparecer *“absolutamente desinteresada de todo movimiento político”*.

Aunque el nuncio y, sobre todo, Vidal i Barraquer no renunciaron a seguir negociando con el Gobierno, tras la pérdida de la confianza de la Santa Sede, la profunda compenetración e identidad de planteamientos que habían mantenido hasta entonces, comenzó a resquebrajarse, lo mismo que la unidad del episcopado. Los prelados más cercanos al integrista, que hasta entonces se habían plegado a las directrices conciliadoras de Vidal i Barraquer, comenzaron a adquirir protagonismo y a endurecer sus posturas, avalados por las directrices llegadas de Roma.

La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, donde se desarrollaban las bases contenidas en el artículo 26 de la Constitución en relación con las órdenes y congregaciones tardó más de un año en ser sometida al Parlamento. De ella nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

XI. LA OFENSIVA CONTRA LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS: LA LEY ESPECIAL Y SUS CONSECUENCIAS (1932-1933)

La Ley de Congregaciones, que desarrollaba lo preceptuado en la Constitución, no ha suscitado entre los historiadores el interés que a nuestro juicio merecería y mucho menos unanimidad sobre el alcance de sus disposiciones.

El historiador Álvarez Tardío¹ considera que la ley respondía a una serie de “*principios básicos*” compartidos por los partidos de la coalición gubernamental: la afirmación de la “*soberanía del Estado*”, de la que emanaba su autoridad para delimitar “*las funciones que debe cumplir cada asociación*” para tener existencia legal; el “*ajuste de cuentas histórico*” con unas instituciones que se habían aliado con la burguesía y la Monarquía y habían utilizado “*sus fines espirituales para enriquecerse*”, por lo que era lícito nacionalizar unos bienes que en realidad habían sido sustraídos al país; el enfrentamiento con las órdenes religiosas y la Iglesia en su conjunto como elemento “*consustancial a la revolución republicana*”; y el concepto de que el progreso de la sociedad requería “*grandes convulsiones*” periódicas.

Callahan² coincide en que la ley “*rebosaba regalismo*”, pero lo inserta dentro de la tradición del liberalismo español, haciendo hincapié en las similitudes de las disposiciones de la Ley de Congregaciones relativas a las órdenes religiosas con las medidas propuestas o adoptadas por los liberales del siglo XIX en relación con las mismas, en especial con el proyecto de Ley de Asociaciones de 1906.

Sin embargo, en ninguno de los historiadores consultados hemos encontrado un análisis sobre el alcance de las disposiciones relativas a las órdenes y congregaciones religiosas, -salvo por lo que respecta a la enseñanza de la que hablaremos en otro capítulo-, limitándose a enumerarlas y centrándose en las consecuencias que la aprobación de la ley tuvo en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, así como para el propio régimen republicano.

¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. “La revolución de las conciencias...”, pp. 68-69.

² CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, p. 240.

Como excepción, en Rodríguez Lago³ hemos encontrado una breve, pero, a mi juicio, interesante reflexión sobre la contradicción entre el hecho de que la ley, con su prohibición de toda *“acción social”* a las órdenes y congregaciones religiosas las abocaba a limitar su actividad *“a las estrictas fórmulas de la oración, la piedad y la liturgia”* que en los medios republicanos eran vistas *“como vestigios feudales impropios de la vida moderna”*; y sobre el hecho de que las consecuencias de dicha prohibición trascendían del ámbito económico, alcanzando a la esencia misma de muchas órdenes y congregaciones que habían nacido precisamente *“para trasladar el mensaje eclesial a través de la acción social”*.

Desde el punto de vista jurídico, Martínez-Torrón⁴ señala como uno de los principales defectos de la ley el *“amplio margen de discrecionalidad”* que concedía *“a las autoridades civiles”* y que él considera *“cuando menos, imprudente”*. Asimismo, considera *“inaceptables”* las limitaciones que en ella se imponían a las *“libertades personales y colectivas”*. No cuestiona el objetivo final que pretendía la ley, es decir, la reducción de *“la influencia social y política de la Iglesia”*, pero considera que una secularización más paulatina hubiese resultado más realista. Sin embargo, al igual que ocurre con los historiadores, tampoco se detiene a analizar las disposiciones del Título VI en relación con el Derecho eclesiástico vigente en su época, sino con la legislación internacional sobre derechos humanos de 1948. Y se limita a llamar la atención sobre el hecho de que la ley dejaba sin resolver una cuestión importante relativa a los bienes de las órdenes y congregaciones religiosas: *“quién, y con arreglo a qué criterios, determinaba lo que resultaba necesario”* para su subsistencia y fines, lo cual, a su juicio, *“no ofrecía muchas garantías en aquel momento de la vida política española”*.

En cuanto a las consecuencias de la ley, los autores consultados coinciden en que fueron sumamente negativas, no sólo para la Iglesia, sino para el propio régimen republicano. En opinión de Álvarez Tardío⁵, provocó la *“movilización”* y la cohesión de *“una derecha hasta el momento muy dividida”*, propiciando el resultado electoral del otoño de 1933 y la radicalización del discurso de los sectores posibilistas, e impidiendo *“un mayor acercamiento de los católicos al régimen”*.

³ RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *La Iglesia católica en Galicia...*, pp. 45-46.

⁴ MARTÍNEZ TORRÓN, J. “Derecho de Asociación y confesiones religiosas en la Constitución de 1931”, en *Cuestiones constitucionales: revista mexicana de derecho constitucional* 3, 2000, pp. 91-120.

⁵ ÁLVAREZ TARDÍO, M. “La revolución de las conciencias...”, pp. 68 y 71.

Para Verdoy⁶, el debate de la ley fue “*una ocasión perdida*” de “*sentar las bases de un acuerdo y arreglo del tan debatido problema religioso español*”, por ello resultó perjudicial “*no sólo para la Iglesia sino para el porvenir de la entera sociedad española*”, al arruinar “*quizás, la última oportunidad para llegar a un acuerdo entre las dos Españas*”.

1- Reacción de la Iglesia ante el proyecto: negociación, protesta y estrategia parlamentaria

Tanto en el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, como en el proyecto del Gobierno y en el dictamen de la Comisión parlamentaria⁷ la regulación de la existencia de las órdenes religiosas se abordaba en los 11 artículos del Título VI y las dos disposiciones transitorias. El artículo 31 -35 del anteproyecto- y la disposición transitoria B, relativas a la enseñanza, serán analizadas en el capítulo dedicado a la política educativa.

El preámbulo del proyecto⁸ del ministro de Justicia reprodujo en líneas generales el del anteproyecto⁹ de la Comisión Jurídica Asesora, aunque omitiendo algunos párrafos y con algunas diferencias de redacción que no afectaban al espíritu del texto. En ambos casos se afirmaba que la Constitución, basándose en “*la experiencia*”, había establecido para las órdenes y congregaciones religiosas el “*principio general de libertad, con limitaciones*”, a fin de evitar los perjuicios que podría causar a la sociedad el “*ejercicio abusivo*” de determinadas libertades. Así, para evitar que sustrajesen “*de la actividad económica nacional [...] una ingente riqueza*”, aunque quedaban sometidas a la legislación común, se limitaba su derecho de poseer bienes y se les prohibía el ejercicio de actividades comerciales, industriales y agrícolas. Asimismo, en virtud de ese “*principio de libertad*” que era el espíritu de la Constitución, no podía permitirse que una persona enajenase su libertad “*de por vida*” y, en consecuencia, el Estado ampararía a quien quisiese abandonar una orden o congregación religiosa. Ni el ministro de Justicia ni la Comisión parlamentaria introdujeron cambios

⁶ VERDOY, A. “Una República sin religiosos...”, pp. 351-352 y 365.

⁷ El largo periodo de tiempo transcurrido entre la elaboración del anteproyecto por la Comisión Jurídica Asesora y la presentación del dictamen de la Comisión parlamentaria y sus causas se aborda con más detalle en el capítulo VI, pp. 391 y ss.

⁸ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

⁹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1025-1039.

sustanciales en el contenido de los artículos del Título VI redactados por la Comisión Jurídica Asesora.

Se reconocía la existencia legal de las órdenes y congregaciones religiosas aprobadas por la Iglesia, pero su existencia legal quedaba condicionada a su inscripción en un registro del Ministerio de Justicia; se les prohibía el ejercicio de actividades políticas, estableciéndose sanciones para el caso de su incumplimiento que podían llegar a la disolución en casos de peligrosidad para la seguridad del Estado; quedaban sometidas a los preceptos de esta ley y de la legislación común; se imponían límites a su derecho de propiedad, obligándolas a enviar sus libros de contabilidad anualmente al registro; se les prohibía el ejercicio del comercio, la industria y la explotación agrícola; y se contemplaba la protección del Estado a los religiosos que se exclaustrasen¹⁰.

La jerarquía eclesiástica y el nuncio¹¹ consideraban que la mayoría de estas disposiciones atentaban contra los derechos de la Iglesia y constituían una intromisión en la existencia y actividades de las órdenes y congregaciones religiosas; intromisión que contrastaba con la libertad de acción que se concedía a todas las entidades laicas, incluso a las que eran peligrosas y contrarias al Estado¹². Tedeschini señaló los puntos que la Iglesia consideraba más inaceptables en un documento¹³ enviado a los presidentes del Gobierno, de la República y de la Comisión parlamentaria: la prohibición de las explotaciones agrícolas no aparecía en el artículo 26 de la Constitución y, por tanto, debían considerarse autorizadas; la prohibición de ejercer actividades políticas resultaba ofensiva por la desconfianza que evidenciaba, sobre todo cuando se legislaba en previsión de que tales actividades constituyesen *“un peligro, nada menos, que para el Estado”*; los numerosos requisitos que se exigían a las órdenes y congregaciones para tener existencia legal; la exigencia de que los dos

¹⁰ Los textos del anteproyecto, el proyecto y el dictamen están reproducidos en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 11, pp. 1036-1038.

¹¹ Las gestiones realizadas por el nuncio Tedeschini y el arzobispo de Tarragona a lo largo de 1932 aparecen con más detalle en el capítulo VI, pp. 396 y ss. Aquí nos limitaremos a señalar aquellos aspectos relacionados directamente con las órdenes y congregaciones religiosas.

¹² Cartas de Tedeschini a Pacelli, 1/02/1932, 31/05/1932 y 2/08/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 93, 406-407 y 511-512, respectivamente

¹³ “Observaciones sobre el proyecto de ley de Confesiones y Congregaciones religiosas”, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 686-693.

tercios de los superiores fuesen de nacionalidad española, que no existía en la mayoría de los países sin haber *“nunca producido el menor inconveniente”* y resultaba, por tanto, *“una disposición odiosa”* y *“gratuita”*; y el amparo del Estado a los que quisieran abandonar una orden o congregación, especificando la obligación de éstas de restituirles los bienes aportados a su ingreso, innecesario y *“sospechoso ofrecimiento”*, ya que la Iglesia no retenía *“a nadie por la fuerza”* y siempre devolvía lo aportado a quienes la abandonaban. Este amparo a los religiosos que decidiesen exclaustarse, fue la parte del proyecto que mereció las críticas más duras del nuncio. Lo vio como una ofensa a la Iglesia, porque representaba apoyar y favorecer *“a sus enemigos”*, evidenciaba *“una vez más la mala voluntad y las hostiles intenciones del proyecto hacia la Iglesia”*, y un *“desconocimiento completo de sus leyes, de su espíritu y de su conducta”*.

Sin embargo, Tedeschini había esperado un texto aún peor y defendió ante la Santa Sede que gracias a las intensas gestiones realizadas con los miembros del Gobierno y el presidente de la República, el católico Alcalá-Zamora, se había logrado evitar que las órdenes religiosas disueltas fuesen también expulsadas, como aparecía en el anteproyecto, y la disolución de algunas órdenes y congregaciones que se daba por segura, como los dominicos, los agustinos o la institución teresiana. Lo más que cabía esperar era que la Comisión parlamentaria no empeorase el texto¹⁴.

Los arzobispos de Tarragona y Sevilla enviaron también un documento de protesta al Gobierno en representación del episcopado, pero aludieron de forma más breve y general a las disposiciones relativas a las órdenes y congregaciones religiosas, limitándose a afirmar que, injustamente, se las sometía *“a un Régimen de excepción”* que conllevaría su *“extinción paulatina bajo apariencias de legalidad”*, tratándolas *“como si no fueran parte integrante y meritísima del cuerpo social de Iglesia”*¹⁵.

También la Confederación de Familiares y Amigos de los Religiosos elaboró un documento, enviado en este caso a la Comisión de Justicia de las Cortes en el mes de noviembre. En él suplicaban que se dejase a las órdenes y congregaciones *“desenvolverse sin traba alguna”*; que se las autorizase a poseer los bienes necesarios *“para atender a las necesidades de su vida”* y *“dar algunas limosnas”*, así como las *“fincas rústicas y*

¹⁴ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 20, 25 y 27/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 664-666, 680-681 y 696-697, respectivamente.

¹⁵ Carta de Vidal i Barraquer e Ilundain a Azaña, 7/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 420-421.

ganados”empleados “*para su único y exclusivo servicio*”; y otorgar a los bienes aportados por los religiosos “*que las integren o las hayan integrado*” el carácter “*de propiedad exclusivamente particular de las Órdenes Religiosas*”¹⁶.

La Comisión parlamentaria introdujo pocos cambios en el Título VI, pero las modificaciones, en opinión del nuncio, en general fueron perjudiciales para los intereses de la Iglesia. Los puntos que a su juicio habían sido empeorados eran los siguientes: en el proyecto se contemplaba la clausura de establecimientos religiosos exclusivamente cuando las actividades políticas constituyesen “*un peligro para la seguridad del Estado*”-artículo 24-, mientras que en el dictamen se hablaba sólo de “*casos graves*”, un término demasiado inconcreto que, en opinión del nuncio, adquiriría en manos del Gobierno “*una elasticidad igual a la mala voluntad*”; en el artículo 33 del proyecto se contemplaba que, de los bienes que la comunidad debía devolver a quienes la abandonaban, se deducirían los alimentos y bienes consumidos, mientras que en el dictamen los alimentos se habían suprimido; y en la disposición transitoria A del proyecto se dejaba en manos del Gobierno la decisión de cuando debían cesar en sus actividades comerciales, industriales y agrícolas, sin exceder el plazo de un año, mientras en el dictamen establecía claramente el plazo de un año desde la promulgación de la ley. Sólo en el artículo 29 había introducido la Comisión una modificación que Tedeschini consideraba beneficiosa para la Iglesia: la obligación de las órdenes y congregaciones religiosas de transformar los bienes que no estaban autorizadas a conservar en deuda pública, se sustituía por “*valores públicos nacionales*”¹⁷.

La jerarquía eclesiástica, al menos sus cabezas más visibles, se mantuvo en una línea conciliadora muy similar a la mantenida durante el debate constitucional, pese a las presiones provenientes de la Santa Sede en pro de una actitud más enérgica. Pero no todo el mundo católico se mantuvo en esa línea, ni siquiera dentro del episcopado. Los sectores integristas calificaron el texto de “*satánico*” y anunciaron que lo combatirían “*a hierro y fuego*”¹⁸. La prensa católica, por su parte, siguió con atención la evolución del texto, que fue calificado de

¹⁶ “La Confederación de familiares y amigos de los religiosos a la comisión de Justicia de las Cortes” [sin fecha, pero anterior al 19/11/1932], en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 428.

¹⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 3/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 827-829.

¹⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 25/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 680.

“ley de excepción”, y sus críticas arreciarán a medida que avance el debate parlamentario. *El Debate* hizo un llamamiento a la resistencia de los católicos contra unas disposiciones que consideraba abusivas y expoliadoras de la Iglesia. Si bien, en ningún momento cuestionó el régimen republicano en sí, sino únicamente la agresividad de la política laicista del republicanismo de izquierdas, que no tenía porqué ser consustancial a él¹⁹.

En el otro extremo, católicos liberales como Alcalá-Zamora tenían una opinión menos negativa del proyecto que la jerarquía y, aunque no estuviesen de acuerdo con todos sus preceptos, pensaban que permitía a la Iglesia *“una vida holgada”*²⁰.

Como era habitual, las negociaciones y documentos de protesta fueron acompañados por la elaboración de una estrategia parlamentaria²¹ de cara al debate. Tedeschini elaboró un breve documento destinado a los diputados de las minorías dispuestas a defender los intereses de la Iglesia, con los argumentos que podrían utilizarse a este fin. Se trataba fundamentalmente de poner de relieve aquellas disposiciones del proyecto que, en su opinión, entraban en contradicción o sobrepasaban lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución. Así, en relación con las órdenes y congregaciones religiosas señalaba que el artículo 26 del proyecto, donde se especificaban los requisitos que debían cumplir para tener existencia legal, entraba en contradicción con el artículo 2 de la Constitución, el cual declaraba *“que España es una República que se organiza en un régimen de libertad y de justicia”*; constituía una injerencia del poder civil *“inconcebible en un régimen de libertad de asociación y de separación de la Iglesia y el Estado”*. En cuanto al artículo 30, donde se les prohibía tener explotaciones agrícolas, sobrepasaba lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución, que sólo hablaba de la industria y el comercio; y como se trataba de disposiciones restrictivas *“de la libertad y del derecho”*, debían *“tener una interpretación estricta”*, siendo *“evidentemente anticonstitucional”* su ampliación. Todas esas *“limitaciones y cortapisas”* que la ley imponía a

¹⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 252.

²⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 20/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 665.

²¹ Un análisis más detallado del plan de actuación parlamentaria diseñado por el nuncio y Vidal con vistas al debate parlamentario de la Ley de Confesiones y Congregaciones en el capítulo VI, pp. 404 y ss.

las actividades de las órdenes y congregaciones religiosas, representarían *“el acogotamiento y la muerte por inanición de la mayor parte de las Comunidades Religiosas”*²².

A pesar de esta iniciativa del nuncio y de que el plan de actuación parlamentaria fuese fruto de la colaboración de Tedeschini y Vidal i Barraquer, fue el segundo quien se ocupó de entrar en contacto con líderes políticos y parlamentarios y de encargar a uno de sus principales colaboradores, Luis Carreras, un riguroso informe jurídico del que los diputados católicos extraerían el grueso de su argumentación durante el debate.

Este informe jurídico²³, elaborado por Anguera de Sojo, presidente de la Audiencia Territorial de Barcelona y el propio Carreras proporcionó los argumentos jurídicos en que los diputados católicos basaron sus enmiendas e intervenciones parlamentarias. Sus autores afirmaban en él que, en líneas generales, el Título VI era fiel a las bases del artículo 26 de la Constitución, aunque con algún agravamiento; y percibían en el texto *“reminiscencias de la vieja legislación desamortizadora”* y de la *“Ley del Candado”*. Desde el punto de vista de la doctrina católica, consideraban inaceptable el título en su conjunto por atentar *“contra la libertad de la Iglesia”*, al legislar en materias que eran competencia *“exclusiva”* de ésta: como la limitación del derecho de las órdenes y congregaciones religiosas *“de asociarse, de adquirir o disponer de bienes”*; o la atribución al poder civil de *“facultades de inspección”* y *“disolución de instituciones puramente eclesíásticas”*. Pero realizaron su análisis de los artículos del título no desde el punto de vista de la doctrina católica, sino *“políticamente”*, teniendo en cuenta *“las limitaciones que imponen las bases constitucionales, y las posibilidades que la composición de la Cámara pueden ofrecer”*. Las observaciones y propuestas argumentales que aparecen en el documento en relación con cada uno de los artículos las analizaremos al hilo del debate parlamentario.

²² “Reparos que deben oponerse al proyecto de ley sobre confesiones y congregaciones religiosas” [sin fecha, pero anterior al 25/11/1932], en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 805.

²³ “Esmenes i consideracions sobre el «Proyecto de ley de confesiones y Proyecto de congregaciones religiosas» de la comissió de Justicia de les Corts” [sin fecha], en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1071-1079.

2- El debate parlamentario

Como ya hemos señalado en capítulos anteriores, durante el segundo semestre de 1932 y primer semestre de 1933, periodo en que se produjo la tramitación y debate parlamentario de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, la situación política y social era muy diferente de la existente durante los debates constitucionales²⁴.

El 2 de febrero de 1933 comenzó el debate parlamentario de la totalidad del dictamen, coincidiendo con el debate político generado por los sucesos de Casas Viejas y, en la primera quincena de marzo, cuando comenzó el debate de los artículos que afectaban a las órdenes y congregaciones religiosas, las minorías de oposición intentaron provocar una crisis de Gobierno que forzase la salida de los socialistas del Ejecutivo. Además, el debate del Título VI se desarrolló en paralelo al debate de la Ley del Tribunal de Garantías Constitucionales y se vio afectado por las elecciones municipales parciales, no tanto por la suspensión del debate entre el 7 y el 25 de abril por causa de la campaña electoral, sino sobre todo porque el resultado electoral, al poner en evidencia el ascenso de las minorías católicas, hizo que éstas se reafirmaran e intensificaran la obstrucción parlamentaria al dictamen²⁵.

El debate del Título VI se desarrolló con rapidez durante las dos primeras sesiones -6 y 7 de abril-, en las que, además del debate sobre la totalidad, se dejaron aprobados 7 de los 11 artículos que lo componían. La situación se complicó tras las elecciones municipales, con la instalación de las minorías católicas en una posición de férrea y declarada obstrucción que prácticamente paralizó el debate de los artículos restantes y las dos disposiciones transitorias. Ante esta situación, las minorías gubernamentales reaccionaron aplicando la “guillotina” para hacer posible la aprobación del dictamen. Todo ello en un clima de creciente radicalización y dureza en las intervenciones parlamentarias de los diputados; y de un elevado absentismo que dificultaba conseguir el quorum necesario para que las votaciones fuesen válidas.

Los agrarios habían dejado ya clara su oposición al conjunto del Título VI durante el debate sobre la totalidad del dictamen, porque entendían que sus disposiciones impedían a

²⁴ Véase capítulo VI, pp. 391 y ss.

²⁵ ÁLVAREZ TARDIO, M. *“Anticlericalismo y libertad de conciencia”*, pp. 239-242, 246 y 256-257; ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos...*, pp. 378-380.

las órdenes y congregaciones religiosas el cumplimiento de sus fines²⁶. Tres de los cuatro sacerdotes de esta minoría intervinieron en dicho debate y todos ellos aludieron al Título VI en sus discursos.

El canónigo de Toledo Ramón Molina Nieto²⁷ afirmó que *“en ningún país civilizado”* se ponía a las actividades de las asociaciones, *“aún de carácter disolvente”*, las *“limitaciones y restricciones”* que se contemplaban en el dictamen para las confesiones y congregaciones religiosas. Se trataba de una disolución encubierta fruto del *“afán sectario”* del Gobierno, el cual, al carecer de pretextos para ir directamente contra ellas, había optado por hacerles la vida imposible para así *“extinguir la vocación religiosa”*. Apeló a *“los republicanos de buena fe”*, no para que defendiesen a las congregaciones religiosas, sino a la propia República, impidiendo que cayese sobre ella *“esta mancha que atropella la justicia, y la democracia, y la igualdad en sus postulados más elementales”*.

El canónigo aragonés Santiago Guallar²⁸ defendió que sólo la Iglesia tenía atribuciones para regir, ordenar y gobernar a las órdenes y congregaciones religiosas. Pero además, el dictamen conculcaba, a su juicio, diversos artículos constitucionales: el artículo 39, donde se reconocía el derecho de asociación, al limitarlo para los religiosos; el artículo 2, en el que se declaraba *“la igualdad de todos los españoles ante la ley”*, porque hacía a los religiosos *“de condición inferior”*; el artículo 27, donde se afirmaba que *“la condición religiosa”* no modificaba *“la personalidad política y civil”*, puesto que se privaba *“a los religiosos de derechos inherentes a los demás ciudadanos”*; y el artículo 33, que reconocía *“la libertad de industria y comercio, que se niega a los religiosos”*.

Por último, el burgalés Ricardo Gómez Rojí²⁹ hizo un largo elogio de la labor realizada a lo largo de la historia por las órdenes y congregaciones religiosas en orden a la dignificación del trabajo y de su contribución al desarrollo de la industria. Puso de relieve su carácter de instituciones esenciales para la Iglesia y reprochó al dictamen que no se garantizase a los

²⁶ Intervención de José María Cid, en DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11044-11051.

²⁷ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11085-11091 y 11099.

²⁸ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11091-11097. Estaba previsto que en el debate sobre la totalidad del Título VI tomasen también la palabra los sacerdotes Santiago Guallar y Ramón Molina Nieto, pero el primero renunció a ella y el segundo no se hallaba en la Cámara cuando le llegó el momento de intervenir.

²⁹ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11514-11521.

religiosos el ejercicio de derechos y actividades que la Constitución reconocía a todos los ciudadanos.

A diferencia de los agrarios, los vasconavarros, no aludieron al Título VI en sus intervenciones durante el debate sobre la totalidad. Sólo el canónigo Pildain³⁰ hizo una brevísima referencia a él, al afirmar que después de la Primera Guerra Mundial la actitud hacia las órdenes y congregaciones religiosas había cambiado en Europa, hasta el punto de haberse propugnado en el seno del partido socialista francés una actitud permisiva ante su reimplantación.

Agrarios y vasconavarros desarrollarán un frente común de oposición al Título VI que se materializará en la presentación de enmiendas conjuntas.

El diputado de la Lliga, Abadal, no hizo referencia a los artículos relativos a las órdenes y congregaciones religiosas durante su intervención en el debate sobre la totalidad del dictamen; pero sí otro miembro de la minoría, Estelrich, durante el debate sobre la totalidad del Título VI. Éste tenía, en su opinión, *“un vicio esencial de origen”*, porque todo cuanto se establecía en él en relación con las órdenes y congregaciones religiosas procedía *“del arbitrio unilateral del Estado”*. En su opinión, en aras de *“la pacificación de los espíritus”*, debería haberse tenido en cuenta que se trataba de instituciones que pertenecían a la Iglesia y haber negociado con la Santa Sede. Además, el Título VI interpretaba y reglamentaba unos preceptos constitucionales que la Lliga consideraba *“antiliberales y antidemocráticos”*, cuya revisión futura *“por los caminos de la legalidad”* propugnaba; y restringía *“la actuación legal”* de órdenes y congregaciones de una forma *“durísima y vejatoria”*³¹.

En cuanto a las minorías de oposición republicanas, los radicales habían anunciado que excluirían la Ley de Confesiones y Congregaciones de la obstrucción a la que venían sometiendo las iniciativas legislativas del Gobierno, pero que darían su apoyo al proyecto, no al dictamen³². Sin embargo, la diferencia más importante entre ambos textos, en lo que

³⁰ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11535-11543.

³¹ DS nº 324, 6/04/1933, pp. 12322-12327.

³² Intervención de Salazar Alonso, en DS nº 288, 2/02/1933, pp. 10909-10911.

afectaba a las órdenes y congregaciones religiosas, eran los plazos para la sustitución de la enseñanza, que no será objeto de análisis en este capítulo. Los radicales se mantuvieron ausentes del debate sobre la totalidad y se limitaron a presentar algunas enmiendas con el objetivo de recuperar en texto del proyecto.

El líder de los conservadores, Miguel Maura, manifestó que el dictamen les parecía mucho peor que el proyecto del Gobierno, por lo que estarían dispuestos a apoyar este último, a pesar de su disconformidad con varias de sus disposiciones, si el Ejecutivo estaba dispuesto a mantenerlo *“como cuestión de confianza, íntegramente”*³³. El ministro de Justicia se negó a aceptar la propuesta de Maura, que abocaría a un enfrentamiento entre el Gobierno y la Comisión. Pese a todo, la oposición de los conservadores fue bastante suave. El diputado Arranz, en muchos casos junto al de la agrupación Al Servicio de la República Rico Avelló, presentó numerosos votos particulares que iban más allá de la recuperación del texto del proyecto, pero hasta después de las elecciones municipales no los defendió ni exigió que fuesen sometidos a votación.

Por lo que respecta a las minorías gubernamentales, sus portavoces en la Comisión y en la Cámara rechazaron de plano las acusaciones de sectarismo y defendieron, por el contrario, el carácter moderado del dictamen, el cual se limitaba a cumplir de forma benévola lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución, así como el derecho del Estado a legislar unilateralmente en lo referente a las órdenes y congregaciones religiosas.

El socialista Sapiña³⁴, en su papel de portavoz de la Comisión, defendió el derecho del Estado a fiscalizar sus *“actividades públicas”*; mientras que Margarita Nelken³⁵ hizo un duro alegato contra las actividades industriales y benéficas de las órdenes y congregaciones religiosas, acusándolas de competencia desleal.

El radical-socialista Valera³⁶ fue quien más tiempo dedicó a esta cuestión durante el debate sobre la totalidad del dictamen. Repitiendo las críticas tradicionales del

³³ DS nº 288, 2/02/1933, pp. 10912-10913.

³⁴ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11370-11371.

³⁵ DS nº 302, 28/02/1933, pp. 11504-11509.

³⁶ DS nº 294, 14/02/1933, pp. 11136-11149.

anticlericalismo, las acusó de ser instituciones inútiles y deformantes de la naturaleza humana, ya que establecían una disciplina que iba *“contra la inclinación natural del hombre”* y aludió a la *“corrupción de costumbres”* que existía en su seno. Las que vivían *“de la compasión y de la limosna”* constituían *“un peligro y un riesgo para la sociedad”*; y las que lo hacían *“del trabajo”*, aún peor, porque, habiendo renunciado sus miembros a tener una familia, dificultaban la consecución de *“medios de existencia”* a quienes sí la tenían. Durante el debate del artículo 26, en aras de *“la cordialidad de las conciencias”*, los partidos de izquierdas habían sacrificado *“parte de sus convicciones”* al admitir la *“existencia legal”* de las órdenes y congregaciones sujetas a una ley especial. Esto significaba que el Estado estaba obligado por la Constitución a *“fijar las condiciones a que deben ajustarse”* para existir legalmente en España; y era *“incuestionable”* e *“incontrovertible”* que tenía *“autoridad”* para hacerlo porque lo contrario sería negar la soberanía del Estado. En cuanto al dictamen, se había redactado *“con el ánimo puesto en buscar la concordia y la armonía nacionales”* y por ello era *“moderado”*. Demasiado moderado, incluso, para los radical-socialistas, quienes echaban de menos un precepto limitativo del número de religiosos que podían residir en España, habida cuenta la predisposición de las órdenes y congregaciones *“a multiplicarse indefinidamente”*.

El también radical-socialista y miembro de la Comisión Gomáriz³⁷ insistió en el carácter benévolo del dictamen, más favorable para las órdenes religiosas que el propio Concordato de 1851, que sólo permitía la existencia de tres, mientras que éste las reconocía a todas. Por último, el representante de Acción Republicana en la Comisión, Fernández Clérigo³⁸, defendió asimismo que con el dictamen se pretendía realizar *“una labor de justicia, y a ser posible de paz y concordia”*.

Sin embargo, algunos diputados de las minorías gubernamentales pusieron de manifiesto su discrepancia con esta percepción del dictamen. Este fue el caso de Otero Pedrayo, de la Federación Republicana Gallega, una formación que puso en evidencia su división ante muchos preceptos del Título VI en las votaciones que tuvieron lugar a lo largo del debate. Otero Pedrayo³⁹ planteó su intervención durante el debate sobre la totalidad del dictamen como *“un deber de conciencia”*. Propugnó la necesidad de evitar *“soluciones simplistas”* que, a su entender, no servían para nada; y se lamentó de que los partidos

³⁷ DS nº 204, 14/02/1933, pp. 11133-11135; DS nº 324, 6/04/1933, pp. 12327-12328.

³⁸ DS nº 302, 28/02/1933, pp. 11495-11499.

³⁹ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11100-11101.

republicanos mostrasen *“un especial y rencoroso interés en negar la virtud, el beneficio y la eficacia de la vida religiosa”*. Entendía que *“la Revolución española, para ser generosa, para ser justa”* y para incluir *“en su obra regeneradora”* todas las *“esencias nacionales”* necesarias para lograr su objetivo debía dejar *“vivir a las Órdenes religiosas”*.

Finalmente, el Gobierno, por boca del ministro de Justicia, el radical-socialista Álvaro de Albornoz⁴⁰, afirmó que desde la Edad Media existía en España *“un verdadero clamor nacional”* contra las órdenes religiosas que en el siglo XIX se reflejó *“en todos los movimientos políticos liberales”* y fue *“recogido incluso por los mismos Gobiernos de la Monarquía”*, produciéndose varios intentos de reducir el número de órdenes religiosas y someter las restantes a una ley de asociaciones. Con tales antecedentes, a juicio del ministro, no podía calificarse el dictamen de sectario. *“El Estado moderno, el Estado revolucionario”* era consciente de *“la espiritualidad que pueden representar las Ordenes religiosas y todas las instituciones humanas”* y reconocía los servicios que habían prestado en el pasado a la sociedad. El Gobierno no combatía a las órdenes y congregaciones religiosas, pero tampoco podía admitir la perpetuación de *“situaciones de privilegio”* de entidades que para la Constitución eran iguales a cualquier otra.

Los artículos del Título VI abordaban cinco cuestiones: la reglamentación del reconocimiento legal de las órdenes y congregaciones religiosas, la prohibición de actividades políticas y económicas, la limitación de la posesión de bienes, la protección del Estado a los exclaustros y la prohibición de las actividades docentes. En este capítulo analizaremos las cuatro primeras, mientras que la cuestión de la enseñanza se tratará en un capítulo aparte.

⁴⁰ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11525-11535.

2.1 La reglamentación del reconocimiento legal de las órdenes y congregaciones religiosas

Los requisitos que las órdenes y congregaciones religiosas debían cumplir para tener existencia legal en España estaban establecidos en los artículos 23, 25, 26 y 27. Todos ellos fueron debatidos antes de las elecciones municipales, por lo que no tuvieron que hacer frente a la obstrucción de las minorías católicas.

El artículo 23 se limitaba a definir lo que eran las órdenes y congregaciones religiosas a efectos de la ley: *“sociedades aprobadas por las autoridades eclesiásticas”* cuyos *“miembros emiten votos públicos, perpetuos o temporales”*⁴¹. El texto se mantuvo tal y como lo había elaborado la Comisión Jurídica Asesora⁴², sin que el Gobierno ni la Comisión introdujeran ningún cambio.

Luis Carreras y Anguera de Sojo no pusieron ningún reparo a este artículo en su informe jurídico sobre el dictamen. Y en la Cámara tampoco suscitó la oposición de las minorías católicas.

Los reparos al artículo provinieron de las minorías de izquierdas que abogaban por la limitación del número de órdenes y congregaciones que podían tener existencia legal en España. Se tradujo en la presentación de una enmienda encabezada por Botella Asensi y suscrita por diputados del sector más izquierdista de la Cámara que proponía limitar el reconocimiento de existencia legal a las tres órdenes autorizadas en el Concordato de 1851. Fue retirada sin defenderla ante la ausencia de Botella Asensi y la negativa de los diputados que la habían suscrito a sustituirla⁴³. El voto particular procedía del representante de la Esquerra en la Comisión, Juan Loperena, y planteaba la limitación del reconocimiento legal a las órdenes y congregaciones ya establecidas, requiriéndose una ley especial para autorizar el establecimiento de otras nuevas o la apertura de nuevas casas por parte de las ya existentes. La Comisión se negó a aceptarlo y Loperena decidió retirarlo sin someterlo a votación⁴⁴.

⁴¹ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

⁴² BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1036.

⁴³ DS nº 324, 6/04/1933, p. 12329.

⁴⁴ DS nº 324, 6/04/1933, pp. 12328-12329.

El artículo fue aprobado en votación ordinaria. Varios diputados agrarios y vasconavarros pidieron que constase su voto en contra, pero ninguno de los sacerdotes de esas minorías; sí lo hizo el republicano independiente Jerónimo García Gallego⁴⁵.

El artículo 25 suscitó aún menos debate que el anterior. En él se contemplaba el sometimiento de las órdenes y congregaciones a la legislación común y se condicionaba su existencia legal a la inscripción en un registro. También en este caso el Gobierno y la Comisión respetaron la redacción del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora⁴⁶.

Luis Carreras y Anguera de Sojo pusieron objeciones a la segunda parte del artículo, ya que suponía supeditar su existencia legal al *“reconocimiento por el Estado”*. Sin embargo, no propusieron una redacción alternativa⁴⁷. El vasconavarro Oreja Elósegui criticó también, durante su intervención en el debate sobre la totalidad del dictamen, esa subordinación de la existencia legal de las órdenes y congregaciones *“a la sola voluntad permisiva del poder civil”*⁴⁸, pero su minoría no presentó ninguna enmienda para modificar esta parte del artículo.

Entre las enmiendas que aparecen en el archivo de Vidal i Barraquer y que, según Batllori y Arbeloa, fueron elaboradas por clérigos que no han podido identificar, aparece una a este artículo. En ella se proponía el sometimiento de las órdenes y congregaciones a la legislación común sólo *“en las materias no ajustadas a las bases señaladas por la Constitución”*, se mantenía el requisito de la inscripción en un registro para tener existencia legal y se añadía que las que no lo hiciesen carecerían de *“capacidad jurídica”*⁴⁹. Esta propuesta de enmienda no fue llevada a la Cámara.

Así, sin ningún tipo de debate ni presentación de enmiendas, el artículo fue aprobado por 127 votos a favor y 15 en contra. Los primeros procedían de las minorías gubernamentales y los radicales; y los segundos de las minorías católicas y la derecha republicana. Los galleguistas votaron divididos y la Alianza de Izquierdas se abstuvo. Esta relación de fuerzas se

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1036; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

⁴⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1078.

⁴⁸ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11358-11362.

⁴⁹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1070.

mantendrá prácticamente inalterada en todas las votaciones que tuvieron lugar durante el debate del Título VI. En cuanto a los sacerdotes, votaron en contra el vasconavarro Pildain, los agrarios Guallar y Molina Nieto, y el republicano independiente García Gallego; a favor lo hizo el radical-socialista López-Dóriga. El radical Basilio Álvarez se abstuvo, como hará en el resto de las votaciones⁵⁰.

El artículo 26 fue el que más debate suscitó. En él se recogía la documentación que las órdenes y congregaciones religiosas debían presentar en el registro del Ministerio de Justicia para tener existencia legal: una copia de los estatutos expresando *“la forma de gobierno”* de las *“provincias canónicas o agrupaciones monásticas asimiladas”*, así como de las *“casas, residencias u otras entidades locales”*; un certificado de los *“fines”* de la orden; un certificado del registro de la propiedad donde constasen los propietarios de los inmuebles ocupados por la comunidad, los cuales debían ser españoles y no podrían *“gravar ni enajenar a favor de extranjeros”* dichos inmuebles; una *“relación de todos los bienes inmuebles, valores mobiliarios y objetos preciosos”* que la orden poseyese *“directamente”* o *“por persona interpuesta”*; una relación de *“los Superiores provinciales y locales”*, que debían tener nacionalidad española; relación de todos los miembros de la orden, de los cuales al menos dos tercios debían ser españoles, especificando su condición y los cargos administrativos *“de gobierno o representación”* que desempeñaban en ella; y una *“declaración de los bienes aportados a la Comunidad por cada uno de los miembros”*. Cualquier cambio que se produjese, respecto a lo declarado en cualquiera de los puntos anteriores, debía ser comunicado al Ministerio de Justicia en el plazo de sesenta días.

En el texto de este artículo el ministro de Justicia sólo había introducido un cambio, aunque significativo, respecto a la redacción de la Comisión Jurídica Asesora: la exigencia de que los propietarios de los inmuebles ocupados por las órdenes y congregaciones religiosas fuesen españoles, prohibiendo que fuesen gravados o vendidos a extranjeros. La Comisión parlamentaria no introdujo ninguna modificación en el texto del proyecto⁵¹.

⁵⁰ DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12355-12356.

⁵¹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1036-1037; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

Luis Carreras y Anguera de Sojo⁵² hicieron un análisis pormenorizado de este artículo. Salvo las limitaciones que se contemplaban en relación con las órdenes y congregaciones extranjeras, que además de “vejatorias” podrían “constituir una dificultad especial para la enseñanza”, consideraban que su contenido era “consecuencia ineludible de las bases constitucionales”. Ahora bien, el modo en que el artículo ponía en práctica lo exigido en dichas bases resultaba, a su modo de ver, vejatorio, complicado y poco eficaz, además de entrar en conflicto, en algunos casos, con otros artículos constitucionales.

Por lo que respecta al “Registro de personas”, consideraban que conculcaba el artículo 27 de la Constitución, puesto que obligaba a “declarar oficialmente las creencias religiosas”, sentando las bases para que aparezca “la condición religiosa” como “circunstancia modificativa de la personalidad política o civil”. Pero además, lo consideraban de difícil cumplimiento, porque, dada la frecuencia con que se producían traslados de religiosos de una comunidad a otra, estaría sometido a continuas variaciones; y perjudicial para quienes decidiesen abandonar una orden o congregación, ya que constaría su antigua condición de religiosos en un registro público. Si el objetivo de dicho registro, como ellos pensaban, era comprobar que no se excediese el límite de religiosos extranjeros, se podía conseguir “por medios más sencillos” y prácticos: exigiendo a los superiores una “declaración jurada” de que no se excedía dicho límite y que tuviesen siempre a disposición de las autoridades una relación de personal actualizada para que se pudiese comprobar la veracidad de la declaración jurada. Con este sistema, que era reproducción del artículo 10 de la Ley de Asociaciones, se evitaría, a su modo de ver, la conculcación del artículo 27 de la Constitución y los posibles perjuicios a los exclaustros, facilitando al mismo tiempo a las órdenes y congregaciones los trámites burocráticos.

En cuanto al modo en que se había planteado el registro de propiedades, centraron sus críticas en la prohibición de que las órdenes y congregaciones ocupasen inmuebles propiedad de extranjeros, introducida por el ministro de Justicia. Consideraban la disposición vejatoria e inútil, fruto del resentimiento por “la habilidad con que los jesuitas han logrado burlar en gran parte la expropiación de sus bienes”⁵³. Ponía de manifiesto que el legislador daba por supuesto que la ley sería infringida “y se adelanta a preparar a los supuestos burladores una trampa”.

⁵² BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1078-1079.

⁵³ Sobre la enajenación de los bienes de la Compañía de Jesús, véase: VERDOY, A. *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Trotta, Madrid, 1995.

Pero parece que no iba muy descaminado el ministro de Justicia, puesto que reconocían que la mencionada prohibición iba a generar problemas a las órdenes y congregaciones religiosas, las cuales, para evitar *“posibles despojos del Poder público, poseían bienes por personas interpuestas, y en muchos casos los testafierros eran extranjeros”*; inmuebles que, como consecuencia de esta disposición, se verían obligados a abandonar cuando la ley entrase en vigor. Pero llamaban la atención también sobre los perjuicios que se generarían a los extranjeros que no eran personas interpuestas, a los que se les prohibía hacer contratos de arrendamiento *“con una determinada categoría de personas”*; y a los españoles que tenían inmuebles arrendados a comunidades religiosas y que por ese motivo no podían venderlos a extranjeros. Carreras y Anguera de Sojo concluían que lo único decoroso y digno era garantizar el cumplimiento de los preceptos de la ley mediante *“inspecciones”* y *“sanciones”*, no *“darlos como incumplidos”*, como se había hecho.

En cuanto a las enmiendas elaboradas por clérigos desconocidos que aparecen en el archivo del arzobispo de Tarragona, en una de ellas se proponía que la documentación requerida a las órdenes y congregaciones religiosas para tener existencia legal se limitase a los estatutos y el certificado de los fines, omitiendo toda información sobre personal y propiedades⁵⁴.

En el Parlamento la oposición al contenido de este artículo procedió de la derecha, tanto católica como republicana, y de la Alianza de Izquierdas. Esta última minoría presentó una enmienda proponiendo que se exigiese la nacionalidad española a la totalidad de los miembros de las órdenes y congregaciones religiosas, no sólo a los dos tercios, pero fue retirada sin defenderla⁵⁵. Lo mismo ocurrió con el voto particular presentado conjuntamente por el diputado conservador Arranz y el de la agrupación Al Servicio de la República Rico Avelló, en el que se planteaba la supresión del apartado c) del artículo, aquél en el que se exigía la presentación de un certificado del registro de la propiedad con información sobre los propietarios de los inmuebles ocupados por las comunidades religiosas y la prohibición de que estos fueran extranjeros⁵⁶.

⁵⁴ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1070.

⁵⁵ DS nº 321, 31/03/1933, Apéndice 1; DS nº 325, 7/04/1933, p. 12357.

⁵⁶ DS nº 324, 6/04/1932, Apéndice 2; DS nº 325, 7/04/1933, p. 12357.

El diputado de la Lliga catalana Estelrich⁵⁷ había puesto de manifiesto la oposición de su formación a este artículo durante el debate sobre la totalidad del Título VI. Afirmó que *“el régimen de vigilancia personal, patrimonial y de contabilidad doméstica”*, con las *“complicaciones burocráticas”* que implicaba, y las *“restricciones de nacionalidad”*, que no se aplicaban a ninguna otra asociación, otorgaban al dictamen un *“carácter de ley de excepción persecutoria”*, restrictiva y obstaculizadora de la actividad de las órdenes y congregaciones religiosas. Sin embargo, la Lliga no materializó su oposición en ninguna enmienda, limitándose a apoyar en las votaciones las presentadas por las minorías católicas, si bien no suscribió ninguna de ellas.

Las minorías católicas fueron las protagonistas de la oposición a este artículo. El portavoz de los agrarios, Cid⁵⁸, había puesto ya de manifiesto durante el debate sobre la totalidad del dictamen la rotunda discrepancia de su minoría con las disposiciones que contenía. Consideraban que en el se ponían tal cantidad de trabas a las órdenes y congregaciones religiosas que hacían *“imposible en la práctica el ejercicio de ese derecho de asociación”* que teóricamente se les reconocía; y se sobrepasaba lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución, al someterlas *“a un control financiero y administrativo”* que representaba *“una intervención y una injerencia del Estado”* incompatible con *“un régimen de libertad y de asociación”* y con la *“separación de la Iglesia y el Estado”*.

Agrarios y vasconavarros presentaron conjuntamente cinco enmiendas⁵⁹, todas ellas encabezadas por el vasconavarro Horn. Las tres primeras, que planteaban modificaciones del apartado c) -certificado de los inmuebles ocupados por las comunidades religiosas, cuyos propietarios debían ser españoles-, tenían el objetivo, según el preámbulo, de evitar que se hiciera una *“distinción injusta entre españoles y extranjeros”* en lo que respecta al derecho de propiedad y que se sobrepasase el artículo 26 de la Constitución, el cual no autorizaba *“la extensión de sus restricciones a otras entidades o particulares”*. Ninguna de ellas fue defendida, sólo sometidas a votación ordinaria -por lo que no podemos saber el nombre de los votantes- y desechadas. La primera estaba suscrita por el sacerdote Santiago Guallar y proponía la supresión del párrafo donde se exigía que los inmuebles fuesen propiedad de españoles y la prohibición de gravarlos o enajenarlos a favor de extranjeros, lo que suponía

⁵⁷ DS nº 324, 6/04/1933, pp. 12322-12327.

⁵⁸ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11044-11051.

⁵⁹ DS nº 323, 5/04/1933, Apéndice 1; y DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12358-12359.

una vuelta a la redacción de la Comisión Jurídica Asesora. Obtuvo nueve votos a favor y 94 en contra⁶⁰. La segunda también estaba suscrita por Guallar y planteaba que sólo se exigiese certificado de los inmuebles propiedad de las órdenes y congregaciones religiosas, prohibiendo que fuesen gravados o enajenados a favor de extranjeros. Sólo obtuvo el apoyo de nueve diputados, mientras que 112 se manifestaron en contra⁶¹. La tercera estaba suscrita por el sacerdote Molina Nieto, también de la minoría agraria, y sugería conceder el plazo de un año para transferir a ciudadanos españoles “*los inmuebles propiedad de extranjeros actualmente ocupados por Ordenes y Congregaciones*”, en un claro intento de salvar las propiedades que aquellas habían puesto a nombre de testaferros extranjeros en previsión de una expropiación. Obtuvo 14 votos a favor y 109 en contra⁶².

Las dos enmiendas restantes iban destinadas a lograr una modificación del apartado d), en el cual se exigía a las órdenes y congregaciones la presentación de una relación de los bienes muebles e inmuebles y “*objetos preciosos*” que poseían “*directamente*” o “*por persona interpuesta*”. Ambas fueron sometidas a votación nominal, lo que nos permite establecer quienes votaron y en qué sentido. La primera, suscrita por el sacerdote Molina Nieto, proponía que la relación exigida afectase sólo a los bienes poseídos “*directamente*” por órdenes y congregaciones, excluyendo los que figuraban a nombre de personas interpuestas. Fue igualmente desechada por 127 votos frente a 20. Votaron a favor las dos minorías católicas y los progresistas; los conservadores y los diputados de la Alianza de Izquierdas se abstuvieron; y se manifestaron en contra las minorías gubernamentales y los radicales. En cuanto a los sacerdotes, el radical-socialista López-Dóriga y el radical Basilio Álvarez se abstuvieron; mientras que el vasconavarro Pildain, los agrarios Molina Nieto y Guallar, y el republicano independiente García Gallego votaron a favor de la enmienda⁶³. La segunda y última enmienda fue suscrita por los sacerdotes Pildain, Molina Nieto, Guallar y García Gallego. Planteaba que se incluyese en el apartado d) una definición de lo que se entendía por “*persona interpuesta*”, tomada de la Ley de Asociaciones de 1906⁶⁴, para “*evitar injusticias y arbitrariedades*”. Fue

⁶⁰ DS nº 325, 7/04/1933, p. 12357.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² *Ibíd.*

⁶³ DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12357-12358.

⁶⁴ En dicha ley se definía como presunta persona interpuesta: “*el asociado o la Sociedad civil o mercantil compuesta en todo o en parte de los individuos de la Asociación que sean propietarios del inmueble ocupado por esta*”; y “*los asociados en cuanto a los bienes adquiridos por compraventa, donación o*

igualmente derrotada por los votos en contra de 117 diputados frente a los 22 que se manifestaron a favor. Los primeros procedieron de las minorías gubernamentales y los radicales; y los segundos de agrarios, vasconavarros, progresistas y Lliga. Los conservadores y la Alianza de Izquierdas se abstuvieron. Lo mismo hicieron los sacerdotes López-Dóriga y Basilio Álvarez; mientras que Pildain, Molina Nieto, Guallar y García Gallego votaron a favor⁶⁵.

Inmediatamente después, el artículo fue aprobado sin modificaciones con un saldo de 113 votos a favor, procedentes de las minorías gubernamentales -socialistas, radical-socialistas, Acción Republicana, Esquerra y galleguistas- y los radicales; y 20 en contra de los diputados agrarios, vasconavarros, Lliga y progresistas, a los que se sumó un disidente galleguista Blanco-Rajoy. A ellos sumaron sus votos los sacerdotes Pildain, Guallar, Molina Nieto y García Gallego. López-Dóriga y Basilio Álvarez se abstuvieron⁶⁶.

El artículo 27, que cierra este apartado, no suscitó ningún debate. En él se imponía a los órdenes y congregaciones religiosas la obligación de tener una copia de su inscripción en el registro y de la relación de sus miembros, para mostrarlas a las autoridades cuando se les exigiese; llevar un libro de contabilidad; y presentar anualmente en el registro un balance general y un inventario. La “falsedad” u “ocultación” serían sancionadas según lo dispuesto en las leyes. El ministro de Justicia respetó el texto de la Comisión Jurídica Asesora, salvo dos pequeñas adiciones para especificar, por un lado, que las autoridades a que se refería el artículo eran las “dependientes del Gobierno” y, por otro, que las leyes a las que se remitirían las sanciones serían las “fiscales”. La Comisión parlamentaria no introdujo ningún cambio⁶⁷.

Luis Carreras y Anguera de Sojo no pusieron reparos a este artículo, pero sí aparece una enmienda en el archivo de Vidal i Barraquer, procedente de algún clérigo sin identificar. En ella se sugería limitar las exigencias del artículo a lo que decía la base sexta del artículo 26 de la

testamento”, salvo, “en los dos últimos casos, que sean herederos en línea directa del causante”. DS nº 325, 7/04/1933, p. 12359.

⁶⁵ DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12359-12360

⁶⁶ DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12360-12361.

⁶⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1037; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

Constitución, es decir, a la rendición anual de cuentas “*de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación*”⁶⁸.

Esta sugerencia no fue recogida por las minorías católicas, las cuales no presentaron ninguna enmienda a este artículo. Tampoco lo hizo la Lliga, aunque Estelrich, como vimos al hablar del artículo anterior, había criticado durante el debate sobre la totalidad del Título VI la injerencia del Estado en la contabilidad de las órdenes y congregaciones religiosas. Sólo la Alianza de Izquierdas había propuesto una modificación del texto que afectaba a la redacción, pero no al contenido, y que fue retirada por no hallarse en la Cámara ningún diputado dispuesto a defenderla⁶⁹.

Así pues, se procedió sin más a la votación del artículo, que fue aprobado por 116 votos a favor y 19 en contra. Lo apoyaron las minorías gubernamentales y los radicales; se opusieron a él las minorías católicas, la Lliga y los progresistas; y se abstuvieron los conservadores y la Alianza de Izquierdas. En cuanto a los sacerdotes: el radical-socialista López-Dóriga votó a favor del artículo; el radical Basilio Álvarez se abstuvo, algo que por otro lado hicieron buena parte de los diputados de su minoría en casi todas las votaciones de este título; y se manifestaron en contra el vasconavarro Pildain, los agrarios Guallar y Molina Nieto, y el republicano independiente García Gallego⁷⁰.

2.2 La limitación de la posesión de bienes

La limitación del derecho de las órdenes y congregaciones religiosas a la posesión de bienes, contenida en los artículos 28 y 29, no encontró más que una débil oposición en la Cámara, ya que, al igual que los anteriores, su debate tuvo lugar con anterioridad a las elecciones municipales y, por tanto, no tuvo que hacer frente a la obstrucción de las minorías católicas.

⁶⁸ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1070.

⁶⁹ DS nº 321, 31/03/1933, Apéndice 1; DS nº 325, 7/04/1933, p. 12361.

⁷⁰ DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12361-12362.

Aunque ningún diputado pidió la palabra durante el debate de los artículos, algunas minorías, como la agraria, habían dejado clara su postura durante el debate sobre la totalidad del dictamen. Por boca de Cid, adelantó su oposición a que se limitase la capacidad de poseer bienes de las órdenes y congregaciones religiosas en general. Consideraban más adecuado establecer que si *“en algún caso particular los bienes acumulados”* eran *“excesivos en grado sumo”* se podrían limitar por medio de una ley. Se oponían también que las limitaciones afectasen a los bienes aportados por los religiosos a la comunidad, procedentes *“de su patrimonio particular”*, porque representaba una discriminación por motivos religiosos respecto al resto de los ciudadanos, a los que se reconocía el derecho a disfrutar libremente de sus bienes⁷¹.

El sacerdote agrario Ricardo Gómez Rojí también aludió brevemente a esta cuestión para defender la legitimidad del origen de las riquezas que las órdenes y congregaciones habían acumulado a lo largo de la historia y del uso que hacían de ellas. Procedían de donaciones realizadas por sus dueños legítimos, quienes las habían legado a las órdenes religiosas porque *“veían que era de una gran utilidad para los pueblos”*, ya que las utilizaban en beneficio de los pobres. Criticó, asimismo, que se vieses afectados por las limitaciones los bienes a nombre de personas interpuestas porque entrañaba el peligro de que *“una autoridad desaprensiva”* lo utilizase como excusa para intervenir los bienes de seglares que en realidad no eran intermediarios de ninguna institución religiosa⁷².

El portavoz de la Lliga, Estelrich, durante el debate sobre la totalidad del Título VI, puso de manifiesto también la oposición de su minoría a las restricciones que en estos artículos se imponían al derecho de poseer bienes de órdenes y congregaciones; a la obligación de justificar que cuánta necesitaban para vivir; y a *“la fijación arbitraria, por parte del Estado, del alcance de estos bienes necesarios”*⁷³.

El artículo 28 limitaba el derecho de posesión de bienes de órdenes y congregaciones, incluidos los que estaban a nombre de personas interpuestas, a los destinados al *“sustento”*, a la *“vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos”*, considerándose como tales

⁷¹ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11044-11051.

⁷² DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11514-11521.

⁷³ DS nº 324, 6/04/1933, pp. 12322-12327.

aquellos cuyo producto no excediese del doble de sus “gastos”. Para garantizar el cumplimiento de esta disposición, deberían enviar cada tres años al Ministerio de Justicia una relación de sus bienes y de sus “ingresos y gastos normales”. El texto de este artículo conservaba la redacción de la Comisión Jurídica Asesora, ya que el ministro de Justicia no introdujo ningún cambio y la Comisión parlamentaria se limitó a sustituir el término “sustentación” por “sustento”⁷⁴.

Luis Carreras y Anguera de Sojo no hicieron ninguna observación sobre este artículo. En cuanto al clérigo o clérigos desconocidos, cuyas enmiendas aparecen en el archivo del arzobispo de Tarragona, sólo propusieron la supresión de la obligación de enviar una relación trianual de sus bienes, ingresos y gastos al Ministerio de Justicia. La limitación del derecho de posesión de bienes no la impugnaban porque estaba ya establecida en la base tercera del artículo 26 y la cuantía de bienes que se autorizaba para el sostenimiento de las órdenes y congregaciones les parecía “un cálculo suficiente”⁷⁵.

En la Cámara sólo se presentaron una enmienda y un voto particular a este artículo. El voto particular había sido elaborado por el conservador Arranz y el diputado de la agrupación Al Servicio de la República Rico Avelló, proponiendo que no se incluyesen en el cómputo de bienes los aportados por sus miembros, en tanto no fuesen “de la definitiva propiedad de la Orden o Congregación religiosa correspondiente”⁷⁶. Tenía el sentido de evitar que las órdenes y congregaciones se viesan perjudicadas cuando alguno de sus miembros las abandonase, ya que en el artículo 33 se estipulaba que en ese caso le deberían ser devueltos los bienes que había aportado. Fue retirado por no hallarse en la sala ninguno de los firmantes para defenderlo.

La enmienda procedía de las minorías católicas. Estaba encabezada por el vasconavarro Horn y suscrita por los sacerdotes agrarios Molina Nieto y Guallar, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego. Planteaba excluir de las disposiciones del artículo los bienes a nombre de personas interpuestas. Horn se limitó a pedir que la enmienda fuese sometida a votación nominal, sin molestarse en defenderla. Fue desechada por 119 votos en contra y 20 a favor. Los últimos procedían de las minorías católicas, los progresistas y la Lliga;

⁷⁴ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1037-1038; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

⁷⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1070-1071.

⁷⁶ DS nº 324, 6/04/1933, Apéndice 2; DS nº 325, 7/04/1933, p. 12362.

los primeros de las minorías gubernamentales, los radicales y la agrupación Al Servicio de la República. En cuanto a los sacerdotes, López-Dóriga votó en contra de la enmienda; mientras que Pildain, Guallar y García Gallego lo hicieron a favor⁷⁷.

Inmediatamente después se procedió a la votación del artículo, que fue aprobado por 130 votos frente a 17. Votaron a favor las minorías gubernamentales, los radicales y la agrupación Al Servicio de la República; y en contra las minorías católicas, la Lliga y los progresistas. Por lo que respecta a los sacerdotes, en este caso López-Dóriga se abstuvo, al igual que Basilio Álvarez; y Pildain, Guallar y García Gallego votaron en contra⁷⁸.

Fuera del debate de este artículo, el sacerdote Jerónimo García Gallego presentó una enmienda relacionada con los bienes de las órdenes y congregaciones. Lo hizo al último artículo del dictamen, por lo que se vio afectado por la “guillotina” y no llegó a ser debatido en la Cámara. Estaba suscrita por diputados agrarios y vasconavarros, pero entre ellos no había ningún sacerdote. Proponía que se aplicase a esta ley lo dispuesto en el artículo 44 de la Constitución, es decir, que toda expropiación conllevaba indemnización, salvo que la mayoría absoluta de la Cámara votase una ley disponiendo lo contrario⁷⁹.

El artículo 29 reconocía a las órdenes y congregaciones religiosas *“la facultad de adquirir, enajenar, poseer y administrar bienes”*, con las limitaciones impuestas por el artículo anterior, sometidas a las leyes tributarias. Pero en el segundo párrafo se les prohibía *“conservar los bienes inmuebles y derechos reales constituidos sobre los mismos con objeto de obtener canon, pensión o renta”*, debiendo enajenarlos y convertir el producto de la venta *“en valores públicos nacionales”*. Sólo en este último punto se había modificado el texto de la Comisión Jurídica Asesora, en el cual se estipulaba la inversión *“en títulos de la Deuda”*, siendo la Comisión parlamentaria la responsable del cambio⁸⁰.

⁷⁷ DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12362-12364.

⁷⁸ DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12364-12365.

⁷⁹ DS nº 336, 11/05/1933, Apéndice 2.

⁸⁰ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1038; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

Luis Carreras y Anguera de Sojo percibían en el segundo párrafo “*reminiscencias de legislación desamortizadora*” y consideraban que excedía lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución, pero no propusieron una redacción alternativa⁸¹. Sí aparece en el archivo del arzobispo de Tarragona una propuesta de enmienda elaborada por un clérigo o clérigos desconocidos. Puesto que habían planteado la supresión del segundo párrafo del artículo anterior, ahora, lógicamente, proponían suprimir la referencia a las limitaciones establecidas en aquél; y añadir al final del artículo que quedaban excluidos del sometimiento a las leyes tributarias los bienes de la Iglesia que por el artículo 11 de esta ley habían pasado a ser propiedad pública -los dedicados al servicio del culto y de sus ministros- y los que en adelante se dedicasen a los mismos fines, así como “*las bibliotecas y los archivos eclesiásticos y religiosos*”⁸². Esta propuesta no se tradujo en ninguna iniciativa parlamentaria.

En virtud de la aceptación de un voto particular del socialista Moreno Mateo se recuperó la redacción de la Comisión Jurídica Asesora, es decir, la obligación de invertir en títulos de deuda, en lugar de en valores públicos nacionales en general, como había dispuesto la Comisión parlamentaria⁸³. No se produjeron más modificaciones durante el debate, ya que el voto particular presentado por el conservador Arranz y el diputado de la agrupación Al Servicio de la República Rico Avelló, pidiendo la supresión del segundo párrafo del artículo, fue retirado por no encontrarse en la Cámara ninguno de sus autores para defenderlo⁸⁴.

El artículo fue aprobado por 151 votos a favor -minorías gubernamentales, radicales y agrupación Al Servicio de la República- y 20 en contra -minorías católicas, conservadores y progresistas-. El sacerdote radical-socialista López-Dóriga votó a favor, el radical Basilio Álvarez se abstuvo y votaron en contra el republicano independiente García Gallego y el agrario Guallar.

⁸¹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1079.

⁸² BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1071.

⁸³ DS nº 324, 6/04/1933, Apéndice 4; DS nº 325, 7/04/1933, p. 12365.

⁸⁴ DS nº 324, 6/04/1933, Apéndice 2 K ; DS nº 325, 7/04/1933, p. 12365.

2.3 La prohibición de actividades políticas y económicas

La prohibición de actividades políticas a las órdenes y congregaciones religiosas, así como las sanciones a que daría lugar el incumplimiento de dicha disposición estaban contempladas en el artículo 24, que, junto con el 26, fueron los que más polémica y presentación de enmiendas suscitaron de los debatidos con anterioridad a las elecciones municipales. El artículo 30, que contenía la prohibición de actividades económicas fue el primero sometido a la Cámara después de las mencionadas elecciones, inaugurándose con él la estrategia obstruccionista de las minorías católicas que marcará el debate de los restantes artículos y las disposiciones transitorias. También analizaremos en este apartado la disposición transitoria A, puesto que en ella se establecía el plazo concedido a las órdenes y congregaciones para cesar en las actividades que el artículo 30 les vedaba.

2.3.1 La peligrosidad de las actividades políticas de los religiosos

El artículo 24 establecía en el primer párrafo la prohibición a las órdenes y congregaciones religiosas de *“ejercer actividad política de ninguna clase”*. Llegó a la Cámara con la misma redacción que le había dado la Comisión Jurídica Asesora. No ocurrió lo mismo con el segundo, donde se establecían las sanciones en caso de infracción, que fue modificado, tanto por el ministro de Justicia como por la Comisión parlamentaria. El anteproyecto disponía que la infracción, cuando entrañase *“un peligro para la seguridad del Estado”*, conllevaría la clausura gubernamental preventiva *“de todos o de algunos de los establecimientos”* de la orden o congregación correspondiente; y las Cortes decidirían posteriormente si se procedía a *“la clausura definitiva del establecimiento o la expulsión del Instituto religioso”*. El ministro de Justicia mantuvo el conjunto del texto, pero suavizó la sanción máxima que podía aplicarse al sustituir *“la expulsión”* por *“la disolución”*. La Comisión parlamentaria mantuvo esta modificación, pero introdujo otra que agravaba considerablemente el contenido del artículo: la clausura o disolución podía llevarse a cabo *“en casos graves”*, no sólo cuando peligrase la seguridad del Estado como se determinaba en los dos textos anteriores⁸⁵. Pese a la

⁸⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1036; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

importancia que para la Iglesia tenían las disposiciones incluidas en este artículo, el debate fue prácticamente inexistente.

Luis Carreras y Anguera de Sojo fueron muy críticos con el contenido de este artículo. Como su análisis se refiere al texto del proyecto, en el que las sanciones de clausura o disolución estaban restringidas a los casos de peligrosidad para la seguridad del Estado, nada mencionan de la modificación introducida por la Comisión. Consideraban *“inaceptable”* que se dejase *“en manos del Gobierno y de las Cortes”* la exigencia de responsabilidades por las infracciones de lo dispuesto en el artículo, cuando, a su entender, se trataba de un asunto *“de la más estricta competencia de los Tribunales”*, quienes deberían juzgarlas a tenor de lo dispuesto en la Ley de Asociaciones vigente. En cuanto al primer párrafo, consideraban que su redacción era demasiado imprecisa, porque dentro de la actividad política podía incluirse el ejercicio del derecho electoral o a la libertad de expresión, cuya prohibición conculcaría el artículo 27 de la Constitución, a lo que estaban seguros que no se refería el legislador. A su modo de ver, hubiese sido más adecuado concretar la prohibición *“a la utilización de los medios propiamente sociales de la Comunidad, en beneficio de determinada concepción política”*⁸⁶.

En cuanto al clérigo desconocido, elaboró un texto alternativo en el que también se concretaba el alcance del término actividad política a efectos del artículo y se remitía la sanción de las infracciones a los tribunales. Proponía que se considerase actividad política sancionable *“la participación pública de todos o de la mayoría de los individuos de una Casa religiosa en la propaganda de los ideales de un partido político opuesto al Régimen”* o la adhesión oficial a él. Sólo por motivos de peligrosidad para la seguridad del Estado el Gobierno podría *“cerrar temporalmente la Casa o Casas religiosas”* en que se hubiese producido la infracción, pero reconociéndose el derecho de éstas de recurrir la sanción ante los tribunales. Para el cierre definitivo o la disolución sería preciso *“un decreto de las Cortes previa sentencia de los Tribunales declarando a la Corporación perturbadora del orden público”*⁸⁷.

En el trámite parlamentario de este artículo las minorías republicanas de oposición se mostraron más activas que en los anteriores. Durante el debate sobre la totalidad del proyecto algún diputado de estas minorías había mostrado ya disconformidad con su

⁸⁶ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1078.

⁸⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1070.

contenido, como el jurista García Valdecasas, de la agrupación Al Servicio de la República, quien alertó de que en él se establecía *“una figura específica de delito político”* y se dejaba *“a un arbitrio gubernativo la conducta”* de las órdenes y congregaciones⁸⁸.

Los radicales presentaron un voto particular proponiendo la recuperación del texto del proyecto del ministro de Justicia que, al ser aceptado por la Comisión, significaba que de nuevo sería necesario que existiese peligro para la seguridad del Estado para clausurar comunidades religiosas y poder llegar a la disolución de la orden⁸⁹. Esto representaba una mitigación del contenido del artículo, incluso respecto a la redacción de la Comisión Jurídica Asesora, dónde se contemplaba la expulsión y no sólo la disolución de la orden infractora.

El conservador Arranz y Rico Avelló, de la agrupación Al Servicio de República, presentaron otro voto particular donde se recogían las sugerencias hechas por Carreras y Anguera de Sojo, así como las de la enmienda del clérigo desconocido: concreción del alcance del término actividad política e introducción de garantías procesales para evitar una actuación arbitraria por parte del Gobierno. Se definía como actividad política punible *“la participación pública”* de religiosos de una orden *“en la actuación de partidos políticos”* o el empleo *“de los medios propiamente sociales”* de aquella *“a favor de los mismos”*, excluyéndose expresamente de tal concepto *“el ejercicio del derecho electoral”* y *“la libre emisión del pensamiento”*. Limitaba la clausura preventiva a los casos en que existiese *“peligro para la seguridad del Estado”*, como en el texto del Gobierno, recuperado en virtud de la aceptación del voto particular de los radicales; pero añadía la posibilidad de recurrir dicha clausura ante los tribunales, no pudiendo las Cortes tomar una decisión definitiva hasta que aquellos hubiesen dictado sentencia. Este voto particular fue retirado sin que sus autores lo defendieran⁹⁰.

La misma suerte corrió una enmienda presentada por los progresistas y suscrita por el sacerdote Jerónimo García Gallego, en la que se planteaba la supresión del artículo⁹¹.

La Lliga no presentó ninguna enmienda, pero su portavoz Estelrich dejó clara durante el debate sobre la totalidad del Título VI la oposición de su minoría al contenido de este artículo.

⁸⁸ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11355-11358.

⁸⁹ DS nº 292, 9/02/1933, Apéndice 6; DS nº 325, 7/04/1933, p. 12352.

⁹⁰ DS nº 324, 6/04/1933, Apéndice 2; DS nº 325, 7/04/1933, p. 12352.

⁹¹ DS nº 322, 4/04/1933, Apéndice 5; DS nº 325, 7/04/1933, p. 12352.

En su opinión, dada la *“ausencia de garantías procesales”*, entrañaba el peligro de que la supuesta actividad política fuese utilizada por el Gobierno como *“pretexto”* para exterminar fácilmente a las órdenes y congregaciones religiosas⁹².

El portavoz de los agrarios, Cid, no aludió a este artículo durante el debate sobre la totalidad del dictamen; pero sí lo hizo el sacerdote de esa minoría Santiago Guallar, quien incidió en que la indefinición del término actividad política y la atribución al Estado en exclusiva de las competencias para determinar la existencia o no de delito y la aplicación de la sanción, dejaba en manos del Gobierno *“un arma que podrá utilizar cuando le convenga”* contra las órdenes y congregaciones religiosas⁹³.

Agrarios y vasconavarros presentaron tres enmiendas al artículo, pero dos de ellas las retiraron sin defenderlas. En una -suscrita por los sacerdotes Santiago Guallar, Ramón Molina Nieto, Antonio Pildain y Jerónimo García Gallego- planteaban únicamente la vuelta al texto del Gobierno; y en la otra, además de lo anterior, que se especificase que la prohibición de actividades políticas no afectaba a los derechos políticos individuales reconocidos en la Constitución. La tercera enmienda proponía, al igual que la de los progresistas, la supresión del artículo. No la retiraron, pero tampoco la defendieron, limitándose a pedir que fuese sometida a votación. Fue derrotada por 115 votos -minorías gubernamentales, radicales y conservadores- frente a 15 -agrarios, vasconavarros y progresistas-. Votaron a favor de la enmienda los sacerdotes Pildain, Molina Nieto, Guallar y García Gallego; López-Dóriga y Basilio Álvarez se abstuvieron⁹⁴.

El artículo fue aprobado con 124 votos a favor y 18 en contra. Le dieron su apoyo las minorías gubernamentales y los radicales; los galleguistas votaron divididos; la Alianza de Izquierdas se abstuvo; y las minorías católicas, los conservadores y los progresistas votaron en contra. En cuanto a los sacerdotes, Pildain, Guallar, Molina Nieto y García Gallego se manifestaron en contra del artículo; los demás se abstuvieron⁹⁵.

⁹² DS nº 324, 6/04/1933, p. 12322-12327.

⁹³ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11091-11097.

⁹⁴ DS nº 324, 6/04/1933, Apéndice 6; DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12352-12354

⁹⁵ DS nº 325, 7/04/1933, pp. 12354-12355.

2.3.2 La prohibición del ejercicio de actividades económicas

El debate sobre el cese de las actividades económicas de las órdenes y congregaciones religiosas será mucho más largo y enconado, ya que se produjo tras las elecciones municipales, cuyo resultado marcó el inicio de una férrea obstrucción a la ley por parte de las minorías católicas, y solapada por parte de los conservadores, acompañada por un incremento de la abstención de los diputados radicales.

El artículo 30 prohibía a las órdenes y congregaciones religiosas, “*por sí*” o “*por persona interpuesta*”, el ejercicio del comercio, la industria y la “*explotación agrícola*”. Ni el ministro de Justicia ni la Comisión parlamentaria habían modificado el texto, por lo que mantenía la redacción que le había dado la Comisión Jurídica Asesora⁹⁶.

No aparece ninguna referencia a este artículo en las observaciones de Luis Carreras y Anguera de Sojo, ya que se interrumpen en el anterior, el 29. Sin embargo Carreras dejó escrita una nota a máquina con una propuesta de enmienda, en la que se excluía de la prohibición las industrias “*características o típicas, y las artísticas*” que no ejerciesen una “*ilícita o ventajosa competencia*”⁹⁷. En cuanto al clérigo o clérigos desconocidos cuyas enmiendas se conservan en el archivo de Vidal i Barraquer, consideraba que el artículo respondía a lo dispuesto en la base cuarta del artículo 26, pero proponía que se añadiese un párrafo autorizando a las órdenes y congregaciones religiosas a “*liquidar como les plazca las existencias y negocios que estén pendientes antes de la promulgación de esta ley*” y a prestar asesoramiento a “*las Entidades o personas que los sucedan*”⁹⁸. Ambas sugerencias se traducirán en enmiendas.

Aunque ninguna de las observaciones de los eclesiásticos que acabamos de mencionar cuestionaba la inclusión en el artículo la prohibición de la explotación agrícola, ésta fue una de las cuestiones más controvertidas, ya que en el artículo 26 de la Constitución sólo se hablaba de la industria y el comercio, además de la enseñanza.

⁹⁶ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1038; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

⁹⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1079.

⁹⁸ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1071.

La Comisión, por boca del radical-socialista Gomáriz⁹⁹, argumentó a favor de su inclusión que la explotación agrícola implicaba comerciar con los productos obtenidos o procesarlos en las industrias derivadas, actividades ambas prohibidas en la Constitución a las órdenes y congregaciones religiosas; y entraría asimismo en contradicción con las limitaciones de la adquisición y tenencia de bienes que establecía para ellas esta misma ley. Si bien, aceptó incluir un párrafo excluyendo de la prohibición las explotaciones agrícolas cuyo producto estuviese destinado íntegramente a la subsistencia de los miembros de la orden o congregación, tal como habían propuesto el conservador Arranz y el diputado de la agrupación Al Servicio de la República Rico Avelló en un voto particular¹⁰⁰; y también el sacerdote republicano independiente García Gallego¹⁰¹ en una enmienda, suscrita por algunos clérigos agrarios, como Gómez Rojí o Guallar, y el vasconavarros Pildain.

El conservador Arranz, sugirió que su minoría había decidido modificar su estrategia tras el resultado electoral y obstruir la ley¹⁰², pero en la práctica se limitó a presentar dos votos particulares, además del conjunto con Rico Avello que ya hemos mencionado; si bien, a diferencia de lo que había venido haciendo hasta ahora, los defendió y pidió que fuesen sometidos a la votación de la Cámara. El primero de ellos planteaba excluir las explotaciones agrícolas de las actividades prohibidas. Argumentó que vedar la explotación agrícola a las órdenes y congregaciones religiosas contrariaba *“el espíritu y la letra de la Constitución”* por dos razones: por un lado, la base cuarta del artículo 26 no la incluía entre sus prohibiciones; y, por otro, la Constitución no autorizaba más limitaciones de las actividades de los ciudadanos que las *“taxativamente establecidas”* en ella y afirmaba que la condición religiosa no podía ser motivo *“de desventaja”*. Pretender que la agricultura podía ser incluida dentro del concepto industria, como afirmaba la Comisión, no era, a su modo de ver, admisible. Y tampoco existía ninguna razón política o social que justificase privarlas de ejercer una actividad que estaba *“en armonía con el espíritu de la Iglesia”* y con el del propio régimen, que se definía como *“una República de Trabajadores”*. La inclusión de la agricultura en el artículo, a juicio de Arranz, tenía como único propósito hacer imposible la subsistencia de las órdenes religiosas, y en aras de la consecución de ese objetivo se conculcaban *“los principios fundamentales de igualdad,*

⁹⁹ DS nº 327, 26/04/1933, pp. 12423-12424.

¹⁰⁰ DS nº 324, 6/04/1933, Apéndice 2.

¹⁰¹ DS nº 327, 26/04/1933, Apéndice 2.

¹⁰² DS nº 327, 26/04/1933, pp. 12424-12425.

*de justicia y de libertad*¹⁰³. Sometido a la Cámara, fue derrotado por 129 votos en contra y 42 a favor. Lo apoyaron las minorías católicas, progresistas y conservadores; y lo rechazaron las minorías gubernamentales -Acción Republicana, socialistas, radical-socialistas, Esquerra y galleguistas- y los radicales, aunque muchos de los diputados de esta formación no participaron en la votación. En cuanto a los sacerdotes, López-Dóriga se sumó a su minoría en el voto en contra de la enmienda; Basilio Álvarez se abstuvo; Pildain, Molina Nieto, Guallar y García Gallego votaron a favor¹⁰⁴.

El conservador Arranz presentó en solitario otro voto particular que también recogía una sugerencia de Carreras y Anguera de Sojo: eximir de la prohibición las *“explotaciones e industrias que sean características o típicas, y las artísticas”* que no ejerciesen una *“ilícita o ventajosa competencia”*. Para la Comisión estaba claro que aceptar esto era imposible porque la prohibición de la industria era un precepto constitucional; pero Arranz defendió la compatibilidad de lo que su voto proponía con la Constitución porque sus preceptos podían ser interpretados por las leyes, y esta ley en concreto debía aclarar las bases del artículo 26. El motivo que había llevado a prohibir constitucionalmente a las órdenes religiosas las actividades industriales era impedir que pudiesen dominar la economía o hacer competencia a otras empresas, pero lo primero ya se había evitado al limitar su capacidad adquisitiva y lo segundo quedaba a salvo en el texto de su voto particular. Sus argumentos no convencieron a la Comisión ni a la Cámara y la iniciativa de Arranz fue desechada por 122 votos frente a 27. Votaron en contra las minorías gubernamentales, los radicales se abstuvieron, y a favor las minorías católicas y las republicanas de derechas. El sacerdote radical-socialista López-Dóriga votó junto al Gobierno, el radical Basilio Álvarez se sumó a la abstención de su minoría, y a favor del voto particular de los conservadores se manifestaron: los agrarios Guallar, Gómez Rojí y Lauro Fernández, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego¹⁰⁵.

Pero las auténticas protagonistas de la oposición al artículo fueron de nuevo las minorías católicas, fundamentalmente la agraria. Sólo presentaron dos enmiendas, pero intentaron paralizar el debate por medio de una proposición incidental y retrasar el mayor

¹⁰³ DS nº 326, 25/04/1933, Apéndice 3; DS nº 327, 26/04/1933, pp. 12421-12423.

¹⁰⁴ DS nº 327, 26/04/1933, pp. 12426-12428.

¹⁰⁵ DS nº 326, 25/04/1933, Apéndice 3; DS nº 328, 27/04/1933, pp. 12463-12467.

tiempo posible la aprobación del artículo, con la esperanza de que una crisis de Gobierno suspendiese la tramitación de la ley. Por boca del diputado agrario Fanjul, anunciaron que en adelante emplearían *“todos los medios de obstrucción”* que el reglamento les permitiese para impedir la aprobación de la Ley de Congregaciones, ya que el resultado de las elecciones municipales representaba, a su entender, *“un mandato imperativo”* en este sentido¹⁰⁶. Como primera medida, agrarios y vasconavarros presentaron una proposición incidental¹⁰⁷, suscrita por los sacerdotes Guallar y Gómez Rojí, para que no se debatiese ninguna ley en tanto no se solucionase *“el problema político”*, refiriéndose a las peticiones de dimisión del Gobierno que habían hecho algunas minorías tras conocerse los resultados de las elecciones municipales. Sometida a votación, fue derrotada por 146 votos en contra y 40 a favor. Se opusieron a la paralización del debate las minorías gubernamentales y los galleguistas; votaron a favor de ella las minorías católicas, conservadores y progresistas; y se abstuvieron los radicales. En cuanto a los sacerdotes, López-Dóriga votó contra la proposición incidental; Basilio Álvarez se abstuvo; y a favor lo hicieron Pildain, Guallar, Lauro Fernández, Molina Nieto, Gómez Rojí y el republicano independiente García Gallego¹⁰⁸.

Los agrarios habían puesto de manifiesto ya durante el debate sobre la totalidad del dictamen su oposición al conjunto del artículo. Cid¹⁰⁹, como portavoz de la minoría, había defendido que la prohibición de las actividades agrícolas contravenían lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución, cuyas disposiciones, *“al ser restrictivas de la libertad y del derecho”*, debían ser interpretadas de forma *“estricta”* y no *“extensiva”*, como se hacía en el dictamen. Pero también rechazaban que se vedasen a las órdenes y congregaciones religiosas las actividades comerciales e industriales, aunque la Constitución así lo dispusiera claramente, alegando que representaba una injusticia y una conculcación de derechos y principios establecidos en otros artículos constitucionales: como *“la libertad de elegir profesión, la libertad de comercio e industria”* o *“la protección del trabajo”*. Si se temía que dedicándose a esas actividades las órdenes religiosas pudiesen causar perjuicios a la economía nacional o ejercer *“una competencia ilícita”*, lo que debería hacerse era regularlas y limitarlas, pero no prohibirlas.

¹⁰⁶ DS nº 327, 26/04/1933, pp. 12425-12426.

¹⁰⁷ DS nº 327, 26/04/1933, p. 12429.

¹⁰⁸ DS nº 327, 26/04/1933, pp. 12431-12432.

¹⁰⁹ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11044-11051.

En el mismo sentido se manifestó, aunque mucho más brevemente, el canónigo agrario Santiago Guallar¹¹⁰, quien afirmó que la prohibición de la agricultura, el comercio y la industria a las órdenes religiosas constituía *“un ataque indignante a la libertad y a la justicia”* que, además, hacía imposible su supervivencia.

Agrarios y vasconavarros materializaron su oposición en dos enmiendas. En la primera de ellas¹¹¹, al igual que en el voto particular de Arranz ya rechazado por la Cámara, se proponía excluir las explotaciones agrícolas de las actividades prohibidas a las órdenes y congregaciones religiosas; pero también algo que no aparecía en el voto particular de los conservadores: excluir de todas las prohibiciones del artículo las empresas que figuraban a nombre de personas interpuestas. Estaba suscrita por diputados agrarios y vasconavarros, y entre los firmantes se encontraban los sacerdotes Pildain, Guallar, Molina Nieto y el republicano independiente García Gallego. El diputado agrario Casanueva¹¹² fue quien se encargó de su defensa. Insistió en que, al no aparecer explícitamente la prohibición de la explotación agrícola en el artículo 26, la interpretación lógica era que se les autorizaba en un plano de igualdad al resto de los españoles. No se podía argüir, como hacía la Comisión, que la explotación agrícola fuese una actividad comercial o industrial, dado que las ventas de productos agrícolas realizadas por los propios productores no se consideraban *“ventas mercantiles”*. Pero, además, al tratarse la agricultura de *“la base principal de la riqueza española”*, la prohibición resultaría *“perjudicial para los intereses nacionales”*, y éste fue precisamente el motivo, en su opinión, de que en el artículo 26 de la Constitución no se prohibiera. En cuanto a la autorización de las explotaciones dedicadas únicamente a la propia subsistencia de órdenes y congregaciones, generaría el problema de establecer a quien correspondía determinar la cuantía de esas necesidades que había que cubrir. Por lo que respecta a la exclusión de las personas interpuestas, argumentó que se trataba de un término que daba pie a la arbitrariedad, ya que permitiría que el Gobierno, por la mera sospecha de que lo fuera, prohibiese a una persona el desempeño de actividades comerciales o industriales, viéndose obligado el afectado a entablar un recurso contra esa decisión que tardaría años en resolverse con los perjuicios económicos subsiguientes. La enmienda fue derrotada por 130 votos en contra -minorías gubernamentales- y 24 a favor -agrarios y vasconavarros-; los radicales, conservadores y progresistas, así como la Alianza de Izquierdas,

¹¹⁰ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11091-11097.

¹¹¹ DS nº 325, 7/04/1933, Apéndice 1

¹¹² DS nº 328, 27/04/1933, pp. 12468-12471.

se abstuvieron. López-Dóriga votará de nuevo junto a su minoría en contra de la enmienda; Basilio Álvarez se abstendrá, al igual que la suya; y votarán a favor Guallar, Lauro Fernández, Molina Nieto, Gómez Rojí, Pildain y el republicano independiente García Gallego¹¹³.

La segunda y última enmienda presentada por las minorías católicas planteaba excluir de las disposiciones del artículo a las congregaciones religiosas, alegando que el artículo 26 sólo hablaba de órdenes religiosas. Fue suscrita por los sacerdotes Pildain, Molina Nieto, Guallar y Gómez Rojí. El diputado vasconavarro Horn, como primer firmante, fue quien se encargó de su defensa. Argumentó que, siendo órdenes y congregaciones entidades “*perfecta y determinadamente diferentes*”, sólo se mencionaba a las primeras en el artículo 26 de la Constitución y, según la “*doctrina jurídica universalmente recibida*”, las disposiciones restrictivas “*de la libertad*” debían “*interpretarse y aplicarse también restrictivamente*”. En consecuencia, no era “*lícito ni posible, jurídicamente*”, a su modo de ver, extender a las congregaciones las restricciones y prohibiciones que el artículo 26 imponía a las órdenes religiosas. La Comisión se negó a admitir una interpretación que reduciría al mínimo los efectos prácticos de la ley; y la Cámara la desechó en una votación que arrojó un saldo de 18 votos a favor y 100 en contra. Le dieron su apoyo las minorías católicas y los conservadores, los radicales se abstuvieron y la rechazaron las minorías gubernamentales. En cuanto a los sacerdotes, López-Dóriga y Basilio Álvarez se abstuvieron, mientras que Pildain, Gómez Rojí, Guallar, Molina Nieto y García Gallego votaron a favor de la enmienda¹¹⁴.

Pese a que el número de enmiendas presentadas fue reducido, el debate sobre este artículo se dilató en virtud de las intervenciones de los diputados agrarios Dimas Madariaga¹¹⁵ y Lamamié de Clairac¹¹⁶, y del vasconavarro Domínguez Arévalo¹¹⁷. Los dos primeros pusieron de manifiesto la oposición de su minoría al conjunto del artículo, e incluso al conjunto de la ley, como consecuencia lógica de su oposición al artículo 26 de la Constitución. Reclamaron, asimismo, la retirada de la Ley de Confesiones, alegando que los resultados electorales habían puesto de manifiesto que los ciudadanos la rechazaban y el Gobierno había perdido la confianza del electorado. Por lo que respecta a los argumentos esgrimidos contra las

¹¹³ DS nº 328, 27/04/1933, p. 12470.

¹¹⁴ DS nº 327, 26/04/1933, Apéndice 1; DS nº 329, 28/04/1933, pp. 12494-12499.

¹¹⁵ DS nº 328, 27/04/1933, pp. 12472-12473 y DS nº 329, 28/04/1933, p. 12498.

¹¹⁶ DS nº 329, 28/04/1933, pp. 1250-12504.

¹¹⁷ DS nº 329, 28/04/1933, pp. 12507-12508.

disposiciones del artículo, los oradores se limitaron a insistir en lo ya dicho durante la defensa de las enmiendas, aunque con mucha más extensión. La intervención de Domínguez Arévalo, que el orador presentó como un deber de conciencia contraído con sus electores, fue mucho más breve que las de los diputados agrarios y se limitó a impugnar el artículo por los perjuicios que causaría a la agricultura del País Vasco.

El diputado agrario Ricardo Gómez Rojí fue el único sacerdote que participó activamente en la obstrucción a este artículo. Ya durante el debate sobre la totalidad¹¹⁸ del dictamen había criticado que se incluyese en las prohibiciones del artículo a las empresas que figuraban a nombre de personas interpuestas, alegando que se corría el riesgo de que *“una autoridad desaprensiva”* utilizase esta disposición para impedir a los seglares católicos del desempeño de unas actividades a las que tenían el mismo derecho que el resto de los ciudadanos.

Durante el debate del artículo 30 tomó la palabra en dos ocasiones. En la primera, defendió la exclusión de la prohibición de las industrias artísticas, típicas o características, tal como había solicitado el conservador Arranz. Arguyó que al tratarse de industrias de poca *“entidad”* su autorización no perjudicaría *“ni moralmente, ni socialmente, ni económicamente a la Nación”*; en cambio, prohibiéndolas se perjudicaría a los laicos que las órdenes y congregaciones empleaban en ellas, abocándoles al paro. Pero, además del aspecto económico, era preciso tener en cuenta el cultural y artístico, ya que los religiosos se dedicaban a tales industrias también *“por expansión de su espíritu”*; y como, según el canónigo burgalés, por la *“vida recogida”* que llevaban, los religiosos tenían *“una especial aptitud, una especial facilidad para la elevación inspiradora de las obras de arte”*, la prohibición a las órdenes y congregaciones de ese tipo de industrias equivalía a ir *“contra el progreso del Arte”*. Y aprovechó también la ocasión para responsabilizar al Gobierno del paro obrero por haber llevado la industria a la ruina y haber provocado la huida de capitales al extranjero¹¹⁹.

Más polémica y dilatada fue su segunda intervención, en la que comenzó acusando al portavoz de la Comisión, Gomáriz, quien había afirmado que los argumentos para defender la equiparación de órdenes y congregaciones a efectos de la ley estaban extraídos del Derecho canónico, de no haber entendido su contenido, lo mismo que había ocurrido *“con el cuarto voto”*. Esto dio lugar al inicio de un enfrentamiento verbal entre Gomáriz y algunos diputados

¹¹⁸ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11514-11521.

¹¹⁹ DS nº 328, 27/04/1933, pp. 12467-12468.

de las minorías gubernamentales, por un lado, quienes acusaron al sacerdote de haber ofendido a la Cámara y a la Comisión; y, por otro, Gómez Rojí y varios diputados agrarios, que protestaron por los abucheos e interrupciones de que era objeto el orador. Seguidamente, el canónigo burgalés impugnó el artículo en su conjunto. La prohibición del comercio a las órdenes y congregaciones constituía, a su entender, una ofensa a dicha actividad, puesto que *“el concepto de comercio implica esencialmente el concepto de libertad”*, por lo que el Estado no tenía atribuciones para vedar a nadie las actividades comerciales; además lo ejercían en una escala muy pequeña y sólo para su sustento, por lo que no representaban una competencia para nadie, como demostraba el hecho de que no existiese ninguna protesta contra los religiosos por tales actividades que mereciese ser tenida en cuenta. Por estos motivos, no debería haber merecido la atención de los legisladores. Pero había también una razón histórica por la que no podía negarse a las órdenes y congregaciones el *“derecho a dedicarse al comercio”*: que habían sido ellas quienes habían *“abierto las rutas comerciales”* que después utilizaron los comerciantes. Por lo que se refiere a las actividades industriales, defendió el *“enorme valor”* de las *“pequeñas industrias”* de las órdenes y congregaciones religiosas, ya que en ellas se investigaban *“nuevas teorías, nuevos métodos, nuevos aparatos”*. Y en cuanto a la prohibición de las explotaciones agrícolas, iba en contra del *“progreso”*, ya que perjudicaría doblemente a las familias pobres: a los padres porque perderían su jornal y a los hijos porque ya no podrían instruirse en los centros de enseñanza agrícola que regentaban las órdenes y congregaciones religiosas. En consecuencia, no merecían ser tratadas de ese modo *“por hombres que desconocen su historia y que, cegados por su sectarismo, sólo pretenden causar daño al espíritu religioso que inspira las grandes obras materiales”*. Finalizó su disertación manifestando su convicción de que, al igual que su minoría, *“el comercio, la industria, la agricultura”*, así como *“la cultura, el progreso, la libertad y la justicia”*, estaban *“en contra del espíritu de este artículo”*¹²⁰.

El artículo, sin más modificaciones que la autorización de las explotaciones agrarias dedicadas a la subsistencia de las órdenes y congregaciones religiosas, en virtud de la aceptación del voto particular del conservador Arranz, fue aprobado por 107 votos frente a 31. Votaron en su favor las minorías gubernamentales, los radicales se abstuvieron, y lo hicieron en contra las minorías católicas y la derecha republicana. En cuanto a los sacerdotes,

¹²⁰ DS nº 329, 28/04/1933, pp. 12504-12507.

en esta ocasión López-Dóriga se abstuvo, al igual que Basilio Álvarez; y votaron en contra los agrarios Guallar, Gómez Rojí y Molina Nieto, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego¹²¹.

Por último la disposición transitoria A dejaba en manos del Gobierno la fijación de un plazo, que no podría exceder de un año desde la publicación de la ley, para que las órdenes y congregaciones cesasen en sus actividades económicas. La Comisión Jurídica Asesora no había establecido ningún plazo, dejando la decisión totalmente en manos del Gobierno. El ministro de Justicia introdujo el plazo máximo de un año; y la Comisión parlamentaria añadió la especificación de que dicho plazo empezaría a contar desde el momento de la publicación de la ley¹²². Ni el clérigo o clérigos desconocidos ni Carreras y Anguera de Sojo plantearon enmiendas a la disposición transitoria.

En virtud de la aceptación de un voto particular del socialista Baeza Medina, las disposiciones transitorias quedaron englobadas, junto a los artículos 32 y 33, en un nuevo artículo 32, para agilizar así la aprobación de la ley, dado que la obstrucción de las minorías católicas amenazaba con eternizar el debate¹²³. Posteriormente, la aplicación de la “guillotina” impedirá que varias de las enmiendas presentadas a la disposición transitoria A llegasen a ser debatidas y votadas.

Esto es lo que ocurrió con la única enmienda presentada por las minorías republicanas. Procedía del sector más izquierdista de la Cámara -socialistas, federales y Alianza de Izquierdas- y proponía que el cese de las actividades industriales, comerciales y agrícolas de las órdenes y congregaciones religiosas tuviese lugar en el mismo momento de la aprobación de la ley¹²⁴.

Las otras once enmiendas que afectaban a la disposición transitoria A procedían de las minorías católicas. Cinco de ellas lograron ser debatidas y votadas, y otra fue retirada, antes de la aplicación de la “guillotina”.

¹²¹ DS nº 329, 28/04/1933, pp. 12508-12509.

¹²² BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1039; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

¹²³ DS nº 334, 9/05/1933, Apéndice 2; DS nº 335, 10/05/1933, p. 12750.

¹²⁴ DS nº 321, 31/03/1933, Apéndice 1.

La primera, suscrita por los sacerdotes agrarios Molina Nieto y Gómez Rojí y el vasconavarro Pildain, reiteraba lo planteado en otra enmienda presentada por agrarios y vasconavarros al artículo 30: excluir a las congregaciones religiosas de lo dispuesto en la disposición transitoria A, con el mismo argumento de que en el artículo 26 de la Constitución sólo se hablaba de las órdenes religiosas. Fue desechada en votación ordinaria con 72 votos en contra, 18 a favor y 12 abstenciones¹²⁵.

La segunda, presentada también conjuntamente por ambas minorías y suscrita por los sacerdotes agrarios Guallar y Molina Nieto, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego, proponía recuperar el texto del Gobierno, en el que no se especificaba cuando comenzaría el plazo máximo de un año que se concedía a las órdenes y congregaciones para cesar en sus actividades económicas¹²⁶. El vasconavarro Horn, como primer firmante, fue quien se encargó de su defensa. Manifestó que no les parecía lógico establecer ningún plazo fijo, por lo que era en realidad el texto de la Comisión Jurídica Asesora el que preferían. La enmienda fue derrotada en votación nominal por 208 votos en contra y 28 a favor. Los primeros procedieron de las minorías gubernamentales y unos pocos diputados radicales; y los segundos de las minorías católicas y los progresistas; los conservadores y los galleguistas votaron divididos. En cuanto a los sacerdotes, López Dóriga y Basilio Álvarez se abstuvieron, y votaron a favor de la enmienda los agrarios Guallar, Molina Nieto y Gómez Rojí, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego¹²⁷.

La tercera enmienda planteaba la inclusión de un párrafo autorizando a órdenes y congregaciones a *“enajenar los bienes que les pertenezcan y estén actualmente adscritos a la industria o comercio que ejerzan”*¹²⁸. Estaba encabezada por el agrario Casanueva, pero fue el sacerdote Ricardo Gómez Rojí, que la había suscrito, quien se encargó de su defensa. Argumentó que las órdenes y congregaciones conservaban su personalidad jurídica y, puesto que la propiedad privada estaba reconocida en la ley, el derecho a poseer y enajenar bienes. Dado que *“ilegítimamente”* se les había prohibido el ejercicio de actividades comerciales e industriales pero tenían *“dominio pleno sobre aquellos bienes que legítimamente han*

¹²⁵ DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12811-12812.

¹²⁶ DS nº 325, 7/04/1933, Apéndice 1.

¹²⁷ DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12817-12819.

¹²⁸ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 1. Otra enmienda con el mismo contenido no llegó a debatirse por la aplicación de la “guillotina”. Estaba encabezada por el diputado agrario Lamamié de Clairac y suscrita por los sacerdotes Gómez Rojí y García Gallego. DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 8.

adquirido”, el objetivo de la enmienda era garantizar que se les permitiese enajenar los bienes que venían dedicando a dichas actividades para poder sacar de ellos algún beneficio económico. El resto de su disertación la dedicó a hablar de la ley natural, “*universal*” y “*eterna*”, como origen del derecho de propiedad, impugnando la doctrina comunista; a elogiar la labor realizada por los diputados de la minoría agraria, asegurando que sólo les guiaba en su actuación “*el bien del pueblo*” y la lucha por “*la justicia*” y “*la verdad*”; y a presentar el resultado de las elecciones municipales como prueba de que “*el pueblo*” había depositado “*su confianza*” en ellos. Finalmente, la enmienda fue sometida a votación y derrotada por 117 votos frente a 23. Votaron a su favor las minorías católicas y los progresistas; en contra las minorías gubernamentales, los conservadores y una decena de radicales. De nuevo se abstuvieron los sacerdotes López-Dóriga y Basilio Álvarez; y votaron a favor de la enmienda Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto, Pildain y García Gallego¹²⁹.

La cuarta y última enmienda que las minorías católicas defendieron y sometieron a votación antes de la aplicación de la guillotina planteaba la adición de un párrafo con la obligación del Estado de indemnizar a las órdenes y congregaciones religiosas por los perjuicios que les causase el cese de sus actividades educativas, comerciales o industriales¹³⁰. Estaba encabezada por el agrario Casanueva y suscrita por los sacerdotes Gómez Rojí y García Gallego. Se encargó de su defensa el vasconavarro Aizpún, quien afirmó que la enmienda se basaba en el precepto constitucional “*de la expropiación con indemnización*”, puesto que, a juicio de las minorías católicas, lo que se hacía con las ordenes y congregaciones constituía una expropiación y, sin embargo no se contemplaba indemnizarlas de ningún modo, contraviniendo así la Constitución. La enmienda fue desechada por la Cámara por 104 votos en contra y 15 a favor. La relación de fuerzas fue similar a la de las votaciones anteriores: en contra se manifestaron las minorías gubernamentales, los conservadores y una pequeña parte de la minoría radical; y a favor las minorías católicas y los progresistas. Por lo que respecta a los sacerdotes, Basilio Álvarez y López-Dóriga siguieron instalados en la abstención; Pildain, Lauro Fernández, Molina Nieto y Gómez Rojí votaron en contra. Fue preciso hacer dos votaciones, porque en la primera no había quórum y en ella García Gallego votó a favor de la enmienda, mientras que en la segunda lo hizo en contra. Sin embargo, no parece razonable

¹²⁹ DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12827-12830.

¹³⁰ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 1. Otra enmienda con el mismo contenido, encabezada por Lamamié de Clairac y suscrita por los sacerdotes Gómez Rojí y García Gallego, no llegó a ser defendida en la Cámara por la aplicación de la “guillotina”. DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 8.

achacarlo a un cambio de opinión sino más bien a una equivocación o confusión en cuanto a lo que se estaba votando, ya que la segunda votación se realizó en una sesión posterior¹³¹.

Otra enmienda encabezada por el agrario Casanueva y suscrita por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí y García Gallego fue retirada sin defenderla. Proponía incluir en la ley un artículo adicional por el que el Estado quedaba *“obligado a adquirir por el precio justo de tasación contradictoria”* los bienes adscritos a las actividades comerciales o industriales, en caso de que las órdenes y congregaciones no encontrasen *“un comprador que pague un precio remuneratorio”*¹³².

Además de las tres enmiendas de Lamamié de Clairac que hemos mencionado en las notas a pie de página por coincidir su contenido con otras debatidas en la Cámara, se quedaron en el tintero por la aplicación de la “guillotina” otras tres encabezadas por el diputado agrario Ortiz de Solórzano y suscritas por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto y Pildain. Aunque se referían a las actividades económicas de las órdenes y congregaciones religiosas, propusieron añadir su contenido al antiguo artículo 33, que nada tenía que ver con ellas, puesto que se ocupaba del amparo del Estado a los religiosos que se excluirían. Una de ellas proponía que, pese a lo establecido en la Ley de Confesiones, *“los negocios o pleitos pendientes”* en el momento de su promulgación fuesen tramitados y fallados *“conforme a la legislación anterior”*; otra, que se autorizase *“a las Comunidades existentes”* en la fecha de promulgación de la ley a *“liquidar como les plazca las existencias y negocios pendientes”*, así como a *“prestar los asesoramientos indispensables y corrientes a las entidades o personas que les sucedan”*; y la tercera, planteaba excluir de la prohibición *“los inventos”*, las *“investigaciones científicas”* y *“las industrias típicas de las Comunidades religiosas o sus individuos”*¹³³.

Así pues, la disposición transitoria A pasó el trámite parlamentario sin que se introdujese ninguna modificación respecto al texto del dictamen, aunque incorporada al

¹³¹ DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12834-12836; y DS nº 338, 16/05/1933, pp. 12844-12845.

¹³² DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 1; DS nº 339, 17/05/1933, p. 12872. Una enmienda con el mismo contenido, encabezada por Lamamié de Clairac y suscrita por los mismos sacerdotes que la de Casanueva, no llegó a debatirse por la aplicación de la “guillotina”. DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 8.

¹³³ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 7.

artículo 32. Daremos cuenta del resultado de la votación de dicho artículo en el siguiente epígrafe.

2.4 La protección del Estado a los exclaustros

El amparo del Estado a los religiosos que decidiesen abandonar una orden o congregación estaba contemplado en los artículos 32 y 33. Tanto la Comisión Jurídica Asesora como el ministro de Justicia, en los preámbulos del anteproyecto y del proyecto de la Ley de Confesiones y Congregaciones, presentaron este amparo como una exigencia del “*principio de libertad*” en que se basaba “*el ordenamiento jurídico español*”, el cual no admitía “*que una persona pueda enajenar de por vida su libertad*”. Para garantizar la “*absoluta libertad de movimientos*” de los religiosos se establecía, asimismo, que al abandonar la orden debían serle devueltos los bienes aportados a su ingreso¹³⁴.

El debate de estos artículos se desarrolló en un clima de tensión política, debido a los rumores, al parecer infundados, de que el Gobierno pretendía declarar urgente la aprobación definitiva de la ley, lo que significaría que debía ser votada en un plazo máximo de 24 horas y el presidente de la República no podría vetarla. Dichos rumores provocaron un enfrentamiento entre el presidente de la República y el del Gobierno, cuyas relaciones eran ya bastante tensas. Alcalá-Zamora acusó a Azaña de estar tramando una “*maquinación*” contra él y manifestó que veía la tramitación urgente de la ley como “*un ultraje*” y “*una traición*”; mientras que Azaña, quien asegura en sus memorias que el Gobierno nunca tuvo tales intenciones, responsabilizó al presidente de la República de propagar tales rumores con la intención de “*hacer fracasar el proyecto de ley, sin que él tuviera que comprometerse*”¹³⁵.

Con la esperanza de que una próxima crisis de Gobierno diese al traste con la tramitación de la ley, las minorías católicas, para ganar tiempo, habían presentado cinco proposiciones incidentales proponiendo que se debatiesen otras cuestiones parlamentarias

¹³⁴ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1029; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

¹³⁵ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 637-639; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 259.

antes de retomar la discusión de los últimos artículos del dictamen. Las minorías gubernamentales -Acción Republicana, radical-socialistas, socialistas, Esquerra y galleguistas-boicotearon la obstrucción de la derecha católica presentando otra proposición incidental donde se planteaba prohibir el debate de todo “*proyecto de ley, proposición de ley o incidental*” hasta la finalización de la tramitación de la Ley de Confesiones y Congregaciones. Fue aprobada por 194 votos frente a 72. A favor votaron las minorías gubernamentales y en contra las minorías católicas, radicales, progresistas y conservadores. El ya excomulgado Luis López-Dóriga votó a favor de la proposición incidental; el radical Basilio Álvarez se abstuvo; y en contra lo hicieron los sacerdotes agrarios Molina Nieto, Gómez Rojí y Guallar, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego¹³⁶.

Con la misma intención de bloquear la obstrucción de las minorías católicas y agilizar la aprobación de los artículos pendientes, el socialista Baeza Medina presentó un voto particular que refundía en un solo artículo, los artículos 32 y 33 y las dos disposiciones transitorias, sin introducir ningún cambio en su redacción. La propuesta de Baeza Medina fue aceptada por la Comisión¹³⁷, pero disgustó al presidente de la República y provocó airadas protestas de las minorías de oposición, que la reputaron de antirreglamentaria¹³⁸.

Tras la refundición de los artículos pendientes de debate, el principio de amparo del Estado a los religiosos que decidiesen abandonar una orden o congregación, con independencia del tipo de votos que hubiesen hecho, quedó enunciado en el segundo párrafo del artículo 32-antes figuraba en el primer párrafo del artículo 33-. Entre la redacción de la Comisión Jurídica Asesora y el texto que llegó a la Cámara sólo se introdujo una modificación: la sustitución del “*Poder civil*” por el “*Estado*” como responsable del amparo; modificación de la que fue responsable el ministro de Justicia¹³⁹. Ni en el memorándum de Carreras y Anguera

¹³⁶ DS nº 335, 10/05/1933, pp. 12742-12748.

¹³⁷ DS nº 334, 9/05/1933, Apéndice 2; DS nº 335, 10/05/1933, p. 12750.

¹³⁸ Intervenciones de Botella Asensi (DS nº 335, 10/05/1933, pp. 12749-12750), Guerra del Río (DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12760-12761), Aizpún (DS nº 336, 11/05/1933, p. 12761), Casanueva (DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12761-12762) y Arranz (DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12804-12805); AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 632.

¹³⁹ BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1038; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

de Sojo, ni entre las enmiendas de clérigos desconocidos que aparecen en el archivo de Vidal i Barraquer se contemplan propuestas de modificación de este párrafo.

Por parte de las minorías gubernamentales, sólo el radical-socialista Gomáriz redactó un voto particular proponiendo que se prohibiese el ingreso de los menores de edad en las órdenes y congregaciones religiosas. Defendió que la mayoría de edad era un requisito “esencial” para poner “a salvo la voluntad de toda posible captación”, pero dedicó la mayor parte de su intervención a cuestiones relativas a la educación. El también radical-socialista Baeza Medina fue el encargado de comunicarle que la Comisión no aceptaba el voto particular por considerar que la salvaguardia del derecho de los religiosos a abandonar la orden cuando lo desearan era ya suficiente protección. Gomáriz optó por retirar su voto particular sin someterlo a la opinión de la Cámara¹⁴⁰.

Los conservadores, por boca de Arranz, manifestaron su disconformidad con que constase en la ley ese principio de amparo, por tres razones: por un lado, las órdenes y congregaciones no retenían a nadie contra su voluntad; por otro, el Estado estaba obligado a amparar a cualquier ciudadano que lo reclamase, incluidos los religiosos; y, la más importante, el Estado carecía de atribuciones para inmiscuirse en las formas y causas que la Iglesia establecía para abandonar una orden, ya que el religioso al entrar en ella había adquirido unos “compromisos” que debían ser respetados por aquél “siempre que estén conformes con las leyes”. El radical-socialista Gomáriz, en esta ocasión como portavoz de la Comisión, replicó a Arranz que no era cierto que los religiosos pudiesen abandonar la orden con total libertad, sino únicamente por decreto de secularización, apostasía o fuga; motivo por el cual consideraban necesario que el amparo del Estado constase explícitamente. Y aludió en apoyo de su tesis a la sanción de López-Dóriga por más que no viniese al caso, ya que, como le recordó Arranz, nunca había sido miembro de ninguna orden o congregación religiosa¹⁴¹.

Las minorías católicas habían presentado tres enmiendas a este párrafo del artículo, que no llegaron a ser debatidas por la aplicación de la “guillotina”. Dos de ellas estaban encabezadas por el diputado agrario Lamamié de Clairac y suscritas por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto y Pildain. En una de ellas se planteaba la supresión del antiguo artículo 33; y en la otra la supresión de la parte final del párrafo relativo al derecho de amparo, donde se decía que los religiosos podían acogerse a él con independencia del tipo de

¹⁴⁰ DS nº 327, 26/04/1933, Apéndice 1; DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12763-12765.

¹⁴¹ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12766-12768.

votos emitidos¹⁴². La tercera procedía del sacerdote vasconavarro Antonio Pildain y proponía que constase también el amparo a los religiosos que desearan permanecer en las órdenes y congregaciones, fundamentalmente por lo que respecta a los derechos recogidos en los artículos 2, 27, 33 y 39 de la Constitución¹⁴³: igualdad ante la ley, libertad de cultos y no discriminación por motivos religiosos, libertad para elegir profesión y para ejercer la industria y el comercio, y libertad de asociación.

Como puede verse, el principio de amparo, en sí mismo, no suscitó excesiva controversia, pero no ocurrió lo mismo con la vertiente económica del amparo. En el primer párrafo del nuevo artículo 32, que se correspondía con el artículo 32 del primitivo dictamen, se estipulaba que, antes de entrar a una orden o congregación, el nuevo miembro debía hacer *“constar de un modo auténtico la cuantía y naturaleza de los bienes”* que iba a aportar o ceder a ella. La entrega de estas declaraciones en el registro de congregaciones del Ministerio de Justicia, según constaba en el apartado g) del artículo 26, era uno de los requisitos que las órdenes y congregaciones debían cumplir para poder tener existencia legal en España. El texto de la Comisión Jurídica Asesora especificaba que la declaración debía hacerse antes de ingresar *“como novicio o profeso”*, precisión que fue eliminada por la Comisión parlamentaria; e incluía un segundo párrafo, suprimido en el proyecto del ministro de Justicia, donde se estipulaba que, si no existía declaración auténtica, los tribunales podrían atenerse a lo que declarase el interesado. Las disposiciones del artículo 26 y del primer párrafo del 32 tenían sentido a tenor de lo dispuesto en el tercero -segundo párrafo del artículo 33 antes de la refundición-, donde se estipulaba la obligación de las órdenes y congregaciones de restituir a quienes las abandonasen lo que habían aportado o cedido a las mismas, deduciendo *“los bienes consumidos por el uso”*. Tanto en el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora como en el proyecto del ministro de Justicia se contemplaba también una deducción por *“los alimentos”* consumidos que fue suprimida por la Comisión parlamentaria¹⁴⁴.

¹⁴² DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 7.

¹⁴³ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 1. Aunque todas las enmiendas de este apéndice aparecen encabezadas por Casanueva, éste afirmó en la Cámara que el verdadero autor de las que aparecen en el epígrafe *“Disposiciones transitorias”* era Pildain. DS nº 338, 16/05/1933, p. 12840.

¹⁴⁴ BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1038; DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3; DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

Las minorías republicanas en la oposición, presentaron tres votos particulares. Uno procedía del diputado de la agrupación Al Servicio de la República, Rico Avelló, quien propuso que el tercer párrafo del nuevo artículo 32 se limitase a reconocer el derecho de los exclaustrados a reclamar ante los tribunales la restitución de lo aportado a su ingreso en la orden o congregación. Pero finalmente la retiró sin defenderla¹⁴⁵.

Los otros dos fueron elaborados por el diputado conservador Arranz. El primero de ellos mantenía la obligación de las órdenes y congregaciones de devolver los bienes aportados a quienes decidían abandonarlas, pero remitía la cuantía y forma de devolución "*a las disposiciones legales aplicables al caso*". En su intervención ante la Cámara Arranz reputó de innecesario consignar en la ley la obligación de las órdenes y congregaciones de restituir lo aportado a quienes las abandonasen, ya que la Iglesia nunca se había negado a ello. Sin embargo, lo más grave del dictamen era, a su juicio, la forma en que se establecía la devolución, la cual debería regirse por las mismas normas que se aplicaban a cualquier ciudadano que había cedido sus bienes en usufructo o administración; lo contrario era colocar a los religiosos en una posición de privilegio. Y preguntó directamente a la Comisión si las disposiciones legales vigentes y el Código civil eran aplicables a este caso. Gomáriz, como portavoz de la Comisión le contestó que ésta entendía por bienes consumidos los que la comunidad había gastado en el mantenimiento del individuo; y partía de la base de que los bienes entregados a la orden o congregación lo eran en usufructo, no en administración, siendo aplicable a ellos "*la legislación civil en la materia*" siempre que no entrase en contradicción con lo establecido en esta ley. Arranz, quien no quedó satisfecho con las explicaciones de Gomáriz, solicitó que su voto particular fuese sometido a la Cámara y ésta lo desechó por 152 votos frente a 27. Votaron a favor de la propuesta de Arranz las minorías católicas, los conservadores y los progresistas; en contra lo hicieron las minorías gubernamentales y un puñado de radicales. Por lo que respecta a los sacerdotes, López-Dóriga y Basilio Álvarez se abstuvieron; y votaron a favor Gómez Rojí, Molina Nieto, Pildain y García Gallego¹⁴⁶.

El segundo voto particular de Arranz planteaba que los aportados por sus miembros no se considerasen bienes de las ordenes religiosas y, por tanto no se contabilizasen a efectos del artículo 28 -limitación de sus bienes al doble de los gastos- ni se incluyesen en la relación de

¹⁴⁵ DS nº 287, 1/02/1933, Apéndice 4; DS nº 336, 11/05/1933, p. 12771.

¹⁴⁶ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12765-12771. Otro voto particular muy similar del mismo autor en DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 4.

bienes que las órdenes y congregaciones religiosas tenían que entregar en el registro - apartado d) del artículo 26- para tener existencia legal. Arranz argumentó que los bienes aportados por sus miembros no eran propiedad de las órdenes y congregaciones, como probaba el que tuvieran que devolverlos a quienes se exclaustaban, por lo que no podían verse incluidos en las disposiciones de los artículos 26 y 28. Tras negarse la Comisión a aceptarlo, el voto particular de Arranz fue desechado por la Cámara con 119 votos en contra y 20 a favor. Estos últimos procedentes de las minorías católicas, conservadores y progresistas; y los primeros de las minorías gubernamentales y unos pocos diputados radicales. Los sacerdotes Molina Nieto, Guallar y García Gallego votaron a favor del voto particular; mientras que López-Dóriga y Basilio Álvarez se abstuvieron¹⁴⁷.

Sin embargo fueron de nuevo las minorías católicas quienes llevaron el peso de la oposición, o más bien obstrucción, al último artículo de la ley. Ya durante el debate sobre la totalidad del dictamen los agrarios, por boca de Cid¹⁴⁸, pusieron de manifiesto su disconformidad con la obligación de devolver a quienes se exclaustasen los bienes que habían aportado. Consideraban que sería *“imposible”* ponerla en práctica en muchos casos, debido a la limitación para la posesión de bienes que se imponía a las órdenes y congregaciones religiosas. Por un lado, se las obligaba a vender parte de sus bienes inmuebles, una parte de los cuales podían ser aportaciones de sus miembros; por otro, podía suceder que la aportación de un solo miembro representase tal cuantía de capital que impidiese nuevas aportaciones de bienes por parte de quienes ingresasen posteriormente, de forma que si esa persona decidía exclaustarse la orden o congregación afectada quedaría *“privada de medios de vida”*.

Agrarios y vasconavarros presentaron numerosas enmiendas, pero sólo tres llegaron a ser debatidas en la Cámara, viéndose afectadas las demás por la aplicación de la “guillotina”. La primera de ellas planteaba, como ya habían hecho en relación con artículos anteriores, la exclusión de las congregaciones religiosas de todas las disposiciones del nuevo artículo 32. Estaba encabezada por el diputado vasconavarro Horn y llevaba las firmas de los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto, Pildain y García Gallego. Como en las ocasiones anteriores, el argumento esgrimido por Horn a favor de la enmienda era que el artículo 26 de la Constitución sólo hablaba de las órdenes religiosas, por lo que incluir a las congregaciones

¹⁴⁷ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 4; DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12757-12760.

¹⁴⁸ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11044-11051.

representaba sobrepasar el marco constitucional. Fue desechada en votación ordinaria con 76 votos en contra, 18 a favor y 12 abstenciones¹⁴⁹.

Horn presentó otra enmienda, suscrita por los sacerdotes Guallar, Molina Nieto, Pildain y García Gallego, proponiendo la vuelta a la redacción del Gobierno en relación con la devolución de bienes a los exclaustrados. Es decir, que se descontasen *“los alimentos”*, además de *“los bienes consumidos por el uso”*. En su brevísima intervención no aportó ningún argumento relevante, limitándose a manifestarse convencido de la justicia de su propuesta. Sometida a votación, fue desechada por 189 votos en contra, procedentes de las minorías gubernamentales y un puñado de diputados radicales; y 26 a favor, de las minorías católicas y los progresistas. En esta ocasión los conservadores se abstuvieron. Lo mismo hicieron los sacerdotes Basilio Álvarez y López-Dóriga. En cambio Gómez Rojí, Molina Nieto, Guallar y Pildain votaron a favor de la enmienda¹⁵⁰.

El agrario Ortiz de Solórzano presentó una enmienda planteando la inclusión de un nuevo párrafo donde se prohibía a los religiosos aportar a la orden o hipotecar en su beneficio *“los bienes que constituyan el patrimonio familiar ni las dotes de las religiosas”*. Esta enmienda fue suscrita por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto y Pildain. Se encargó de su defensa el también agrario Lamamié de Clairac, quien manifestó que esta enmienda tenía por objetivo evitar que en caso de disolución de una orden o congregación ocurriese lo mismo que con la Compañía de Jesús, a cuyos miembros no se les habían devuelto los bienes aportados a la orden. Sometida a votación nominal, fue desechada por 220 votos frente a 27. La relación de fuerzas fue similar a la de votaciones anteriores: minorías gubernamentales y una veintena de diputados radicales en contra; y a favor las minorías católicas, progresistas y conservadores. Lo mismo puede decirse del voto de los sacerdotes: López-Dóriga y Basilio Álvarez siguieron instalados en la abstención; mientras que los agrarios Lauro Fernández, Molina Nieto y Gómez Rojí, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego votaron a favor de la enmienda¹⁵¹.

Ocho enmiendas de las minorías católicas relacionadas con la vertiente económica del amparo no llegaron a ser debatidas en la Cámara por la aplicación de la “guillotina”. Todas ellas fueron elaboradas por diputados agrarios y suscritas por ambas minorías. Una había sido

¹⁴⁹ DS nº 327, 26/04/1933, Apéndice 1; DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12811-12812.

¹⁵⁰ DS nº 325, 7/04/1933, Apéndice 1; DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12812-12814.

¹⁵¹ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 7; DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12886-12889.

presentada por Lamamié de Clairac y suscrita por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto y Pildain. Planteaba que se incluyesen entre las deducciones aplicables a la devolución de bienes en caso de excomunión, los gastos realizados por la orden en educación del religioso¹⁵². Otra, elaborada por Dimas Madariaga y suscrita por el sacerdote García Gallego, planteaba sustituir el tercer párrafo del artículo por otro en el que se dijera que cuando un religioso abandonaba su orden o congregación ésta tendría derecho a reclamarle *“las obligaciones o débitos contraídos”*¹⁵³. Las seis restantes procedían de la pluma de Ortiz de Solórzano y fueron suscritas por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto y Pildain¹⁵⁴. En una de ellas planteaba que las órdenes y congregaciones devolverían los bienes a los religiosos *“en el estado en que se encuentren”* en el momento de la excomunión, *“sin que nada pueda exigirse por el consumo verificado”*; en otra el reconocimiento a los miembros de las órdenes y congregaciones de la facultad de *“disponer la capitalización de sus rentas durante su vida religiosa”*; y en una tercera el reconocimiento de su derecho a *“percibir pensiones de orfandad o viudez”*. Las otras tres proponían reconocer a los religiosos *“capacidad jurídica”* para ceder a la orden o congregación *“bienes o rentas”* destinados cubrir *“los gastos de su educación e instrucción”* y todos los que hubiese adquirido con anterioridad a su entrada en ella, si antes de profesar hacía *“vida independiente de sus padres”*; para *“adquirir”* y *“disponer libremente [...] del uso, usufructo y administración”* de sus bienes; y *“para testar libremente de sus bienes patrimoniales”*.

2.5 El cajón de sastre del artículo 32

Además de estas enmiendas directamente relacionadas con el amparo a los excomulgados, el artículo 32, al ser el último de la ley y como consecuencia de la estrategia obstruccionista de las minorías católicas, se convirtió en una especie de cajón de sastre al que se presentaron un cúmulo de enmiendas que nada tenían que ver con las disposiciones que contenía. Sólo una de estas iniciativas procedió de las minorías gubernamentales, concretamente del radical-socialista Gomáriz, quien presentó un voto particular para que *“en*

¹⁵² DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 7.

¹⁵³ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 15.

¹⁵⁴ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 7.

caso de extinción o disolución de una Orden o Congregación”sus bienes pasasen a ser propiedad del Estado y destinados *“a fines de cultura o beneficencia”*; voto particular que hubiese sido más lógico presentar al artículo 24 y que, quizás por ello, fue retirado al no hallarse en la Cámara su autor para defenderlo¹⁵⁵.

Agrarios y vasconavarros, en cambio, presentaron conjuntamente una batería de enmiendas planteando las cuestiones más diversas, muchas de las cuales no llegaron al Parlamento por la aplicación de la “guillotina”. Entre las que sí se sometieron a la Cámara estaba una del vasconavarro Horn proponiendo que los preceptos de la Ley de Confesiones pudiesen recurrirse ante el Tribunal de Garantías Constitucionales¹⁵⁶. Estaba suscrita por los sacerdotes García Gallego y Pildain. Fue rechazada por 209 votos -minorías gubernamentales y una quincena de diputados radicales- frente a 29 -minorías católicas y republicanas de derechas-. Los sacerdotes Molina Nieto, Guallar, Gómez Rojí y Pildain votaron a favor de la enmienda; Basilio Álvarez y López-Dóriga se abstuvieron¹⁵⁷.

También fue sometida a votación una enmienda del agrario Casanueva para que se incluyese un párrafo dando por suspendido el decreto del Gobierno provisional del 20 de agosto de 1931 que prohibía la enajenación de los bienes eclesiásticos¹⁵⁸. El vasconavarro Aizpún se encargó brevemente de su defensa, alegando que el decreto no tenía sentido desde el momento de la promulgación de la Ley de Confesiones, ya que serían las disposiciones de ésta las que regulasen todo lo referente a la enajenación de los bienes de la Iglesia. Casanueva insistió de nuevo sobre el tema en la sesión posterior, pero la Comisión se negó a aceptar la enmienda precisamente porque consideraba evidente que en el momento de la promulgación de la ley el decreto quedaría automáticamente derogado. Sometida a la Cámara, fue rechazada por 138 votos en contra y 18 a favor. Los últimos procedieron de las minorías católicas; y los primeros de las minorías gubernamentales y un puñado de radicales. Las minorías republicanas de derechas y la mayoría de los radicales se abstuvieron. También lo

¹⁵⁵ DS nº 300, 23/02/1933, Apéndice 2; DS nº 336, 11/05/1933, p. 12771.

¹⁵⁶ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 6. En el dictamen del proyecto de Ley del Tribunal de Garantías Constitucionales, que iba a comenzar a debatirse en el Parlamento en breve, existía una disposición adicional que prohibía a dicho Tribunal emitir juicios sobre las leyes y disposiciones gubernamentales anteriores a su creación, lo que incluía la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas.

¹⁵⁷ DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12814-12817

¹⁵⁸ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 1. Lamamié de Clairac había elaborado una enmienda con el mismo contenido que se vio afectada por la aplicación de la guillotina. Estaba suscrita por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí y García Gallego. DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 8.

hicieron los sacerdotes Basilio Álvarez y López-Dóriga; en cambio votaron a favor los sacerdotes agrarios Molina Nieto, Guallar y Gómez Rojí y el republicano independiente García Gallego¹⁵⁹.

Otra enmienda¹⁶⁰ de Casanueva pretendía que se condicionase la entrada en vigor de la Ley de Congregaciones a la derogación de la Ley de Defensa de la República y llevaba la firma de los sacerdotes Gómez Rojí y García Gallego. Se encargó de su defensa el agrario Royo Villanova, quien argumentó que, puesto que la Ley de Confesiones y Congregaciones se presentaba como una exigencia ineludible para cumplir los preceptos del artículo 26 de la Constitución, lo lógico era que se cumpliesen igualmente todos los artículos constitucionales y esto no sería posible mientras estuviese en vigor la Ley de Defensa de la República, que anulaba las libertades individuales y de asociación. La enmienda fue desechada por la Cámara con 122 votos en contra y 26 a favor. La relación de fuerzas fue la misma que en las votaciones de las enmiendas mencionadas en el párrafo anterior, con la única excepción de que en esta ocasión votaron también a favor de la enmienda los progresistas y los conservadores. En cuanto a los sacerdotes, López-Dóriga y Basilio Álvarez siguieron instalados en la abstención, votando a favor de la enmienda Molina Nieto, Gómez Rojí, Guallar, Lauro Fernández y Pildain¹⁶¹.

Un considerable número de las enmiendas presentadas por las minorías católicas pretendían, siguiendo la lógica expresada por Royo Villanova en su intervención, condicionar la entrada en vigor de la ley a la plena vigencia de diversos artículos constitucionales. Tres de ellas fueron elaboradas por el agrario Casanueva: en una se subordinaba a la plena vigencia del artículo 31 -libertad de circulación y elección de residencia, derecho de emigrar e inmigrar, garantías para la expulsión e inviolabilidad del domicilio-, estaba suscrita por los sacerdotes agrarios Guallar y Gómez Rojí, y fue desecha por 109 votos frente a 11, siendo Pildain el único sacerdote que participó en la votación y lo hizo a favor de la enmienda; en otra a la plena vigencia del artículo 2 -igualdad de los ciudadanos ante la ley-, suscrita por Gómez Rojí y García Gallego, y desechada por 132 votos frente a 18, participando en la votación sólo los sacerdotes Guallar y García Gallego que votaron a favor de la propuesta; la tercera, suscrita

¹⁵⁹ DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12826-12827; DS nº 338, 16/05/1933, pp. 12840-12843.

¹⁶⁰ DS nº 335/10/05/1933, Apéndice 1. Lamamié de Clairac había elaborado una enmienda con el mismo contenido, suscrita por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí y García Gallego. No llegó a la Cámara por la aplicación de la "guillotina". DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 8.

¹⁶¹ DS nº 338, 16/05/1933, pp. 12845-12851.

por Guallar y Gómez Rojí, al pleno cumplimiento del artículo 33 -libertad para elegir profesión y libertad de industria y comercio- que fue derrotada por 122 votos frente a 21, votando en su favor los sacerdotes Guallar, Molina Nieto, Gómez Rojí, Lauro Fernández y Pildain. En todos los casos los votos en contra de las enmiendas procedieron de las minorías gubernamentales y un escaso número de diputados radicales, y los votos a favor de las minorías católicas¹⁶².

Las cuatro enmiendas¹⁶³ presentadas por Lamamié de Clairac y suscritas por los sacerdotes Guallar, Gómez Rojí y García Gallego, no llegaron a la Cámara por la aplicación de la “guillotina”. Planteaban subordinar la vigencia de la ley al cumplimiento de diversos artículos: el 31 y el 33, como Casanueva; pero también del 29 -derechos y garantías en caso de detención- y del 42 -limitación del plazo de suspensión de garantías constitucionales a 30 días y prohibición de los extrañamientos, deportaciones o destierros en un radio superior a 250 kilómetros del domicilio-.

El sacerdote vasconavarro Antonio Pildain también presentó seis enmiendas¹⁶⁴ con el mismo objetivo, pero, al igual que las anteriores, no llegaron a la Cámara por la aplicación de la “guillotina”. Todas ellas estaban suscritas por los sacerdotes Gómez Rojí, Guallar y García Gallego. Dos de ellas coincidían con las de Casanueva arriba mencionadas, al condicionar la vigencia de la ley al pleno cumplimiento de los artículos 2 y 33 de la Constitución. Las otras cuatro la condicionaban al cumplimiento de los artículos 7 -incorporación al Derecho español de las normas universales del Derecho internacional-, 27 -libertad de conciencia y no modificación de la personalidad civil ni política por la condición religiosa-, 39 -libertad de asociación- y 92 -responsabilidad del Gobierno por las infracciones de la Constitución-. Otra enmienda, también afectada por la aplicación de la “guillotina”, planteaba el respeto a los derechos adquiridos con anterioridad a la promulgación de la Ley de Confesiones.

Por último, una enmienda del agrario Ortiz de Solórzano, suscrita por los sacerdotes Molina Nieto, Guallar, Gómez Rojí y Pildain, proponía la adición de un párrafo exigiendo una

¹⁶² DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 1; DS nº 338, 16/05/1933, pp. 128-43-12844 y 12851-12856.

¹⁶³ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 8.

¹⁶⁴ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 1. Aunque todas las enmiendas de este apéndice aparecen encabezadas por Casanueva, éste afirmó en la Cámara que el verdadero autor de las que aparecen en el epígrafe “*Disposiciones transitorias*” era Pildain. DS nº 338, 16/05/1933, p. 12840.

ley especial para la aplicación de la Ley de Confesiones “en los países de soberanía, de protectorado y de colonias”¹⁶⁵. Al igual que las de Pildain, se vio afectada por la “guillotina”.

2.6 Aplicación de la guillotina, votación y sanción de la ley

La cuestión de cuando era el momento adecuado para “guillotinar” el artículo 32 provocó fuertes tensiones en el seno del Ejecutivo. Los socialistas eran partidarios de llevarlo a cabo el 12 de mayo, temiendo que el presidente de la República provocase una crisis de Gobierno en cualquier momento para impedir la aprobación de la ley. Además los diputados de la mayoría estaban cansados y reclamaban una finalización rápida del debate. Pero ante la amenaza de las minorías católicas y los conservadores de retirarse del Parlamento como protesta, Azaña decidió retrasar unos días su aplicación, para evitar que dicha retirada sirviera de excusa a Alcalá-Zamora para disolver las Cortes, paralizando así la tramitación de la ley¹⁶⁶.

Finalmente, el 17 de mayo de 1933 los diputados de las minorías gubernamentales presentaron una proposición incidental para que se declarase “suficientemente discutido” el artículo 32. Las minorías católicas intentaron evitarlo mediante la presentación de una proposición de “no hay lugar a deliberar”, pero el presidente de las Cortes, el socialista Besteiro, la rechazó, argumentando que existía un acuerdo previo para no debatir nada que interfiriese en la tramitación de la Ley de Confesiones¹⁶⁷. Las minorías de oposición protestaron airadamente.

Gil Robles¹⁶⁸, como portavoz de la minoría agraria, protestó por la utilización de la “guillotina” como un medio para acallar a las minorías e impugnó dicho procedimiento utilizando las mismas palabras que había usado Indalecio Prieto en 1918. Reprochó al Gobierno y la Comisión haber recurrido “a la fuerza del número” en lugar de a “la de la razón” para hacer frente a los argumentos de la oposición. Y se mostró convencido de que las minorías católicas habían logrado demostrar que el dictamen sobrepasaba lo dispuesto en el

¹⁶⁵ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 7.

¹⁶⁶ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 635, 637, 643-645.

¹⁶⁷ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12889-12890.

¹⁶⁸ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12891-12892.

artículo 26 de la Constitución y vulneraba “*derechos esenciales*” que aquella reconocía a todos los ciudadanos. Con el agravante de que el proyecto de Ley del Tribunal de Garantías Constitucionales cerraba la puerta a entablar cualquier recurso sobre su “*inconstitucionalidad*”.

Los vasconavarros, por boca de Domínguez Arévalo¹⁶⁹, pusieron también de manifiesto su “*protesta enérgica*” por la aplicación de un procedimiento de excepción como era la “*guillotina*”. Su afirmación de que todas las minorías republicanas apoyaban la Ley de Confesiones motivó la réplica de Arranz¹⁷⁰, quien le acusó de querer ocultar al país la realidad de que la minoría conservadora había “*venido combatiendo el proyecto constantemente*” por una “*maniobra política*”; la de Fernández Castillejo¹⁷¹ en nombre de los progresistas, quien también achacó una “*intención política*” a la afirmación de Domínguez Arévalo y aseguró que su minoría se oponía a la aplicación de la “*guillotina*” y a la Ley de Confesiones, al igual que se habían opuesto al artículo 26 del que derivaba; y la de Carrasco Formiguera¹⁷², quien le replicó que él era republicano, pero no apoyaba ni la ley ni la utilización de la “*guillotina*”.

En el otro extremo del arco parlamentario, el comunista Balbontín¹⁷³ puso de manifiesto su oposición a la “*guillotina*” por tres razones: porque se utilizaba siempre contra las minorías; porque la votación tenía un carácter político, ya que constituía un plebiscito de confianza al Gobierno y los comunistas rechazaban los gobiernos burgueses y el parlamentarismo; y, por último, porque consideraba la ley “*francamente conservadora*”.

Sometida a votación, la proposición de las minorías gubernamentales fue aprobada por 240 votos a favor y 34 en contra. La apoyaron los diputados socialistas, radical-socialistas, galleguistas, Acción Republicana y Esquerra; los radicales se abstuvieron; y votaron en contra las minorías católicas, la Lliga y los progresistas. Los diputados de la minoría conservadora votaron divididos, aunque la mayoría lo hizo en contra de la aplicación de la “*guillotina*”. En cuanto a los sacerdotes, López-Dóriga votó a favor junto con la mayoría; Basilio Álvarez se

¹⁶⁹ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12892-12893.

¹⁷⁰ DS nº 339, 17/05/1933, p. 12893.

¹⁷¹ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12895-12896.

¹⁷² DS nº 339, 17/05/1933, p. 12896.

¹⁷³ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12893-12895.

abstuvo; y se manifestaron en contra el republicano independiente García Gallego, el vasconavarro Pildain y los agrarios Molina Nieto, Guallar, Gómez Rojí y Lauro Fernández¹⁷⁴.

Antes de procederse a la votación del artículo 32, las minorías católicas consumieron los dos turnos contra la totalidad, sin aportar nada nuevo a lo ya dicho con anterioridad sobre su contenido, haciendo hincapié, sobre todo, en su oposición al conjunto de la ley y dedicando especial atención a las disposiciones relativas a la enseñanza¹⁷⁵.

La votación del artículo 32 arrojó un saldo de 218 votos a favor y 49 en contra. Los primeros procedieron de las minorías gubernamentales y un tercio de los diputados radicales; los segundos de las minorías católicas y republicanas de derechas. El sacerdote radical-socialista Luis López-Dóriga votó a favor del texto del artículo 32; Basilio Álvarez se abstuvo de nuevo; y en contra lo hicieron el republicano independiente García Gallego, el vasconavarro Pildain y los agrarios Guallar, Gómez Rojí, Molina Nieto y Lauro Fernández¹⁷⁶.

En la misma sesión, tras una breve intervención del portavoz de los radicales, Salazar Alonso, para explicar que su minoría votaría a favor porque el texto resultante del debate se identificaba en lo esencial con el proyecto del Gobierno, se procedió a la votación definitiva de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Fue aprobada con 278 votos a favor y 50 en contra. Votaron a favor las minorías gubernamentales, los federales, los diputados de Al Servicio de la República y poco más de la mitad de los radicales; en contra lo hicieron las minorías de derechas, tanto católicas como republicanas, y la Lliga. Los galleguistas votaron divididos. El sacerdote Luis López-Dóriga dio su aprobación a la Ley de Confesiones; Basilio Álvarez continuó atrincherado en la abstención; y la rechazaron el republicano independiente Jerónimo García Gallego, el vasconavarro Pildain y los agrarios Molina Nieto, Guallar, Gómez Rojí y Lauro Fernández¹⁷⁷.

¹⁷⁴ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12896-12898.

¹⁷⁵ Intervenciones del diputado agrario Lamamié de Clairac (DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12898-12904) y del vasconavarro Aizpún (DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12904-12905).

¹⁷⁶ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12905-12907.

¹⁷⁷ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12908-12911.

El 17 de mayo el Gobierno había logrado, gracias a la aplicación de la “guillotina”, que las Cortes aprobasen la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Sin embargo, la sanción presidencial se retrasará aún quince días, con la consiguiente agudización de las tensiones entre el Ejecutivo y el Presidente de la República.

Antes de que se iniciase el debate parlamentario, Alcalá-Zamora había manifestado ya al Consejo de Ministros que consideraba inconstitucionales algunos de los artículos del dictamen e instó al Gobierno a apoyar el proyecto del ministro de Justicia, enfrentándose a la Comisión parlamentaria. Se planteó incluso vetar el dictamen en caso de que prosperase, pero la falta de apoyo de los radicales lo hizo inviable. Una vez aprobada la ley por las Cortes, Alcalá-Zamora se vio sometido a fuertes presiones desde los medios católicos para que no la sancionase y éste, disconforme con parte de su contenido, fue dilatando su firma. Este retraso alimentó la esperanza de un veto presidencial en los partidos católicos, pero provocó la irritación de los partidos gubernamentales y debilitó al Gobierno. Finalmente, Alcalá-Zamora sancionó la Ley de Confesiones el 2 de junio de 1933. Pero, según Azaña, el daño causado al Gobierno y a la propia imagen del presidente era ya irreparable, porque había perdido el apoyo de los partidos de izquierdas sin lograr contentar a la derecha¹⁷⁸.

La sanción presidencial dio vía libre a la publicación de las normas necesarias para hacer efectiva la ley, por medio de un decreto del ministerio de Justicia fechado el 27 de Julio. Por lo que respecta a las órdenes y congregaciones religiosas, en el artículo 16 ordenaba la creación del registro especial en el Ministerio de Justicia en el que debían constar datos relativos a la institución: nombre y fines, fechas de creación, de asentamiento en España, de inscripción en el registro, así como las de la “*clausura gubernativa*”, la “*clausura definitiva*” o la “*disolución*”, en caso de producirse; datos relativos a los bienes: “*importe total de bienes muebles e inmuebles*”, importe de los dedicados “*a su subsistencia*” y “*fines*”, así como el “*número de casas o residencias en España*”; y datos relativos a sus miembros: nombre y apellidos, nacionalidad, fecha de entrada y salida de la orden, y bienes aportados, así como la “*fecha de nombramiento*” de quienes ocupasen algún cargo en ella. El artículo 17 reiteraba la obligación de las órdenes y congregaciones de enviar al Ministerio de Justicia una relación trienal de todos sus bienes y estipulaba que, en caso de sospecha de que tales bienes excedían los

¹⁷⁸ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 614, 681-682; AZAÑA, M. *Diarios...*, p. 323; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 266-267.

autorizados para su sustento y el cumplimiento de sus fines, se instruiría un expediente sobre el que resolvería el Consejo de Ministros. El artículo 18 estipulaba que debían dar cuenta al Ministerio de Justicia, para que quedase anotado en el registro, *“la inversión en títulos de la Deuda del importe de los bienes enajenados”*. Y, por último, el artículo 19 obligaba a los superiores de las órdenes y congregaciones a dar cuenta al Ministerio de Justicia de *“la cuantía y naturaleza de los bienes aportados”* por sus miembros al ingreso, así como de la devolución a quienes las abandonaban del *“importe líquido de los bienes que aportó, hechas las deducciones correspondientes”*¹⁷⁹.

Se tiende a insistir en el carácter revolucionario de la legislación republicana, pero, como señala Rodríguez Lago¹⁸⁰, esta interpretación se basa más en el análisis de *“los discursos de propaganda política”* de la época que de la propia realidad. La afirmación de este autor de que la República no representó *“una ruptura respecto a los procesos de modernización”* del periodo anterior a su instauración, sino únicamente *“un periodo de aceleración y polarización”* es aplicable, a mi juicio, al Título VI de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Como señala Callahan, existen notables similitudes entre el proyecto de Ley de Asociaciones de 1906, basado en la Ley Waldeck-Rousseau de 1901, y las disposiciones de la ley de 1933 que afectaban a las órdenes y congregaciones religiosas. Ambas compartían el mismo objetivo de sujetar las órdenes y congregaciones religiosas a una ley de asociaciones como medio para fortalecer la soberanía del Estado y reducir la influencia social de la Iglesia; aunque en algunos aspectos entroncaba con el liberalismo más radical de la primera mitad del XIX, con el que compartía la percepción de los religiosos como un peligro potencial para el régimen.

El amparo del Estado a los exclaustrados, como derivación ineludible del principio de libertad individual, estaba contemplado también en la ley de 1906; no lo estaba en cambio el incentivo económico a la exclaustración, que entronca más con las disposiciones emanadas de los gobiernos liberales de la primera mitad del XIX. Lo mismo puede decirse de la fiscalización

¹⁷⁹ *Gazeta de Madrid* nº 209, 28/07/1933.

¹⁸⁰ RODRÍGUEZ LAGO, J. R. “La Iglesia Católica y la II República española. Resistencias, progresos y retos pendientes”, en *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea*, 11, 2013, <http://hispanianova.rediris.es>, [sin paginar]

de la economía de los institutos o la limitación del derecho a poseer bienes inmuebles a los indispensables para sus fines. Sin embargo, la ley de 1933 extendía esta limitación a las rentas, lo cual no se contemplaba en la ley de 1906, si bien se *“hacía depender del Gobierno [...] la constitución de aquellas asociaciones que poseyeran más bienes de los indispensables para sus fines estatutarios”*¹⁸¹. Por lo que respecta a la limitación del número de religiosos extranjeros, había sido una demanda constante de los liberales de principios del siglo XX que se materializó en la Ley del Candado de 1910, aunque con un periodo de vigencia limitado, y en el proyecto de asociaciones de Canalejas del mismo año, el cual establecía el mismo límite que la Ley de Congregaciones. El proyecto de 1906, en cambio, no establecía ningún límite concreto a los religiosos extranjeros, pero autorizaba al Gobierno a suspender aquellas órdenes dirigidas o integradas *“total o parcialmente por extranjeros”*. Por último, ambas leyes contemplaban la posibilidad de disolver una orden o congregación por motivo de la seguridad del Estado y otorgaba al Gobierno en exclusiva la capacidad de decisión; y en el caso de la de 1906 se contemplaban también las *“causas de orden público”* como motivo de disolución. En estos aspectos, pues, no parece que se pueda acusar a la Ley de Congregaciones de exceder los límites de la tradición política del liberalismo del periodo de la Restauración. Incluso se mostró menos exigente que aquél en lo que respecta al reconocimiento de las órdenes y congregaciones religiosas, el cual quedaba garantizado con la inscripción en el registro del Ministerio de Justicia, mientras que en el proyecto de 1906 no sólo cada nueva orden y congregación, sino también cada una de sus casas, debía ser autorizada *“por ley”*, y sometidas a revisión por parte del Consejo de Ministros todas las ya autorizadas, pudiendo ser revocada dicha autorización.

En otros aspectos, sin embargo, la Ley de Congregaciones sí se separaba de la tradición liberal. Los liberales de finales del XIX lo que reclamaban era la sujeción de las órdenes y congregaciones a la legislación común y frenar su excesivo crecimiento, pero siempre dentro del respeto al principio de libertad de asociación. En consecuencia, el proyecto de 1906 afectaba a todas las asociaciones, situándolas en un plano de igualdad ante la ley, por más que algunos de sus artículos fuesen dirigidos directamente a las órdenes y congregaciones religiosas. En cambio los gobernantes republicanos, en lugar de someterlas a la legislación común de asociaciones, elaboraron para ellas una ley mucho más restrictiva, que representaba una discriminación de las asociaciones religiosas respecto de las laicas. Esta

¹⁸¹ ANDRÉS-GALLEGO, J. *Política religiosa en España...*, pp. 290-291. De esta misma fuente proceden todas las referencias al proyecto de ley de asociaciones de 1906.

discriminación se puso en evidencia sobre todo en las disposiciones que afectaban a las actividades externas de las órdenes y congregaciones, fundamentalmente la enseñanza, la beneficencia y las actividades comerciales e industriales. Los liberales de finales del XIX estaban preocupados por la influencia que ejercían las congregaciones religiosas por medio de sus actividades benéficas y educativas, pero no tomaron ninguna medida respecto a las primeras y, en lo que se refiere a las segundas sus aspiraciones no sobrepasaban la exigencia de la plena implantación de la libertad de enseñanza. En cuanto a las actividades comerciales e industriales, su único objetivo era someterlas a la *“legislación fiscal común”*, como contemplaba el proyecto de 1906

Además de lo que acabamos de indicar, quizás la mayor novedad respecto al proyecto de 1906 fue la introducción en la Ley de Congregaciones de la prohibición explícita de actividades políticas. La importancia de esta disposición no radicaba en la prohibición en sí, que estaba en consonancia con el Derecho canónico, sino en el tipo de sanción aplicable a la infracción, que podía llegar hasta la disolución de la orden o congregación, y en el carácter extrajudicial de las instancias a las que correspondía determinar la existencia o no de delito y la pena correspondiente, que dejaba un amplio margen a la arbitrariedad. También constituía una novedad la fiscalización que la ley autorizaba a ejercer al Estado sobre las órdenes y congregaciones religiosas, por medio de los requisitos exigidos para la inscripción en el registro del Ministerio de Justicia, imprescindible para tener existencia legal en España.

Sin embargo, lo dicho anteriormente no pretende ser un juicio de valor sobre el contenido del Título VI. No cabe duda de que sus disposiciones resultaban difíciles de digerir por la Iglesia, pero no todas en la misma medida. Dejando a un lado la prohibición de toda actividad social, sobre todo en el campo de la enseñanza y la beneficencia, que vaciaba de sentido la existencia de numerosas órdenes y congregaciones, quizás lo que hizo más inaceptable la ley para la Iglesia fue precisamente la indefinición en que quedaron algunas de sus disposiciones, en un contexto de profunda desconfianza del mundo católico sobre las verdaderas intenciones de los gobernantes republicanos y de frecuentes arbitrariedades por parte de las autoridades; así como la negativa a aceptar cualquier tipo de negociación con la jerarquía, desaprovechando un momento en que tanto aquella como la Santa Sede mostraban una buena disposición para ello. Por otro lado, al excluir la Ley de Confesiones del ámbito de actuación del Tribunal de Garantías Constitucionales, los gobernantes republicanos del primer bienio demostraron tener una escasa confianza en el sistema judicial o en la

constitucionalidad de los preceptos de la ley, o en ambos, al tiempo que alimentaban la credibilidad de quienes la reputaban de totalmente anticonstitucional.

3- Los sacerdotes diputados ante la legislación del primer bienio sobre órdenes y congregaciones religiosas

La pretensión de los gobernantes republicanos de legislar unilateralmente sobre las órdenes y congregaciones religiosas fue vista por la Iglesia como una injerencia inaceptable en un ámbito que consideraba exclusivamente eclesiástico. La jerarquía española defendió en todo momento que sólo a través de un acuerdo con la Santa Sede le sería lícito al poder civil modificar el estatus tradicional que tales instituciones tenían en nuestro país. Sin embargo, y como mal menor, la jerarquía española, o al menos su sector más posibilista, se mostró dispuesta a aceptar su sometimiento a las leyes generales del Estado o a una ley general de asociaciones. La fiscalización y las limitaciones de las actividades de las órdenes y congregaciones religiosas que se establecieron en el artículo 26 de la Constitución y que desarrolló posteriormente la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas sobrepasaron el máximo de transacción que la Iglesia española estaba dispuesta a aceptar y asestaron un golpe mortal al sector posibilista del episcopado.

Las minorías católicas defendieron en el Parlamento el sometimiento de órdenes y congregaciones a una ley general de asociaciones; e incluso se mostraron dispuestas a aceptar una limitación del número de religiosos y la reducción de su influencia social por la vía de la progresiva sustitución de los religiosos por laicos en el terreno de la asistencia social. Pero se negaron a admitir ninguna limitación o intervención sobre sus bienes y actividades, ni la injerencia en su régimen interno. Rechazaron de plano, pues, tanto el contenido del artículo 26 de la Constitución como el Título VI de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, cuyas disposiciones representaban, a su juicio, una disolución solapada.

A diferencia de otros aspectos de la legislación republicana que afectaban a la Iglesia, la relativa a las órdenes y congregaciones religiosas fue rechazada por la inmensa mayoría de los sacerdotes que se movían dentro o alrededor del Parlamento. Sin embargo, hubo diferencia de matices y, sobre todo, en como afrontar la nueva situación.

Poco sabemos de la opinión de Francisco Romero Otazo, quien colaboró en la elaboración del anteproyecto de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, salvo que se sintió decepcionados por los cambios que el pleno de la Comisión Jurídica Asesora introdujo en el texto redactado por la subcomisión en la que él había participado. Puesto que el anteproyecto era más moderado que el texto aprobado por las Cortes, parece lógico pensar que no lo consideraría aceptable, al igual que ocurrió con la derecha republicana, opción política a la que Romero Otazo estaba vinculado. La opinión de Luis Carreras, que también participó en la subcomisión, quedará reflejada en los informes jurídicos que elaboró junto a Anguera de Sojo.

En el ámbito parlamentario, los diputados agrarios y vasconavarros realizaron una oposición conjunta a las disposiciones del artículo 26 que afectaban a las órdenes religiosas y, sobre todo, al Título VI de la Ley de Congregaciones. Los sacerdotes de ambas minorías se sumaron activamente a esta estrategia de oposición que se acabó convirtiendo en obstrucción, llegando, en algunos casos, a sobrepasar la postura oficial de la Iglesia. A pesar de los consejos y advertencias de la jerarquía, no siempre se mantuvieron en el terreno exclusivamente jurídico en su defensa de los derechos de las órdenes y congregaciones religiosas ni se mostraron prudentes en sus intervenciones, aunque estas fueron escasas.

Durante el debate del artículo 26 todos ellos se manifestaron a favor de que la Constitución obviase toda referencia a las órdenes y congregaciones religiosas, remitiendo cualquier modificación de su estatus a una negociación concordataria; y, en caso de que esto no fuese posible, sólo se mostraron dispuestos a admitir que el Estado regulase aquellas actividades que tenían repercusión en la sociedad civil. Dado que el artículo 26 no respondió a estos principios, votaron en su contra, firmaron el manifiesto que dio lugar al inicio de la campaña revisionista y abandonaron el Parlamento junto a sus minorías.

También fue común la implicación en la estrategia defensiva/obstruccionista de las minorías católicas durante el debate de la Ley de Confesiones. Su objetivo más ambicioso era impedir la aprobación de la ley, por medio de proposiciones incidentales que pretendían la suspensión del debate para dar prioridad a otras cuestiones a la espera de que una crisis de Gobierno paralizase definitivamente su tramitación. En un segundo escalón estarían las enmiendas destinadas a impedir su entrada en vigor, condicionándola a la plena vigencia de determinados artículos constitucionales o a la derogación de la Ley de Defensa de la República; en el tercero las que proponían la supresión de artículos concretos; en el cuarto las tendentes a conseguir una ampliación de los plazos para la aplicación de disposiciones concretas o

dejarlos a criterio del Gobierno; en el quinto las enmiendas que proponían modificaciones del texto tendentes a reducir los efectos negativos de determinados preceptos sobre la vida o la economía de las órdenes y congregaciones religiosas o a facilitar su incumplimiento; y, por último, las que tenían como objetivo introducir garantías ante posibles arbitrariedades de las autoridades.

El sacerdote que menos se implicó con la estrategia de las minorías católicas fue el agrario Lauro Fernández, quien sólo asistió esporádicamente a las sesiones y no suscribió ninguna de las enmiendas de las minorías católicas. Sin embargo, cuando estuvo presente en la Cámara se mantuvo en la línea de su minoría, por lo que nada hace pensar que sus ausencias pudiesen ser achacadas a algún tipo de disidencia.

Santiago Guallar fue el diputado agrario que más activamente participó en la oposición de las minorías católicas a las disposiciones relativas a las órdenes y congregaciones religiosas. Fue el autor de la enmienda al artículo 26 que proponía la supresión del párrafo referente a las órdenes religiosas; y durante el debate de la Ley de Confesiones asistió asiduamente a las sesiones y fue el sacerdote que más enmiendas suscribió: 41. Tomó la palabra en la Cámara en tres ocasiones: una, durante el debate del artículo 26 y dos en el de la Ley de Confesiones. En sus intervenciones negó al Estado atribuciones para legislar en relación con las órdenes y congregaciones religiosas y reputó de inconstitucionales las disposiciones del Título VI de la Ley de Confesiones por conculcar preceptos como el derecho de asociación, la igualdad de los españoles ante la ley, la libertad de industria y comercio o que las creencias religiosas no modificaban la personalidad civil ni política.

El también agrario Ricardo Gómez Rojí sería el segundo en grado de implicación en la defensa de los intereses de las órdenes y congregaciones religiosas. Durante el debate del artículo 26 presentó una enmienda para que aquél se limitase a disponer que únicamente las actividades externas de las órdenes religiosas que afectasen a la vida civil quedarían sometidas a la legislación general. No presentó ninguna al dictamen del Título VI de la Ley de Confesiones, pero suscribió 37 de las enmiendas presentadas por las minorías católicas; además de intervenir dos veces en la Cámara. En sus intervenciones defendió el origen legítimo de los bienes de las órdenes y congregaciones religiosas y rechazó toda limitación de su derecho de propiedad. Negó al Estado atribuciones para prohibir a aquéllas cualquier tipo de actividad económica y rechazó que se vieses afectados los negocios a nombre de personas interpuestas, alegando que podría ser utilizada por el Gobierno contra los seglares católicos.

Sus intervenciones fueron polémicas y no se atuvo a la defensa jurídica que la jerarquía había instado a mantener.

El canónigo toledano Ramón Molina Nieto, fue el sacerdote agrario que menos se comprometió, exceptuando a Lauro Fernández, en la estrategia defensiva/obstructiva de los partidos católicos. Intervino en la Cámara en dos ocasiones en defensa de las órdenes y congregaciones religiosas y suscribió 25 enmiendas. En su intervención durante el debate sobre la totalidad de la Constitución se mostró dispuesto a aceptar que fuesen sometidas a una ley de asociaciones en igualdad de condiciones que cualquier asociación civil; y durante el debate de la Ley de Confesiones manifestó su rotundo rechazo de las limitaciones a que se las sometía, porque equivalían, a su juicio, a una disolución encubierta.

El vasconavarro Antonio Pildain, en cambio, se implicó a fondo en la defensa de las órdenes y congregaciones religiosas. Intervino dos veces en la Cámara, asistió asiduamente a las sesiones, elaboró siete enmiendas y suscribió 23 de las presentadas por las minorías católicas. Por lo que respecta a sus intervenciones, la que tuvo lugar durante el debate del artículo 26 de la Constitución adoleció de un tono retador y agresivo al asegurar que los votantes de su minoría no tolerarían que se pudiesen cortapisas a las actividades de las órdenes y congregaciones y amenazar con la resistencia violenta de los católicos contra las leyes que considerasen injustas. La que tuvo lugar durante el debate de la Ley de Confesiones fue mucho más serena y moderada, limitándose a señalar el contraste entre la legislación restrictiva de la República española y la del resto de los países europeos, mucho más permisiva, en relación con las órdenes y congregaciones religiosas. De las siete enmiendas que presentó a la Ley de Confesiones, cinco condicionaban la entrada en vigor de la ley a la plena vigencia de diversos artículos constitucionales; una planteaba que se respetasen los derechos adquiridos; y otra que, junto al amparo a los exclaustrados, el artículo 32 expresase la protección del Estado a los religiosos que permaneciesen en las comunidades religiosas en lo que respecta a la igualdad ante la ley, libertad de cultos, no discriminación por motivos religiosos, libertad de asociación, libertad para elegir profesión y para ejercer la industria y el comercio.

De las manifestaciones y enmiendas suscritas y votadas por estos sacerdotes podemos extraer algunas conclusiones sobre cual era su postura ante las diversas cuestiones que se abordaban en la Ley de Confesiones en relación con las órdenes y congregaciones religiosas, que, por lo demás, no difería sustancialmente de la de sus respectivas minorías parlamentarias.

Rechazaban la inclusión de las congregaciones religiosas en la ley, basándose en que el artículo 26 de la Constitución no las nombraba; y que la existencia legal de órdenes y congregaciones dependiese de su inscripción en un registro, rechazando asimismo, por tanto, los requisitos que se estipulaban para dicha inscripción, tanto en lo referente a bienes como a personal. Por lo que respecta a los bienes, se opusieron a toda intervención, limitación o control de los bienes y rentas de las congregaciones por parte del Estado; e intentaron salvar los bienes que las comunidades habían puesto a nombre de ciudadanos españoles y extranjeros para sustraerlos a la fiscalización del Gobierno. Para ello apoyaron iniciativas tendentes a excluir de la ley los bienes inscritos a nombre de personas interpuestas; a suprimir las limitaciones de uso y enajenación de los que figuraban como propiedad de extranjeros; o a facilitar su transmisión a ciudadanos españoles.

En cuanto a la prohibición de actividades productivas defendieron la exclusión de la agricultura, por no haber sido mencionada en el artículo 26 de la Constitución, de las empresas a nombre de personas interpuestas y de las industrias típicas o de carácter científico y de los inventos. También apoyaron iniciativas para que se concediese plena libertad a las órdenes y congregaciones para la venta de los bienes y existencias adscritos a dichas actividades prohibidas, así como para asesorar a sus sucesores en los negocios; que el Estado las indemnizase por los perjuicios causados por el cese de dichas actividades o se comprometiese a adquirir dichos bienes en caso de que los compradores privados no ofrecieran un precio remuneratorio; que la tramitación de los pleitos y negocios pendientes a fecha de la promulgación de la ley se tramitasen según la legislación anterior; y que no se marcara un plazo fijo para el cese de tales actividades, sino que se dejase al arbitrio del Gobierno.

En lo referente al amparo jurídico y económico del Estado a los religiosos que se exclaustresen, trataron de eliminarlo de la ley o, en su defecto, de reducir sus efectos sobre la economía de las comunidades y sobre las vocaciones religiosas. Con este objetivo propusieron adiciones o modificaciones del texto que permitiesen sortear la ley, facilitar su incumplimiento o reducir la cuantía de los bienes que la congregación estaba obligada a devolver al religioso en caso de exclaustación.

Y, por lo que respecta a la prohibición de actividades políticas, abogaron por la supresión del artículo y, al no ser posible, intentaron que la sanción de disolución sólo fuese aplicable en casos de peligro para la seguridad del Estado y que se especificase que el término actividad política no incluía el ejercicio de los derechos políticos individuales. Gómez Rojí no suscribió ni votó ninguna enmienda a este artículo, y tampoco participó en la votación definitiva del texto,

seguramente porque no asistió a las sesiones durante su tramitación, ya que no parece lógico pensar que esta abstención pudiese significar aceptación de su contenido o discrepancia con las enmiendas presentadas por su minoría.

En cuanto a los sacerdotes de significación republicana, el independiente Jerónimo García Gallego puso de manifiesto su identificación con las tesis defendidas por las minorías católicas y colaboró en su estrategia defensiva/obstruccionista durante la tramitación de la Ley de Confesiones.

En sus intervenciones sobre la totalidad de la Constitución y la totalidad de los artículos religiosos se opuso a la disolución de las órdenes religiosas y la confiscación de sus bienes con argumentos esencialmente jurídicos y prácticos. Fue el primero que esgrimió en defensa de las órdenes y congregaciones religiosas los derechos individuales reconocidos por la Constitución: igualdad de los ciudadanos ante la ley, libertad de profesar cualquier religión, la no modificación de la personalidad civil ni política por motivos religiosos y la prohibición de la confiscación de bienes. Desde el punto de vista práctico, sostuvo que perjudicaría económica y culturalmente a la República, provocaría un aumento de la oposición al régimen y no se obtendría ningún beneficio de tal medida. Su propuesta era que se relegase la cuestión a la legislación común, como habían hecho la mayor parte de las constituciones europeas y americanas.

No presentó ninguna enmienda al artículo 26, pero apoyó con su voto los presentados por las minorías católicas, poniendo en evidencia su apuesta por que se eliminase de la Constitución cualquier referencia a las órdenes religiosas y su situación fuese fijada por medio de un concordato o, como mínimo, que se sometiesen a la legislación general sólo aquellas actividades que tuviesen repercusión en la sociedad civil, tal como propuso el sacerdote agrario Gómez Rojí. Al igual que los sacerdotes agrarios y el vasconavarro Pildain, votó en contra del artículo 26 y se retiró del Parlamento junto a las minorías católicas, aunque no firmó su manifiesto.

Durante el debate de la Ley de Confesiones no intervino en la Cámara, pero presentó una enmienda y suscribió 28 de las presentadas por las minorías católicas y por los republicanos de derechas, aunque puso de manifiesto que se hallaba más cerca de las primeras que de los segundos. Se manifestó en contra de todos los artículos del Título VI, siendo el único sacerdote que pidió expresamente que constase su voto en contra del artículo

23 -22 del texto definitivo-, en el que se definían las órdenes y congregaciones religiosas a efectos de la ley; votó a favor de la proposición incidental de los agrarios que tenía como objetivo paralizar la aplicación de la ley, contra la aplicación de la “guillotina” y contra el conjunto de la Ley de Confesiones. Suscribió y votó enmiendas con el propósito de sustraer a las congregaciones religiosas y los bienes o negocios a nombre de personas interpuestas a los efectos de la ley; y, por la misma vía, puso de manifiesto su oposición al sometimiento de órdenes y congregaciones a la ley común y a que para tener existencia legal debiesen inscribirse en un registro.

Por lo que respecta a los bienes, presentó una enmienda para que se les aplicase la expropiación con indemnización, salvo que se aprobase una ley en contrario, y votó a favor de que los bienes aportados por los religiosos no fuesen computados como bienes de la comunidad. En cuanto a la prohibición de las actividades económicas, suscribió enmiendas que planteaban la exclusión de la agricultura; la concesión de plena libertad a órdenes y congregaciones para vender los bienes adscritos a las actividades prohibidas; la indemnización del Estado a aquellas por los perjuicios causados por el cese de esas actividades y su obligación de adquirir los bienes vinculados a ellas en caso de que los compradores privados no ofreciesen un precio remuneratorio; y dejar en manos del Gobierno la determinación del plazo en el que las órdenes y congregaciones debían cesar en sus actividades económicas, en lugar de que quedase fijado en la ley.

En relación con la prohibición de actividades políticas a las órdenes y congregaciones, suscribió una enmienda para que el artículo donde constaba fuese suprimido y otra para que la sanción de disolución sólo pudiese aplicarse por motivos de seguridad del Estado. Por lo que respecta al amparo a los exclaustros, sólo suscribió y votó enmiendas relativas a la vertiente económica del amparo: someter la forma y cuantía de las devoluciones a lo dispuesto en la legislación vigente sobre bienes en usufructo o administración; descontar los gastos de alimentos, además de los bienes consumidos; sustituir la obligación de las comunidades de devolver los bienes por el derecho de aquellas a reclamar a los exclaustros las deudas u obligaciones que hubiesen contraído; y prohibir a los religiosos aportar a las comunidades bienes del patrimonio familiar.

Además de las ya indicadas, suscribió enmiendas con el objetivo de retrasar la entrada en vigor de la ley, condicionándola al pleno cumplimiento de diversos artículos constitucionales o a la derogación de la Ley de Defensa de la República; proponiendo que la ley pudiese ser recurrida al Tribunal de Garantías Constitucionales, la suspensión del decreto que

prohibía la enajenación de bienes eclesiásticos o el respeto de los derechos adquiridos antes de la promulgación de la ley.

El sacerdote radical Basilio Álvarez, a diferencia de los anteriores, procuró evitar manifestarse sobre esta peliaguda cuestión en la que los planteamientos de su minoría entraban en flagrante contradicción con la posición oficial de la Iglesia. Sólo en una ocasión, durante su intervención sobre la totalidad de los artículos religiosos de la Constitución, aludió brevemente a las órdenes religiosas para criticar que no tributasen al fisco y afirmar que no tenía intención de defenderlas porque algunas se habían desviado de su fin, que era el apostolado. Sin embargo, durante el debate del artículo 26 se manifestó en contra de que las órdenes religiosas fuesen sometidas a una ley especial y votó en contra del artículo. Pero se abstuvo de manifestarse a favor o en contra de que la situación de las órdenes religiosas en el nuevo régimen se excluyese de la Constitución para relegarlo a una negociación concordataria. En cambio, apoyó la enmienda de Gómez Rojí que proponía someter a la legislación general únicamente aquellas de sus actividades que tuviesen repercusión en la sociedad civil, lo que suponía desmarcarse de los planteamientos de su minoría en este tema. En cuanto a la tramitación del Título VI de la Ley de Confesiones, no intervino en la Cámara, no presentó ni suscribió enmiendas y se abstuvo en todas y cada una de las votaciones que se produjeron a lo largo del debate.

Por último, el sacerdote radical-socialista Luis López-Dóriga, se mantuvo totalmente al margen de la tramitación del artículo 26. Sólo la tramitación del Título VI de la Ley de Confesiones nos da algunas pistas de cual era su postura ante la cuestión de las órdenes y congregaciones religiosas. Es preciso aclarar que en el primer caso aún conservaba sus licencias ministeriales y no se había integrado en la minoría radical-socialista, conservando su condición de diputado independiente. Cuando se sometió a las Cortes la Ley de Confesiones su situación había cambiado radicalmente: en enero de 1933 había sido excomulgado y se había incorporado plenamente a la minoría radical-socialista. Pese a todo, no tomó la palabra en la Cámara, no presentó ni suscribió enmiendas y se abstuvo en muchas de las votaciones.

Fue el único sacerdote que se opuso a la proposición incidental de los agrarios que tenía como objetivo paralizar el debate, apoyó la de las minorías gubernamentales tendente a impedirlo, votó a favor de la aplicación de la “guillotina” y dio su aprobación al conjunto de la

Ley de Confesiones y Congregaciones. En cuanto a las disposiciones concretas del título, de su voto podemos deducir que aceptaba el sometimiento de órdenes y congregaciones a la ley común, la obligación de inscribirse en un registro para tener existencia legal, el control de sus rentas, bienes y efectivos por el Gobierno y la limitación del número de religiosos extranjeros. Sin embargo, no es posible establecer su conformidad con todos los requisitos exigidos para verificar la inscripción, ya que se abstuvo en la votación del artículo donde éstos se establecían. Por lo que respecta a los bienes, dio su aprobación al artículo donde se estipulaba su sometimiento a las leyes tributarias, la limitación de su derecho a poseer lo necesario para su subsistencia y fines, y la obligación de invertir en deuda pública aquellos por los que se obtenían rentas. En relación con la prohibición de actividades económicas, se opuso a que fuesen excluidos de ella la agricultura y los negocios a nombre de personas interpuestas, pero se abstuvo en la votación del artículo. Lo mismo hizo con el que contenía la prohibición de actividades políticas. En cambio votó a favor del artículo que establecía el amparo jurídico y económico a los exclaustros.

Así pues, nos encontramos con una homogénea actitud de oposición al conjunto de medidas establecidas en la Constitución y la Ley de Confesiones en relación con las órdenes y congregaciones religiosas por parte de seis de los ocho sacerdotes diputados: los cuatro agrarios, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego.

En el caso del radical Basilio Álvarez nos encontramos de nuevo con una actitud ambigua, probablemente para evitar conflictos con la jerarquía y/o con su partido. Su crítica teórica a las órdenes y congregaciones no fue acompañada de ninguna propuesta de reforma de su estatus tradicional y se abstuvo de manifestarse sobre las medidas propuestas para controlarlas o limitar sus actividades. Sólo podemos establecer con cierta fiabilidad que se oponía a que su existencia y actividades fuesen objeto de regulación por medio de una ley especial y sólo estaba dispuesto a admitir su sometimiento a la ley común en lo que respecta a aquellas actividades que afectaban a la sociedad civil, como las económicas. De ello podemos deducir que se opondría a todas las disposiciones que afectaban a su régimen interno y a la prohibición del ejercicio de actividades económicas, aunque no se manifestase abiertamente en ese sentido.

López-Dóriga fue el único que votó a favor de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas y se opuso abiertamente a la estrategia obstruccionista de las minorías católicas, lo

que significa que, si no compartía algunos de sus artículos, al menos en su conjunto la consideraba aceptable. Asimismo, es el sacerdote diputado que aparece como más cercano a las tesis defendidas por Torrubiano Ripoll, al apoyar medidas que otorgaban al Estado atribuciones para establecer las condiciones de su existencia legal, controlar y limitar sus recursos económicos y garantizar los derechos civiles de sus miembros.

4- El mundo católico ante la nueva situación legal de las órdenes y congregaciones religiosas

4.1 La posición de la jerarquía eclesiástica

Pese al descrédito sufrido por la estrategia posibilista tras la aprobación de los artículos religiosos de la Constitución, la pastoral colectiva¹⁸² de diciembre de 1931, redactada bajo la dirección del arzobispo de Tarragona, se mantuvo dentro de los límites del respeto a los poderes constituidos que había caracterizado los documentos anteriores, sin dejar por ello de protestar enérgicamente por los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia. En ella los prelados afirmaron que las disposiciones de la Constitución en materia religiosa no sólo no respondían *“al minimum de respeto a la libertad religiosa y de reconocimiento de los derechos esenciales de la Iglesia”*, sino que eran opuestas a esas *“mínimas exigencias”*. Esto, en el caso de las órdenes religiosas se traducía en el sometimiento *“a medidas de excepción y a ordenamientos restrictivos”*, que contrastaban con la libertad de funcionamiento que se concedía a las demás asociaciones: se restringía el derecho de los religiosos a elegir profesión, cuando al resto de los ciudadanos se le reconocía plenamente, sometiéndoles *“a una ley especial, variamente prohibitiva”*; y se limitaba el derecho de propiedad de las órdenes religiosas, manteniéndolas *“bajo continua amenaza de incautación”*, pese a que la Constitución reconocía y garantizaba el derecho de propiedad a todos los ciudadanos. Parecía, en suma, a juicio de los prelados, que en lo que se refiere a *“la Iglesia y a sus instituciones”*, los preceptos constitucionales de *“igualdad de los españoles ante la ley”* y de *“indiferencia de la confesión religiosa para la personalidad civil y política”* tenían como única finalidad *“hacer más patente que se les crea el privilegio constitucional de la excepción y del agravio”*. Recordaron

¹⁸² “Declaración colectiva del Episcopado”, 20/12/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 673-690.

que para los católicos las órdenes y congregaciones religiosas constituían la *“expresión social de su más elevada idealidad religiosa”* y que la Iglesia las consideraba *“inseparables de su vida evangélica y de su apostolado”*, lamentando las amenazas que se cernían sobre ellas. Aunque manifestaron su esperanza de que el Estado, teniendo en cuenta sus *“excelencias”* y los beneficios que habían reportado a la sociedad, no llegase a someterlas *“a una ley que pueda ser triste recuerdo de despóticas legislaciones creadoras del llamado delito de Congregación”*; proclamaron también *“su derecho imprescriptible a una reparación legislativa”*, en claro apoyo a la campaña revisionista que ya habían puesto en marcha las minorías católicas. Y, por último, entre las normas de actuación dadas a los fieles, hicieron mención expresa de la *“defensa de las Órdenes y Congregaciones Religiosas, en especial las más atacadas y perseguidas”*.

La aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas y la publicación de las normas para su aplicación dieron el golpe de gracia al ya debilitado sector posibilista del episcopado español. El diálogo con el Gobierno no había dado los frutos esperados y buena parte de los obispos se distanciaban ya ostensiblemente de la estrategia de conciliación liderada por el arzobispo de Tarragona y el nuncio Tedeschini. Algunos llegaron a proponer que se pidiese oficialmente al presidente de la República la devolución de la ley al Parlamento. Vidal i Barraquer se opuso porque pensaba que daría motivos para una represión por parte del Gobierno, pero sí le presionó para que no sancionase la ley en una carta privada¹⁸³.

La Santa Sede había puesto de manifiesto ya su apuesta por una respuesta más contundente del episcopado a la legislación secularizadora de la República y en pleno debate del Título VI, el 12 de abril de 1933, este giro se materializará en el nombramiento de Isidro Gomá como arzobispo de Toledo sin consultar previamente al Gobierno¹⁸⁴. La elevación a la sede primada de un obispo que se había caracterizado por la dureza de sus pastorales y se hallaba más cercano a los medios integristas que al posibilismo conciliador, fue vista con satisfacción y esperanza por los católicos que deseaban una mayor firmeza y contundencia de la Iglesia ante la política religiosa de la República; al tiempo que ponía de manifiesto, a juicio

¹⁸³ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 1/06/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 772-773; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 263.

¹⁸⁴ Sobre el cardenal Gomá véase DIONISIO VIVAS, M. A. *Isidro Gomá ante la Dictadura y la República*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2012.

de Álvarez Tardío, el aumento de la influencia de los integristas en Roma y que la santa Sede había dejado de confiar en la posibilidad de llegar a ningún acuerdo con el Gobierno¹⁸⁵.

La postura oficial de la Iglesia ante la Ley de Confesiones y Congregaciones quedó reflejada fundamentalmente en dos documentos: la pastoral colectiva del episcopado y la encíclica *Dilectissima Nobis*.

La primera en ver la luz fue la pastoral colectiva, publicada el sábado 3 de junio de 1933, día en que no había sesión parlamentaria, para evitar que el ministro de Justicia fuese preguntado por los periodistas sobre ella y diese “una respuesta precipitada” que agravase la tensa situación¹⁸⁶. De nuevo fue Vidal i Barraquer quien se ocupó, junto a sus colaboradores, de la elaboración del documento¹⁸⁷.

Afirmaban los prelados que la ley, en su conjunto, conculcaba “los derechos” de la Iglesia y coartaba su libertad, atribuyendo al Estado, de forma unilateral, una autoridad de la que carecía para inmiscuirse en su régimen interno. En el caso concreto de las órdenes y congregaciones religiosas, se las sometía “a un régimen de excepción” que las abocaría a la desaparición y representaba un desconocimiento de los derechos de la Iglesia en lo que respecta al ordenamiento de las instituciones dependientes de ella, por varias razones: las excesivas “condiciones y restricciones” impuestas a su existencia legal; el control y vigilancia “casi policiaca” a que se las sometía, como si constituyesen un peligro para la nación; los impedimentos que se ponían al pleno cumplimiento de sus fines; el “sistema fiscalizador” establecido, que equivalía a su administración por parte del Estado; y la privación o restricción de sus “medios de subsistencia y apostolado”. Por todo ello, los prelados protestaban y condenaban la ley, negándole “valor legal”; exhortaban a los católicos a movilizarse para conseguir la eliminación de aquellos preceptos que conculcaban o reducían la “libertad de

¹⁸⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 816-817; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 263.

¹⁸⁶ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 1/06/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 771.

¹⁸⁷ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 263-264; GRANADOS, A. *El cardenal Gomá. Primado de España*, pp. 55-56. Vidal i Barraquer se resistió a ceder a Gomá la dirección del episcopado. Entre ellos se entablará una lucha sorda por la primacía de la Iglesia española que durará hasta 1936, en que la Santa Sede confirmó claramente la primacía de la archidiócesis de Toledo y, en consecuencia, el papel de Gomá como director y portavoz del episcopado. Un análisis detallado del proceso en DIONISIO VIVAS, M. A. *Isidro Gomá...*, pp. 119-179.

acción” de la Iglesia; y recordaban a los legisladores la potestad de aquella para sancionar canónicamente a quienes atentaban contra su “*libertad y derechos sagrados*”¹⁸⁸.

Como puede apreciarse, el episcopado español había endurecido considerablemente su lenguaje, aunque aún se mantenía dentro de una actitud de respeto al poder civil. La izquierda política, sin embargo, percibió la declaración colectiva del episcopado, según Álvarez Tardío, como una “*declaración de guerra*”¹⁸⁹.

La encíclica *Dilectissima Nobis*¹⁹⁰, de Pío XI, fue publicada en la prensa un día después de que se diese a conocer la declaración colectiva del episcopado español, el 4 de junio. Según Álvarez Tardío, Vidal i Barraquer no era partidario de que el papa publicase en estos momentos un documento sobre la situación española, pero le fue imposible impedirlo¹⁹¹. Quizás sospechaba que las palabras del pontífice podrían ser interpretadas “*tendenciosamente*” por los medios “*de extrema derecha*”, como sucedió¹⁹²

Pío XI comenzaba afirmando que “*la noble Nación Española*” había sido “*madre fecunda de Santos, de Misioneros y de Fundadores de ínclitas Órdenes Religiosas, gloria y sostén de la Iglesia de Dios*”, en clara alusión a la disuelta Compañía de Jesús. Calificaba la ley de “*nefasta*”, y de “*inhumano*” el trato que recibían en ella las órdenes y congregaciones religiosas. Por un lado, arrojaba sobre ellas “*la injuriosa sospecha de que puedan ejercer una actividad política peligrosa para la seguridad del Estado*”, estimulando así “*las pasiones hostiles de la plebe*” y abriendo el camino a “*odiosas vejaciones*”; por otro, se las sometía “*a tantos y tales inventarios, registros e inspecciones, que revisten formas molestas y opresivas de fiscalización*”; y, por último, se les vedaba el ejercicio de las actividades con las que “*honestamente*” se sustentaban, al tiempo que se las sometía “*a las leyes tributarias, en la seguridad de que no podrán soportar el pago de los impuestos*”, como forma “*solapada de hacerles imposible la existencia*”. Al igual que habían hecho los preladados españoles, el pontífice reprobaba, condenaba y protestaba “*solemnemente*” contra la ley en su conjunto, “*declarando que ésta no podrá nunca ser invocada contra los derechos imprescriptibles de la*

¹⁸⁸ Reproducida en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1081-1099.

¹⁸⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 266.

¹⁹⁰ w.w.w.vatican.va/holy-father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330

¹⁹¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 264-265.

¹⁹² Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 23/06/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 867-868.

Iglesia”; e instaba a los católicos a valerse “*de todos los medios legítimos*” para lograr que “*disposiciones tan contrarias a los derechos de todo ciudadano y tan hostiles a la Iglesia*” fueran sustituidas por otras “*conciliables con la conciencia católica*”.

La encíclica, bien recibida por los medios católicos españoles, fue vista por el republicanismo de izquierdas como una “*intromisión impropia*” de la Santa Sede en la política española. Algunos diputados radical-socialistas propusieron a su partido que instase al Gobierno a protestar oficialmente ante la Nunciatura y uno de ellos, Gomáriz, llegó a plantear en la Comisión de Justicia del Congreso la ruptura de relaciones entre el Estado español y la Santa Sede¹⁹³.

No hemos encontrado ningún documento publicado a título individual por los preladados en el que se abordasen las disposiciones de la Ley de Confesiones que afectaban a las órdenes y congregaciones religiosas, salvo las relativas a la enseñanza que, como ya hemos dicho anteriormente, se tratará en capítulo aparte.

4.2 La autodefensa de las órdenes y congregaciones religiosas

Tras la aprobación del artículo 24, las órdenes y congregaciones religiosas se aprestaron a organizarse para hacer frente a lo que se les venía encima. Quizás, porque como había afirmado el provincial de los jesuitas, Enrique Carvajal, no se sentían suficientemente amparadas por los preladados españoles. Las dos principales organizaciones que se encargaron de la defensa de las órdenes y congregaciones religiosas fueron el Secretariado Nacional de los Institutos Religiosos de España y la Confederación Nacional de Amigos y Familiares de Religiosos.

El Secretariado Nacional de Institutos Religiosos había sido creado en 1931 por Juan Postius, quien se encargó de su dirección hasta 1934. Tras la aprobación del artículo 24, al igual que había hecho con los preladados, Vidal i Barraquer instó al Secretariado a abstenerse de

¹⁹³ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 7, 9, 14 y 15/06/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 277-279, 285-286, 291-292 y 297-298, respectivamente

enviar mensajes de protesta al Gobierno antes de que se hubiese aprobado la Constitución y a evitar así una actitud pública que pudiese agravar su situación, aconsejándoles prudencia, discreción y sentido práctico¹⁹⁴. En consecuencia, durante los últimos meses de 1931 se limitaron a animar a los diputados de las minorías católicas a continuar con la campaña revisionista, instándoles a incorporar a sus propagandas una serie de puntos, entre los que se incluía *“la exposición y defensa de los servicios del Clero y de las Órdenes Religiosas”*. También, posiblemente por iniciativa del dominico Gafo, que era uno de los firmantes del documento y miembro de la comisión permanente del Secretariado, en él se hacía una referencia a la responsabilidad que cabía a los católicos en la situación actual de la injusticia social, pidiendo a los diputados católicos que atendieran a las masas obreras y fomentasen la creación de *“asociaciones obreras de más ancha base y de mayor eficacia”*¹⁹⁵.

Una vez aprobada la Constitución, en enero de 1932, enviaron una larga carta al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, por encargo *“de los Superiores Mayores de los Institutos Religiosos”*, exponiéndole la opinión que les merecían a los religiosos la República y la Constitución¹⁹⁶. En el documento se afirmaba que había sido redactado en el mes de octubre, una vez constatado que la Constitución no recogía *“las modestas y legítimas pretensiones de la Iglesia de España”*. A partir de ese momento, no les quedaba más que confiar en *“la equidad de los Gobernantes en la aplicación de los preceptos constitucionales”*, convencidos de que así sería, ya que, aunque consideraban *“imprescriptibles sus derechos”*, obedecían y colaboraban con el *“poder constituido”*. Aunque creían que las órdenes y congregaciones religiosas tenían personalidad propia, cuando el Estado la había restringido habían *“protestado respetuosamente”*, pero no habían *“conspirado jamás contra las Instituciones Republicanas”*. Muy por el contrario, con sus actividades habían contribuido *“al engrandecimiento y bienestar moral y social de su patria”*, demostrando así su *“patriotismo”*, incluso después del advenimiento de la República. La persecución de que eran objeto, por tanto, no tenía otra causa que el *“desconocimiento casi absoluto”* de su *“origen, destino, estatutos”* y *“existencia real”*.

¹⁹⁴ Carta de Ballester a Tedeschini, 26/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 436-437.

¹⁹⁵ Carta de la Comisión Permanente del Secretariado Nacional de los Institutos Religiosos de España, 20/11/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 218-220.

¹⁹⁶ Carta del Secretariado Nacional de Institutos Religiosos a Azaña, 7/01/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 363-367; y también en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 436-437.

En cuanto a la Constitución, no encontraban en ella, por lo que a la Iglesia se refiere, *“normas de justicia”*, ni *“respeto absoluto a la conciencia individual y a la libertad de cultos”*, ni amparo *“de los derechos ciudadanos, ni mucho menos de los derechos individuales y corporativos de los Religiosos”*, ni respeto del *“derecho social de la Iglesia”*. Además, en ella se conculcaban *“las normas universales de derecho internacional sobre asociaciones religiosas”* y se excluía a los religiosos de derechos reconocidos al resto de los ciudadanos y asociaciones, como la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley o la libertad de asociación. Por lo que respecta al artículo 26, aceptaban de buen grado *“el registro especial del Ministerio de Justicia”*, el sometimiento a la legislación tributaria, y la *“rendición de cuentas”*; y habrían estado conformes con que se les sometiese a *“las leyes generales de la propiedad, industria y comercio y enseñanza”*. Pero consideraban injustas las otras bases, *“fundadas en el falso concepto del cuarto voto y de imaginarios peligros para la seguridad del Estado”*, no viendo garantizado en el artículo 26 su *“libertad de conciencia y religión”*. La Constitución, en suma, había *“defraudado nuestras ciertas aspiraciones y legítimos deseos”*, situándolos *“fuera de las leyes comunes”* y conculcando sus *“derechos”*. Sólo *“una equitativa aplicación”* de los preceptos constitucionales podría *“hacer menos sensible la desilusión”*.

Concluían la carta reiterando su confianza en que el Gobierno escuchase el *“clamor”* de quienes pedían *“una reparación legislativa”* y apelando *“a la comprensión del Gobierno y a la equidad”* de cara a la futura ley especial.

Como puede apreciarse, se trata de un documento suave y conciliador, en la línea de Vidal i Barraquer, que junto a la protesta por las disposiciones constitucionales que afectaban a la Iglesia en general, y a las órdenes religiosa, en particular, pone en evidencia un claro acatamiento a los poderes constituidos.

Tras la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones, el Secretariado Nacional de los Institutos Religiosos envió una exposición al presidente de la República, Alcalá-Zamora, pidiéndole la devolución de la ley al Parlamento¹⁹⁷. En ella manifestaban que desde el momento de la instauración del nuevo régimen se habían mostrado respetuosos con *“los Poderes constituidos”*, manteniéndose al margen de la política pese a *“las violentas agresiones”* que habían sufrido. Sin embargo, se había aprobado una la ley que constituía *“el mayor atropello que se puede cometer contra la Iglesia católica y los Institutos religiosos”*. En

¹⁹⁷ Documento adjunto a la carta de Tedeschini a Pacelli, 24/05/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...* pp. 257-259.

ella se infringían *“los principios y normas del derecho divino y eclesiástico”* y el Concordato, así como los derechos reconocidos por el Derecho internacional y la propia Constitución de la República.

No reclamaban los *“privilegios”* de que hasta entonces habían disfrutado como premio a su labor *“evangelizadora y misionera”*, a su contribución a la *“cultura teológica, literaria y jurídica”* de la nación y al fomento de la *“recia espiritualidad cristiana en la sociedad española”*. Pero tampoco debían *“vivir en leyes de excepción, que serían y son de verdadera persecución religiosa”*, equivalente a la del Imperio Romano, con cuyos mártires se identificaban. Una ley que había dividido a la nación y que era fruto de *“la ofuscación”* de los diputados de las minorías gubernamentales y de algunas organizaciones sindicales *“obsesionadas por determinadas soluciones simplistas y equivocadas sobre los problemas económicos y sobre la organización del trabajo y del capital”*.

Puesto que no podían recurrir al Tribunal de Garantías Constitucionales y tampoco debían guardar silencio, habían decidido ejercer el derecho que como ciudadanos españoles les concedía la Constitución para pedir al presidente de la República que sometiese de nuevo la Ley de Confesiones a las Cortes.

El otro organismo creado para la defensa de las órdenes y congregaciones religiosas, la Confederación Nacional de Amigos y Familiares de los Religiosos, se constituyó en diciembre de 1931. Su objetivo era contrarrestar la propaganda que se venía haciendo contra las órdenes religiosas en la prensa, por medio de publicaciones, conferencias y mítines, así como colaborar en la campaña revisionista¹⁹⁸. Sin embargo, tras un año de funcionamiento, *“los resultados prácticos”* de su actuación habían sido, a juicio del nuncio Tedeschini¹⁹⁹, mucho más pobres de lo esperado, limitándose a la edición de un periódico y de *“otras pocas publicaciones”*, y a la presentación al Gobierno de algunos memoriales y protestas que no habían tenido *“ninguna eficacia”*.

¹⁹⁸ Carta de López Peyró a Postius, 22/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 729-731.

¹⁹⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 11/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 850.

También se produjeron, según Batllori y Arbeloa²⁰⁰, protestas individuales o privadas por parte de algunos religiosos que fueron difundidas por determinados medios católicos, las cuales, además de desorientar a los fieles, pusieron en evidencia el repunte del integrista a que dio lugar el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones.

4.3 La respuesta del clero y los católicos seculares

Dentro del mundo católico, al igual que en el episcopado, la aprobación de la Constitución, primero, y de la Ley de Confesiones, después, debilitó a los sectores más moderados y fortaleció a los partidarios de la confrontación. La movilización católica en pro de una revisión de la legislación religiosa, que había surgido de las propias bases y que los sectores más moderados controlaban a duras penas, recibió un gran impulso durante el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones y, una vez aprobada ésta, alcanzó cotas nunca vistas. Los líderes agrarios advirtieron que, demostrada la imposibilidad de cualquier solución de compromiso, pondrían en marcha una campaña en pro de su derogación de la ley y pidieron al presidente de la República que devolviese la ley al Parlamento, instando a los católicos a hacer lo mismo. La campaña revisionista aumentó en dureza, pero, según Álvarez Tardío, en su mayor parte se mantuvo dentro de la legalidad²⁰¹.

La prensa católica, por su parte, denunció las limitaciones que se imponían a las órdenes y congregaciones religiosas desde el mismo momento en que se aprobó el artículo 26 de la Constitución y apoyó la campaña revisionista, contribuyendo a su difusión. También en ella se pusieron en evidencia las divisiones entre integristas/traditionalistas y posibilistas; diferencias que no estribaban tanto en la valoración del texto constitucional, como en el talante ante los nuevos retos que la Iglesia se vería obligada a afrontar.

²⁰⁰ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 814

²⁰¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 253-254 y 262-266; CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, p. 432.

En el otoño de 1931, desde las páginas del diario tradicionalista burgalés *El Castellano*²⁰², el canónigo Pedro Riaño arremetió contra las disposiciones constitucionales que afectaban a las órdenes y congregaciones religiosas, incluidas aquellas que el Secretariado Nacional de Institutos Religiosos había admitido sin ningún problema, como la inscripción en un registro o la rendición de cuentas. Inaudito le parecía a Riaño que la Constitución recogiese la posibilidad de disolver una orden religiosa por causas de peligrosidad para el Estado, cuando los religiosos nunca habían creado ningún conflicto, sino que, muy por el contrario, trabajaban a favor de los más necesitados o desde sus celdas servían de “pararrayos” con sus oraciones a “las iras divinas”; y, en cambio, no se tomaba en ella ninguna medida contra “el comunismo disolvente” ni “contra los que quieren dividir a nuestra patria”. En cuanto a las limitaciones que se imponían a su derecho de propiedad, sólo perjudicaría a los más desfavorecidos, puesto que era a ellos a quienes los religiosos entregaban todo lo que tenían. Al condenar a las órdenes religiosas a “la esclavitud”, se perjudicaba sobre todo al pueblo, porque “el sacrificio no nace ni ha nacido nunca en las alturas del Estado”. Y llegaba a pronosticar que el pueblo, si no rectificaba el sentido de su voto en las próximas elecciones, moriría de hambre.

*El Carbayón*²⁰³, dirigido por el canónigo Arboleya, aunque no ahorró críticas a las disposiciones constitucionales sobre las órdenes y congregaciones religiosas, mantuvo una actitud más serena y moderada. Al igual que los demás medios católicos se convirtió en apoyo y portavoz de la campaña revisionista, pero insistió en que la reforma constitucional debía hacerse “dentro de la República y por vías legales”. Protestó por la prohibición gubernamental de la campaña revisionista con la excusa de que era antirrepublicana y denunció el boicot y la violencia que contra ella desencadenaban las formaciones de izquierdas, afirmando que no eran los monárquicos ni los católicos quienes “atentan con más brío contra la República”, sino los propios republicanos, porque con su actitud estaban poniendo en peligro la consolidación del régimen. Pero tampoco dudó en denunciar a quienes pretendían “apoyar en motivos religiosos” su hostilidad hacia la República, porque, desde el punto de vista católico, no se podía confundir “la oposición a las leyes injustas con la oposición a la actual nueva forma de gobierno”. Recomendó, pues, a los católicos que evitasen aparecer “como enemigos de la República” y que respetasen la legalidad, recordándoles que “bajo Repúblicas bien democráticas han vivido y viven tranquilamente” los católicos. Pero, ante todo, no había que olvidar lo más importante: que la causa principal de la derrota de los católicos en el

²⁰²*El Castellano*, Burgos, 24/10/1931.

²⁰³*El Carbayón*, Oviedo, 16, 22 y 25/10/1931, 14/11/1931, 2 y 13/12/1931, y 9/01/1932.

Parlamento era el alejamiento, cuando no hostilidad, del pueblo hacia la Iglesia. Por tanto, junto a la campaña revisionista, propugnaba la necesidad de salir “*a la conquista*” del pueblo.

La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas concitó el rechazo incluso de aquellos sectores del catolicismo que apoyaban y colaboraban con el régimen republicano. La misma oposición que habían puesto de manifiesto en el Parlamento los diputados de la derecha republicana o Carrasco Formiguera, la encontramos en otro católico republicano José María Semprún Gurrea²⁰⁴. En las páginas de la revista *Cruz y Raya*²⁰⁵, Semprún realizó un análisis pormenorizado y sumamente crítico de las disposiciones de la Ley de Confesiones que afectaban a las órdenes y congregaciones religiosas desde un punto de vista exclusivamente jurídico.

En su opinión, aunque en su artículo primero se afirmaba que la ley se dictaba en cumplimiento de los artículos 26 y 27 de la Constitución, no podía hacerlo tomándolos como preceptos aislados e independientes, sino subordinados y sujetos “*a todos los demás donde se afirman los principios básicos de la Constitución*”: libertad, igualdad y tolerancia. Sin embargo, se desentendía de todos ellos e incluso conculcaba algunos, de forma que “*la interpretación y la aplicación*” de tales artículos en la ley estaba “*entre las más desdichadas que pudieran pensarse*”. Pero, aunque se hubiese atendido estrictamente a lo dispuesto en los mencionados artículos constitucionales, sería antijurídica, porque los artículos a los que daba cumplimiento también lo eran; ya que representaban “*una afrenta a los principios esenciales en todo régimen jurídico, a los principios de la justicia y de la libertad, precisamente aquellos para cuya vigencia se instauraba el nuevo régimen*”. Se trataba, en suma, a juicio de Semprún, de una “*ley agria y agresiva*” que haría imposible una relación “*pacífica*” con aquellas entidades a las que agraviaba y agredía; una “*ley acordeón*” que en el mejor de los casos podría llegar a ser “*esfuerzo de tolerancia*” y en el peor “*instrumento no de persecución, sino de aniquilamiento*”, en virtud de las facultades que otorgaba al Estado en relación con la Iglesia.

²⁰⁴ José María Semprún Gurrea (1893-1966) era catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid y escritor. Fue uno de los fundadores de la revista *Cruz y Raya*, órgano del catolicismo progresista. Durante el periodo republicano ocupó diversos cargos políticos y diplomáticos. Durante la guerra civil fue embajador de la República en La Haya y, al finalizar aquella, fue ministro en varios de los gobiernos republicanos del exilio. RUBIO CABEZA, M. *Diccionario de la Guerra Civil española*, T. 2, Planeta, Barcelona, 1987, p. 718.

²⁰⁵ SEMPRÚN GURREA, J. M. “La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas”, en *Cruz y Raya*3, 15/06/1933, pp. 117-134.

En el caso concreto de las órdenes y congregaciones religiosas, el artículo 23, donde se les prohibía el ejercicio de actividades políticas, tenía, a juicio de Semprun, *“el carácter de un vejamen, pero produce el resultado de una deferencia”*. Lo que los legisladores pretendían era evitar *“el riesgo, más o menos imaginario, de que esa política no le sea agradable”*, pero lo que se conseguirían era que las órdenes y congregaciones se mantuviesen *“libres de influencias impuras”* y se dedicasen únicamente al cumplimiento de sus fines. Sin embargo, por muy conveniente que fuese esa prohibición de actividades políticas, no podía establecerse en una ley que se decía daba cumplimiento a los artículos 26 y 27, puesto que en ellos nada se decía de esta cuestión.

El artículo 29, donde se les prohibía el ejercicio del comercio, la industria y las explotaciones agrícolas, por su parte, sobrepasaba lo dispuesto en la base cuarta del artículo 26 de la Constitución, donde sólo se hablaba de las dos primeras actividades; y también el artículo 27, en el que se afirmaba que los religiosos, excepto la prohibición de ser elegidos presidente del Gobierno o de la República -artículos 27 y 70-, no tenían *“limitación alguna respecto a las facultades de que goza todo ciudadano”*, y una de ellas era la de elegir profesión.

Pero, a diferencia de las minorías católicas y de la jerarquía, e incluso de algunos miembros de la derecha republicana, había puntos que consideraba perfectamente aceptables, como los requisitos exigidos para tener existencia legal -artículos 24, 25 y 26-, la limitación de su capacidad de poseer bienes -artículos 27 y 28- y el amparo del Estado a los religiosos que voluntariamente decidiesen exclaustarse. Y consideraba que la nueva situación en que quedaba la Iglesia en España debía incitar a los católicos a hacer un examen de conciencia, ya que ahora estaban pidiendo *“con razón, como derecho, un estado de decorosa libertad que antes algunos execraban como pecado”*; y pensaba que la opresión y la hostilidad en que ahora vivía la Iglesia podría tener un efecto positivo: actuar de revulsivo para llevar a cabo *“una depuración, hacía tanto tiempo necesaria”*, estimulando las *“íntimas potencias”* de los católicos, *“demasiado desparramadas y dispersas, durante tanto tiempo, en cosas secundarias y apariencias engañosas”*.

El Castellano, *El Carbayón* y *Cruz y Raya*, el canónigo Riaño, Maximiliano Arboleya y el jurista José María Semprún, ponen de relieve la existencia de tres posiciones diferentes frente a la política del primer bienio en relación con las órdenes y congregaciones religiosas, que se corresponderían, a mi modo de ver, con las del catolicismo integrista, accidentalista y liberal-republicano, respectivamente. En los dos primeros casos existe un común rechazo a las

disposiciones limitativas y de control de las actividades de las órdenes y congregaciones religiosas en su conjunto, pero un talante diferente en la forma de expresarlo y de valorar sus causas y consecuencias. En cambio Semprún, al valorar esas mismas disposiciones desde una óptica liberal, no impugna la totalidad de las disposiciones adoptadas en relación con los religiosos, sino sólo aquellas que a su entender conculcaban los principios básicos del liberalismo o resultaban innecesariamente agresivas. Por otro lado, tanto Arboleya como Semprún hicieron un esfuerzo de autocrítica, señalando la responsabilidad del catolicismo español en la nueva situación a que se enfrentaba la Iglesia; autocrítica que está ausente en el canónigo Riaño.

Mención aparte merece el canonista Jaime Torrubiano Ripoll, aunque carecemos de datos sobre la opinión que le merecían las disposiciones de la Ley de Confesiones y Congregaciones relativas a las órdenes y congregaciones religiosas, ya que su análisis del Título VI se cortó tras el primero de sus artículos, el 26, debido a la implicación del canonista en la campaña electoral de noviembre de 1933. Al igual que habían defendido agrarios y vasconavarros en el Parlamento, Torrubiano consideraba que *“jurídicamente hablando”* órdenes y congregaciones eran entidades diferentes. Por tanto, que en el artículo 26 de la Constitución se hablase sólo de órdenes religiosas y en la Ley de Confesiones se incluyese también a las congregaciones representaba, a su juicio, un fallo que derivaba de la tradicional *“ignorancia eclesiástica de nuestros revolucionarios”*. Los legisladores habían aminorado un tanto las consecuencias de ese error al señalar en el artículo primero de la ley que ésta se dictaba *“en ejecución de los artículos 26 y 27 de la Constitución”*, dando así a entender que los términos orden y congregación no se utilizaban *“en sentido estricto, sino en sentido de familia religiosa”*. Pero, de todos modos, ese fallo podría dar pie a *“pleitos engorrosos, si las Comunidades religiosas encuentran hábiles abogados”*²⁰⁶.

Sin embargo, ley recogía todos los puntos de reforma en los que Torrubiano había insistido en sus campañas en pro de un control estatal de las órdenes y congregaciones religiosas: limitación de su derecho a poseer bienes a los necesarios para sus fines espirituales e intervención estatal del resto; rendición de cuentas; sancionar la inscripción de bienes a nombre de personas interpuestas; obligación de que todos los superiores y miembros de las curias fuesen de nacionalidad española y limitación del número de religiosos extranjeros;

²⁰⁶ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Los grandes aciertos...*, p. 31.

evitar la competencia ilícita de sus actividades industriales; y conceder derechos ciudadanos a los religiosos. Pero había un punto, fundamental para Torrubiano, que los gobernantes del primer bienio no se atrevieron a abordar: la reforma del sistema de gobierno de órdenes y congregaciones en clave democrática.

Fue, además, el único católico liberal que se atrevió a criticar públicamente la pastoral colectiva que publicó el episcopado con motivo de la Ley de Confesiones desde las páginas del diario madrileño *La Libertad*²⁰⁷. No negaba el canonista a los prelados su derecho y su *“deber”* de protestar contra *“los ataques reales”* a los derechos de la Iglesia o *“a la conciencia de los católicos”*, ni a *“condenar y rechazar todas las injerencias indebidas”* en el terreno de *“la potestad espiritual”*, ni a *“denunciar doctrinas perniciosas y prácticas inmorales”*. También les reconocía el derecho a *“castigar canónicamente a los delincuentes contra la ley eclesiástica”*, aunque no a realizar una solemne *“declaración de excomunión mayor”* contra todos los que habían intervenido en la tramitación y aprobación de la ley, porque se trataba de una sanción *“reservada al Papa”*. Pero con todo ello, a juicio del canonista, sólo habían cumplido con una parte de su deber y eso le entristecía a él y a todos *“los católicos cultos y de buena fe”*. Echaba en falta en el documento un reconocimiento de la responsabilidad de la Iglesia española en el actual estado de cosas y haber manifestado *“arrepentimiento”* y *“enmienda”*, porque, al fin y al cabo, la *“España descristianizada y materializada”* era *“obra”* de los *“pecados”* de la *“Iglesia oficial española”*. Había contado con la cobertura de la legislación, con *“la influencia social”* y con *“la coactividad del Poder público”*; en sus colegios se había educado casi toda la juventud y por sus instituciones de beneficencia habían pasado casi todos los necesitados. La Iglesia española tenía, pues, a juicio de Torrubiano, lo que se merecía. Por ello, lo que él hubiese deseado y esperaba era que los prelados, en lugar de lanzar anatemas y condenas, hubiesen predicado *“una cruzada de penitencia ante el manifiesto castigo de Dios”* y que realizaran *“una renovación total de hombres y procedimientos, para que la República no viera con recelo lo que de los viejos hombres y de las viejas normas procede”*.

²⁰⁷ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Los grandes aciertos...*, pp. 10-12. Este libro contiene una recopilación de parte de los artículos publicados por Torrubiano en dicho diario.

4.4 Las normas para hacer frente a la aplicación de la ley: la resistencia pasiva

La Santa Sede comunicó al episcopado español en junio de 1933, por mediación del nuncio Tedeschini, que el principio en que debía basarse la actitud de las órdenes y congregaciones religiosas ante las “*exigencias inadmisibles en materias graves*” de la ley era de “*resistencia pasiva*”. Dentro de tales exigencias inaceptables se incluían: “*las peticiones de relaciones, balances, denuncias de propiedad, especiales instrucciones internas y segretas [sic], etc.*”. Pero se exceptuaban de la resistencia pasiva las disposiciones sobre materias en las que la Iglesia se había mostrado tolerante en otros países, como “*las Constituciones que sean impresas y otros documentos o noticias de dominio público*”. Por lo que se refería a la violación de la clausura, disponía la Santa Sede que, aunque los representantes del Gobierno contasen con “*una autorización explícita*” de las autoridades eclesiásticas, debía formularse “*una firme protesta*” y señalar las sanciones que se contemplaban para ello en el Derecho canónico. Por último, se recomendaba al nuncio que reuniese a varios religiosos “*competentes*” para diseñar las normas en que se concretaría la resistencia pasiva a la ley²⁰⁸.

La junta del Secretariado de Institutos Religiosos, compuesto por diez miembros del clero regular fue quien se encargó, durante la segunda mitad del mes de junio de 1933, de elaborar las normas concretas en que se materializaría la resistencia pasiva a la Ley de Congregaciones. Sus actas y acuerdos fueron sometidos posteriormente a la Conferencia de Metropolitanos, que ratificó lo referente al reconocimiento legal de las comunidades religiosas, pero no las normas que habían redactado en relación con el tesoro artístico, el cual debería regirse por lo dispuesto para el conjunto de la Iglesia²⁰⁹. Vidal i Barraquer se lamentó ante la Secretaría de Estado de que los religiosos de la junta utilizasen en ocasiones un lenguaje más propio de “*asociaciones de marcado carácter político y revolucionario*” que de miembros de “*Instituciones religiosas*”; y de su imprudencia al poner por escrito y difundir numerosas copias de unas actas en las que constaban algunos acuerdos que, en caso de llegar a ser conocidos por el Gobierno, podrían dar lugar a “*graves conflictos*”. En consecuencia, los metropolitanos mandaron destruir todas las copias de los acuerdos y decidieron que fuese el obispo respectivo quien diese instrucciones verbales a los superiores de su diócesis.

²⁰⁸ “Instrucciones de la Santa Sede al Rvdm. Episcopado español”, junio 1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, p. 310.

²⁰⁹ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, p. 304.

Posteriormente, las normas aprobadas por los metropolitanos fueron sometidas a la ratificación de la Santa Sede²¹⁰.

Por lo que se refiere a los requisitos que la ley exigía para la inscripción, se decidió cumplir aquellos que no estuviesen en oposición con el Derecho canónico, ya que la inscripción en el registro resultaba *"indispensable"* para poder llevar a cabo *"la resistencia legal"*. Dentro de estos requisitos que podían ser cumplidos estaba la presentación de los estatutos de la orden o congregación, recomendando que fuesen breves y que en ellos se incluyese, además de lo que exigía la Ley de Confesiones, que era únicamente la forma de gobierno, lo que se requería en la Ley de Asociaciones de 1887: *"título, domicilio, fines, constitución, gobierno, capacidad jurídica, recursos económicos, representación legal, disolución y reglamento interno"*. Se instó a inscribir las comunidades, en lugar de las provincias, órdenes o congregaciones, para que en caso de suspensión o disolución sólo se viesen afectadas aquellas y porque de ese modo sólo habría obligación de presentar la contabilidad a nivel local; a no omitir en los estatutos la referencia *"a la capacidad legal"* de la comunidad, puesto que sería preciso *"acreditarla en los contratos"*; ni su *"facultad de darse un Reglamento de régimen interior"*, en virtud del cual serían respetados los cánones relativos *"al gobierno de las personas y la administración de las cosas sin trascendencia jurídica ni política"*. Asimismo, se aconsejó que se expresasen con toda amplitud los fines privativos para que *"la base económica legal"* de cada comunidad fuese lo más amplia posible. Por último, se señalaba la conveniencia de hacer constar en la solicitud de inscripción que se hacía *"para gozar de efectos civiles y políticos"*, dando así a entender que no se reconocía ningún valor a la ley *"en el terreno canónico de su constitución, gobierno y administración interior"*²¹¹.

Por lo que respecta a los requisitos exigidos para la inscripción que entraban en colisión con el Derecho canónico, como eran las *"certificaciones y relaciones"* de bienes y valores, los acuerdos de la junta de religiosos fueron asumidos también en su mayor parte por los metropolitanos. En el caso de los bienes inmuebles propiedad de la comunidad: si estaban inscritos en el registro de la propiedad se presentaría el certificado de inscripción, y si figuraban a nombre del superior un certificado acreditando que la propietaria era la

²¹⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 3/07/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]*..., pp. 328-330; Cartas de Vidal i Barraquer a Pacelli, 6 y 16/07/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 899-901 y 918, respectivamente.

²¹¹ Acta de la Junta de Religiosos, 20/06/1933, y "Normas relativas a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas", julio 1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 882-883 y 920-921, respectivamente.

comunidad; si no estaban inscritos en el registro, declarar que por ese motivo no se presentaba el certificado. Cuando se tratase de inmuebles que no eran propiedad de la comunidad, declarar que habían sido *“alquilados o cedidos gratuitamente”*. Y en el caso de inmuebles a nombre de *“personas y sociedades extranjeras”*, comunicar a los propietarios el peligro que corrían. En este último caso la junta de religiosos había acordado instar a los *“Ministros de Negocios Extranjeros”* a reclamar diplomáticamente las propiedades, pero los metropolitanos dispusieron que antes de hacerlo se consultase de forma reservada a los prelados. Por lo que respecta al inventario de bienes muebles y valores, se acordó incluir únicamente los *“valores mobiliarios”* propiedad de la comunidad que, por constar en *“Catálogos y Colecciones conocidas”*, podían ser reclamados fácilmente *“para la catalogación del Tesoro Artístico Nacional”*; y en caso de objetos en depósito, declarar *“la persona, Banco o Entidad”* donde se hallasen consignados. En el caso de los bienes *“propiedad privada de los religiosos y los bienhechores”*, se aconsejó excluirlos del inventario, aconsejando la devolución a sus propietarios cuando existiese riesgo de incautación por no admitirse *“la declaración de la verdad del depósito”*. Por lo que respecta a los bienes de los religiosos no inscritos en el registro, se acordó también tener preparadas acreditaciones que justificasen *“la propiedad de la Comunidad, o de la persona o familia del religioso”* para inscribirlos a su nombre en caso de considerarse oportuno.

Se acordó, asimismo, que se constituyesen legalmente *“sociedades comunes civiles y mercantiles”*; y se instó a las *“comunidades religiosas sin votos y comunidades de extranjeros”*, a crear *“sociedades para fines religiosos, culturales, benéficos y otros”*. En relación con la clausura se limitaron a suscribir las normas dadas por la Santa Sede²¹².

Finalmente, la junta de religiosos propuso, y la Conferencia de Metropolitanos ratificó, las líneas generales de la resistencia pasiva a la Ley de Confesiones: no realizar *“ninguna inscripción ni gestión oficial”* hasta tener conocimiento de las instrucciones de los prelados; tener preparada toda la documentación requerida por la ley *“para cumplir las formalidades legales en el momento oportuno”*; fomentar, de forma discreta, la creación de una opinión pública contraria a los artículos constitucionales y leyes contrarias a los derechos de la Iglesia, por medio de la divulgación y comentarios de la encíclica del papa y las instrucciones pastorales donde se demostrase su *“injusticia”*; y, por último, evitar que *“las protestas*

²¹² Actas de la Junta de Religiosos, 20 y 21/06/1933, y *“Normas relativas a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”*, julio 1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 882-883, 884 y 921-923, respectivamente.

pacíficas” fuesen acompañadas de *“tumultos o manifestaciones populares”* que obstaculizasen a los agentes de la autoridad el cumplimiento de *“providencias o sentencias”*, para que la resistencia pasiva no pudiese ser interpretada *“como delito de sedición o desobediencia grave”*²¹³.

El Secretariado de Institutos Religiosos, que había sido creado principalmente para facilitar gratuitamente a las comunidades religiosas los trámites necesarios para su inscripción en el registro del Ministerio de Justicia, elaboró formularios y modelos de estatutos, que los metropolitanos aconsejaron utilizar; así como modelos de secularización legal y declaraciones de que la comunidad no debía restituir nada al religioso secularizado por los bienes aportados a su ingreso²¹⁴.

El decreto para la aplicación de la Ley de Confesiones del 27 de julio obligó a modificar algunas de las normas elaboradas por la junta de religiosos. Así, por ejemplo, se instó a las comunidades a incluir en los estatutos que debían presentar para la inscripción, además de los puntos ya mencionados, *“la disposición de sus bienes en caso de disolución”*; en el caso de los inmuebles ocupados por las comunidades: si eran de su propiedad, pero no estaban inscritos en el registro, debía adjuntarse a la solicitud de inscripción el título de propiedad, y si no lo eran indicar *“el nombre del propietario o del administrador”*; en el caso de los inmuebles que figuraban como propiedad de extranjeros, además de avisar a los propietarios del *“peligro de desahucio”*, se instaba a las comunidades a pedir una *“prórroga del inquilinato”*, alegando la carencia *“de edificios adecuados y la subsistencia de las obligaciones contractuales”*. En general, para defender sus propiedades, se exhortaba a las comunidades a tener siempre *“a mano las certificaciones de las fincas inscritas”* y *“los títulos de propiedad o posesión de las no inscritas”*; a no mezclar *“los bienes de la Comunidad con los patrimoniales”* de los religiosos; a formar *“sociedades civiles o mercantiles españolas”* para defender sus bienes; y, en el caso de las órdenes extranjeras, que no podían inscribirse en el registro, o las comunidades españolas

²¹³ Acta de la Junta de Religiosos, 20/06/1933, y *“Normas relativas a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”*, julio 1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 884 y 922, respectivamente.

²¹⁴ Actas de la Junta de Religiosos, 22 y 25/06/1933, y *“Normas relativas a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”*, julio 1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 886, 887 y 927, respectivamente.

que optasen por no hacerlo, “*constituirse como sociedades religiosas o culturales*”, o de otro tipo, para poder acogerse a la Ley de Asociaciones²¹⁵.

Estas normas, sin embargo no llegaron a conocimiento de todas las comunidades o no quisieron aplicarlas. A menos de un mes de la finalización del plazo para la inscripción el Secretariado de los Institutos Religiosos escribió a Vidal i Barraquer para alertarle del “*grave riesgo*” de que muchas comunidades quedasen “*sin existencia legal*” por no inscribirse en el registro del Ministerio de Justicia y pedirle que los prelados hiciesen valer su autoridad, presionando a las comunidades desinformadas o remisas a acatar la ley²¹⁶. Por otro lado, el Ministerio de Justicia consideró insuficientes las informaciones de orden económico aportadas por las comunidades en los expedientes de inscripción y optó por pedir nuevos datos por mediación de los alcaldes de los municipios donde estaban ubicadas²¹⁷.

A principios del mes octubre casi todas las comunidades se habían inscrito, pero muchas de ellas con expedientes incompletos, por lo que existía grave riesgo de que fuesen disueltas. Los principales problemas parecían radicar en la carencia de documentos que avalasen la propiedad de los inmuebles que ocupaban y en que no habían aportado los balances e inventarios exigidos para la inscripción. En el caso de los bienes inmuebles, el Secretariado de Religiosos propuso a los metropolitanos que cuando se careciese de certificaciones de propiedad se sustituyesen por “*declaraciones juradas*” extendidas por las curias diocesanas o quienes figurasen como propietarios de los edificios. Por lo que respecta a los balances e inventarios el Secretariado pidió a los prelados que recomendasen a las comunidades presentarlos, ofreciéndose a proporcionar “*libros y formularios*” a las comunidades que los solicitasen, así como “*instrucciones generales sobre los problemas planteados por la contabilidad oficial*”²¹⁸.

En el caso de las propiedades que las comunidades religiosas habían inscrito a nombre de sociedades o religiosos extranjeros para sustraerlas a una posible incautación, ni los

²¹⁵ “Normas observadas sobre la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, documento adjunto a la carta de Tedeschini a Pacelli, 12/08/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]*..., pp. 377-378.

²¹⁶ Carta de Joan Postius y José M. Lasaga a Vidal i Barraquer, 28/08/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 968-969.

²¹⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 886, nota 32.

²¹⁸ “Súplica del Secretariado de Religiosos a la Conferencia [de Metropolitanos], anexo a la carta de Postius a Vidal i Barraquer, 6/10/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1021-1022.

metropolitanos ni la junta de religiosos encontraron una fórmula para evitar su pérdida. Por este motivo, el nuncio, siguiendo la recomendación que había hecho la junta en sus primeras normas, pidió a la Secretaría de Estado del Vaticano que realizase gestiones con los gobiernos extranjeros, a nombre de cuyos ciudadanos o sociedades figuraban dichas propiedades, para que protestasen por las limitaciones que la ley les imponía, a fin de conseguir que la disposición no fuese aplicada o, al menos, una prórroga para su entrada en vigor. Sin embargo, no fue necesario realizar ninguna gestión porque no se tomó ninguna medida sobre dichas propiedades antes de las elecciones del otoño de 1933²¹⁹.

La llegada del centro-derecha al poder tras el triunfo en las elecciones generales de noviembre de 1933 marcó el inicio de un periodo de mayor moderación en la política religiosa, aunque sin tocar la Ley de Confesiones ni la Constitución. Por decreto de 9 de noviembre de 1934 dejó de ser necesaria la autorización del Ministerio de Justicia para la enajenación de bienes inmuebles por parte de las comunidades religiosas, bastando con informar de ello para que constase en el registro de bienes; y se devolvieron algunos bienes confiscados. Una orden de diciembre del mismo año autorizó la inscripción en el registro de comunidades nuevas; y otra de enero de 1935 permitió a las comunidades llevar libros de contabilidad privada, en lugar de mercantil, aunque reiteraba la obligación de presentar cuentas²²⁰.

En 1935, por iniciativa de Alcalá-Zamora, se intentó pactar una revisión del artículo 26 de la Constitución, pero fracasó por la oposición de la izquierda republicana y los sectores más conservadores de la CEDA. Para los primeros tocar la Constitución equivalía a

²¹⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 31/07/1933, y “Apunte de la Secretaría de Estado”, 9/02/1934, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 357-359 y 515-516, respectivamente.

²²⁰ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 611-612; CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, p. 454. Sobre el segundo bienio véase también TOWNSON, N. *La república que no pudo ser: La política de centro en España (1931-1936)*, Taurus, Madrid, 2002; y TOWNSON, N. “¿Vendidos al clericalismo?...”, pp. 73-90.

“desnaturalizar” la República; y para los segundos una reforma parcial en términos moderados resultaba insuficiente²²¹.

Tras el triunfo del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936, las órdenes y congregaciones religiosas se vieron sometidas a un estrecho control, sufrieron confiscaciones de bienes y tuvieron que hacer frente a “un régimen tributario de excepción”, cuya aplicación en gran medida quedó en manos de las autoridades locales²²².

Tras la sublevación militar, en noviembre de 1936 un decreto declaró derogada la legislación republicana, sin mayores especificaciones. Pero en una entrevista realizada al general Franco en noviembre de 1937 por el corresponsal del *News Service*, aquél aseguró que tal decreto derogaba, entre otras, las disposiciones que prohibían a las órdenes y congregaciones “el ejercicio de alguna industria y la que ponía trabas a sus propiedades y administración interna”. Pero habrá que esperar hasta febrero de 1939 para que una ley derogue expresamente la de Confesiones y Congregaciones religiosas, y todas las “disposiciones complementarias que se dictaron para su aplicación o ejecución”²²³. Asimismo, mediante las leyes de 11 de julio de 1941, 1 de enero y 22 de julio de 1942, la orden de 18 de octubre de 1941 y el decreto de 15 de junio de 1942, se facilitará a las órdenes y congregaciones la recuperación de los bienes muebles e inmuebles, objetos y valores que durante el periodo republicano habían inscrito a nombre de personas interpuestas²²⁴.

La derogación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, debería haber implicado la desaparición del registro del Ministerio de Justicia y su conversión en un archivo histórico. Más aún cuando en una de sus disposiciones transitorias se afirmaba que las órdenes y congregaciones recuperaban la situación jurídica anterior a la Constitución republicana, es decir, que se volverían a regir por el Concordato de 1851. Sin embargo, dicho registro, que había funcionado durante todo el periodo republicano, siguió haciéndolo bajo el régimen franquista, incluso con el mismo personal, hasta finales de enero de 1941. Esto, que

²²¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 336-339.

²²² RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *La Iglesia católica en Galicia...*, p. 51.

²²³ Reproducidos en *Guía de la Iglesia...*, pp. 1129-1130 y 1217-1219.

²²⁴ B.O.E. nº 206, 25/07/1941; nº 11, 11/01/1942; nº 217, 5/08/1942; nº 291, 18/10/1941; y nº 185, 4/07/1942, respectivamente.

en principio parece un contrasentido, se produjo, según López-Sidro, porque la gran cantidad de información que había recopilado resultaba muy útil al Estado y el Concordato de 1851 no respondía a las necesidades de la nueva sociedad. Finalmente, un decreto de 1941 eximió a las instituciones religiosas de este trámite para tener existencia legal y el registro fue suprimido²²⁵.

Con la Ley de Libertad Religiosa de 1967 se volverá a poner en funcionamiento el registro, pero en este caso para las confesiones religiosas no católicas, exigiéndose requisitos similares a los de la Ley de Confesiones de 1933 para tener existencia legal: estatutos conteniendo los fines y la organización; exigencia de que un determinado número de integrantes tuviese nacionalidad española; fechas de constitución y disolución; registro de altas y bajas de miembros y libros de contabilidad a disposición de las autoridades gubernativas; presentación de un presupuesto anual de ingresos y gastos; suspensión de actividades por infracciones en la contabilidad, etc.

La Ley Orgánica de Libertad Religiosa de julio de 1980 mantendrá el registro público, pero ampliando la exigencia de inscripción para tener existencia legal a todas las confesiones y comunidades religiosas, incluida la católica; y rebajando los requisitos exigidos para la inscripción, de los que desaparecen los aspectos económicos y de personal. Asimismo, la suspensión de una confesión o comunidad religiosa quedaba supeditada a la existencia de una sentencia judicial firme²²⁶.

²²⁵ LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A. "Breve noticia sobre la vigencia del Registro de Congregaciones Religiosas de la II República en la época de Franco", *Ius Canonicum*, XLII, 83, 2002, pp. 319-329.

²²⁶ Reproducidas en CONTRERAS MAZARÍO, J. M. "Secularización y legislación estatal...", pp. 309-311, 315, 317-319.

XII. LA DISOLUCIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

1- El antijesuitismo en Europa y España

La Compañía de Jesús, fundada en 1540 por Ignacio de Loyola, se diferenciaba del resto de las órdenes religiosas por la emisión de un cuarto voto -además de los tres canónicos comunes a todas- de obediencia al papa que les obligaba a ir a donde aquél les enviase. Este voto era una respuesta al cuestionamiento de la autoridad del pontífice que se había producido a raíz del cisma protestante, perdiendo fuerza la “*vinculación personal*” que los cristianos de la Edad Media sentían con él¹.

La Compañía de Jesús tuvo un crecimiento vertiginoso: en 1556 ya tenía más de mil miembros; 5.000 en 1580; 13.000 en 1616; y 22.500 en 1750. Las razones de este rápido desarrollo serían, en opinión de Álvarez Gómez², la atracción que el modelo de vida jesuítico ejerció en la juventud de la época y, sobre todo, el hecho de que tras el Concilio de Trento los jesuitas se convirtiesen en el modelo a seguir para la reforma del clero, y en los consejeros espirituales preferidos de los monarcas, siendo reclamados por las cortes y las jerarquías eclesiásticas de todas las naciones católicas europeas. Además, aunque en principio la enseñanza no era su fin principal, pronto desarrollaron una intensa actividad en este campo, llegando casi a monopolizarla en toda Europa, sobre todo por lo que a la educación de las élites se refiere.

Sin embargo, también prácticamente desde su creación, la Compañía atrajo fuertes críticas que procedían tanto del ámbito eclesiástico como extra eclesiástico y se extendían al terreno ideológico, político y económico. En los medios eclesiásticos tuvieron fuertes discrepancias con otras órdenes religiosas -fundamentalmente con dominicos, escolapios y agustinos- por cuestiones “*doctrinales*” y “*corporativas*”, así como por rivalidades relacionadas

¹ ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, pp. 166-168 y 171-172.

² ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, pp. 177-178, 180 y 472-473.

con el predominio de los jesuitas en el terreno educativo; y tampoco carecieron de enemigos en el seno de la propia curia romana. En el ámbito extra eclesiástico su carácter de representantes por antonomasia de la Iglesia contrarreformista y de la defensa de la hegemonía del papado frente a las monarquías nacionales les granjeó la enemistad de los regalistas, defensores del origen divino de la monarquía y detractores de la injerencia de los pontífices en los asuntos nacionales; su preeminencia en la educación de las élites tradicionales, con la influencia política que gracias a ello consiguieron, y el prestigio que alcanzaron en el campo de la ciencia y la cultura atrajo hacia ellos las críticas de las nuevas clases e ideologías en ascenso -burguesía, ilustrados, jansenistas, enciclopedistas...-, cuyos postulados ideológicos chocaban con los de los jesuitas y que reclamaban su espacio en el ámbito educativo; y, por último, existía también una razón económica para la inquina contra la Compañía de Jesús: el deseo de hacerse con sus propiedades y riquezas, que se consideraban inmensas. Así, en el siglo XVIII el antijesuitismo se convirtió en bandera común de los sectores más progresistas de la época³. Si bien, en opinión de Castells⁴, fue el factor político, es decir, la lucha del regalismo contra el poder del papa, el que determinó la expulsión de de la Compañía de diversos países europeos, incluida España, en la segunda mitad del siglo XVIII y su abolición por Clemente XIV en 1773, cediendo a las presiones de las monarquías borbónicas⁵.

La Compañía fue restaurada por Pío VI en 1814, en el contexto de la restauración de las monarquías destronadas por la Revolución francesa, deseosas de reconstruir todo aquello que la revolución había demolido, como la estabilidad político-social y *“el espíritu religioso”*. Ello no sólo hizo posible sino deseable el regreso de la Compañía de Jesús, para que proporcionase a los jóvenes una educación basada en sólidos principios católicos. Pero, el hecho de haber sido restaurada en un entorno *“políticamente antiliberal, sociológicamente conservador y religiosamente apologético”* marcará el carácter de la Compañía durante más de un siglo, determinando su identificación con el antiliberalismo y el conservadurismo político y social;

³ MESTRE, A. “Las necesarias y cambiantes relaciones Iglesia-Estado”, en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, p. 545; ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, pp. 476-478; BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*, pp. 48 y 50; VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 34.

⁴ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, p. 37.

⁵ ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, pp. 478-482; BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*, pp. 50-51. Fueron expulsados de Portugal en 1759, de Francia en 1763 y de España en 1767.

antiliberalismo y conservadurismo que, por otro lado, coincidían plenamente con los de la Iglesia oficial y que los embates liberales no hicieron más que reafirmar⁶.

Tras su reinstauración, la Compañía volverá a crecer a un ritmo mucho más rápido que el resto de las órdenes religiosas y a desempeñar un papel destacado en el ámbito de la enseñanza, recuperando su influencia en las élites nacionales. Pronto, sin embargo, tendrá que enfrentar las críticas del liberalismo, alimentadas en algunos casos por la injerencia de los jesuitas en el terreno político, y que acabarán calando en amplios sectores de la sociedad. Así, el ascenso de los liberales al poder irá acompañado de nuevas expulsiones en diferentes países europeos⁷.

En España la Compañía de Jesús tendrá también una vida azarosa hasta la Restauración borbónica en 1874. En el siglo XVIII los planteamientos educativos utilitarios de los ilustrados, que propugnaban una enseñanza basada en la transmisión del saber científico, entraron en pugna con la educación escolástica impartida por las órdenes religiosas, a la que se responsabilizaba del atraso y la decadencia cultural del país. Pero fueron los jesuitas los que se convirtieron en protagonistas de este debate educativo y en el objetivo prioritario de las críticas de los ilustrados por su incuestionable preeminencia en el terreno de la enseñanza, gracias a sus 112 colegios, la mayoría de los cuales estaban dedicados a la educación de la aristocracia. Fue esta lucha por el control de la enseñanza, en opinión de Castells la razón fundamental de su expulsión en 1767, aunque el motivo oficial que se esgrimió fuera su participación o inducción del motín de Esquilache. La jerarquía eclesiástica española se plegó a la medida sin hacer demasiado ruido e incluso fue alabada por algunos obispos⁸.

⁶ REVUELTA GONZÁLEZ, M. "La pervivencia del espíritu restauracionista en la Compañía de Jesús", en *Manresa: Revista de espiritualidad ignaciana*, Vol. 86, 338, 2014, pp. 45-58.

⁷ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, p. 84; ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, p. 116; VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 34-35; www.jesuites.org/content/histoire. De Rusia fueron expulsados en 1820; de Suiza en 1848 y no serán autorizados a regresar hasta 1973 y en Noruega hasta 1953; y Francia los expulsó en 1828, 1880 y de nuevo en 1901 junto al resto de las órdenes religiosas; aunque regresaron en el contexto de la I Guerra Mundial, no volverá a ser reconocida oficialmente hasta 2001 (CABANEL, P. "Les congrégations religieuses", p. 249). En Portugal fueron expulsados en 1834 y de nuevo en 1910, regresando lentamente a partir de 1923, aunque no se regularizó su situación jurídica hasta 1941 (RIBEIRO PINTO, S. *Separação religiosa como modernidade...*, p. 23; www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/jesuitas).

⁸ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 37-39 y 41-43; MESTRE, A. "Las necesarias y cambiantes relaciones...", p. 545.

En 1815 la Compañía de Jesús fue autorizada a instalarse de nuevo en España, recuperando los bienes que le habían sido confiscados en 1767, fundamentalmente para que sacase a la educación del deplorable estado en que había quedado tras su expulsión. No tardó en recuperar la posición preeminente de que había gozado en el periodo anterior, tanto en el campo educativo como en la sociedad en general, pero el periodo de bonanza fue breve. La llegada de los liberales al poder en 1820 conllevó una nueva expulsión, con la consiguiente confiscación de bienes y rentas. La Santa Sede protestó, pero en la jerarquía española las condenas fueron tibias y escasas por dos motivos: por un lado, se trataba de una medida previsible y que consideraban inevitable; y, por otro, los prelados se hallaban más preocupados por el proyecto de reforma de las órdenes religiosas en su conjunto que preparaba el Gobierno. El retorno de la Monarquía absoluta de Fernando VII en 1823 conllevó la anulación de la legislación del Trienio Liberal y el regreso de los jesuitas. Pero en 1835 tendrán que hacer frente a otro decreto de disolución tras el regreso de los liberales, quedando sometidos a la autoridad de los prelados y viendo de nuevo confiscados sus bienes y rentas. En esta ocasión, la medida provocó una ruptura de relaciones de la Santa Sede con el Estado español.

Tras la firma del Concordato de 1851 la Compañía de Jesús regresará a España como orden misionera, ya que éstas estaban autorizadas a mantener casas de formación, aunque no se encontrasen entre las admitidas explícitamente. Sin embargo, los jesuitas no se limitaron a las actividades misioneras, sino que comenzaron de nuevo a trabajar en el campo de la enseñanza, siendo reconocida como orden docente en 1867. A diferencia de las demás órdenes antiguas, que no lograron recuperarse de la legislación exclaustradora y de la desamortización hasta el último tercio del siglo XIX, los jesuitas tuvieron una asombrosa expansión, contando ya en 1863 con 23 casas y 890 miembros. El motivo de esta rápida recuperación fue que los jesuitas españoles no se disolvieron como las otras órdenes, sino que trasladaron sus casas de formación al extranjero, por lo que contaban con suficientes miembros preparados para llevar a cabo la restauración en el momento que esta fue posible. Cuando la Compañía fue expulsada de nuevo en 1868, volvieron a trasladar sus centros de formación al extranjero, pero no dudaron en aprovechar las oportunidades que ofrecía la libertad de enseñanza para fundar diez nuevos colegios “libres” en tres años⁹.

⁹ Antonio Vico “Informe sobre el estado de las órdenes religiosas en España”, en CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII...*p. 665; REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús...*, pp. 61-62, 66 y 125-126; CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 41, 85-86, 91, 94-95, 117, 124 y 226-227; REVUELTA GONZÁLEZ, M. “La confesionalidad del Estado en España”, p. 391. Véase también GARCÍA IGLESIAS, L. “Renovación en los

La Restauración de la Monarquía borbónica en 1874 abrirá paso a un largo periodo de estabilidad y expansión para la Compañía de Jesús que durará hasta la instauración de la República en 1931. Aunque los jesuitas se restablecieron de hecho, las leyes de supresión de la Compañía de 1837 y 1869 no habían sido derogadas. En consecuencia, los jesuitas se limitaron a conseguir “una cobertura legal mínima”, apoyándose en la tolerancia religiosa de la Constitución del 76 y en el talante conciliador de los diferentes gobiernos. En 1877 obtendrá autorización de nuevo como orden misionera, pero no se preocupará de lograr el reconocimiento como orden docente hasta 1897, en previsión de que la pérdida de las colonias dejase sin contenido su condición misionera. A partir de 1898, cuando el Partido Liberal comenzó a exigir el sometimiento de las órdenes no mencionadas expresamente en el Concordato de 1851 a la legislación general de asociaciones, los jesuitas defendieron la legalidad de su existencia basándose en una interpretación amplia del Concordato, en virtud de la cual todas las órdenes estarían implícitamente reconocidas en él, alegando como refuerzo de esta tesis las autorizaciones obtenidas para su asentamiento como orden misionera y docente. Sin embargo, se plegó a las exigencias de los gobernantes y en 1902 inscribió sus casas en el registro, cumpliendo así con los requisitos de la Ley de Asociaciones, convencida de que una ley dictada exclusivamente para los institutos religiosos sería más perjudicial para ellos¹⁰.

Durante muchos años la Compañía mantuvo una actitud de distanciamiento hacia el régimen político de la Restauración. Hasta finales del siglo XIX los jesuitas rechazaban el liberalismo y propugnaban la unidad religiosa, situándose la mayoría de sus miembros en la órbita del integrista, aunque también existió un importante sector apolítico y una minoría de mestizos. En las décadas finales del siglo se produjeron conflictos en el seno de las comunidades entre apolíticos y carlistas, lo que unido a las quejas de los monárquicos alfonsinos por la vinculación de los jesuitas al carlismo, llevó a los superiores de la orden a dictar normas imponiendo la neutralidad en cuestiones políticas. Aunque dichas normas redujeron las manifestaciones políticas externas de los miembros de la orden, la ideología integrista siguió predominando. A principios del siglo XX un número considerable de jesuitas

colegios jesuíticos de la España contemporánea”, en *XX Siglos* 20 y 21, 1994, pp. 108-118 y 93-103, respectivamente; 24, 1995, pp. 63-77; y 28, 1996, pp. 93-106.

¹⁰ REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús...*, pp. 61-63, 66, 71-73, 75, 78-80 y 82-83

comenzaron a alejarse del integrismo, acercándose a posiciones posibilistas. Finalmente, en 1906 se produjo la ruptura oficial de la Compañía de Jesús con el integrismo¹¹.

Durante la Restauración los jesuitas mantuvieron sus actividades tradicionales en el campo de la beneficencia y, sobre todo, de la educación. Con el objetivo de contribuir al renacimiento católico a través de la educación de las élites, volverán a convertir la enseñanza en su actividad prioritaria, fundando colegios para compensar la influencia de la laica y prestigiosa Institución Libre de Enseñanza, creada en 1876. Hasta principios del siglo XX sus establecimientos docentes estuvieron dirigidos principalmente a proporcionar educación a los vástagos de la aristocracia y la alta burguesía. Aunque nunca habían descuidado totalmente la educación de las clases populares, a comienzos del siglo XX comenzarán a prestarle una mayor atención, con el objetivo prioritario de atraerse a la juventud obrera. Se incrementó la fundación de escuelas diurnas gratuitas para los hijos de familias humildes, que ya se había iniciado el siglo anterior; y se complementó con la apertura de escuelas nocturnas y dominicales para jóvenes trabajadores de ambos sexos. Otra novedad fue que estas escuelas diurnas y nocturnas comenzaron a ubicarse en los colegios dedicados a la burguesía, pero con una segregación de locales y horarios. También las asociaciones dependientes de la Compañía, como la Congregación Mariana o el Apostolado de la Oración fundaron centros de enseñanza para las clases populares, principalmente en las grandes ciudades. Este nuevo interés por la educación de las clases populares tuvo en parte una motivación defensiva frente a la expansión de la ideología socialista, a cuya influencia se achacaba el aumento de la indiferencia religiosa; y la ubicación de los colegios populares en las residencias y centros de enseñanza de la Compañía fue vista también como un medio de evitar posibles ataques anticlericales. Sin embargo, a juicio de Revuelta, los principales motivos de este nuevo interés por la educación de las clases humildes fueron la convicción “de la eficacia de la enseñanza” como medio “para la elevación moral y material” de los jóvenes, la reconquista de la sociedad para el catolicismo y “el deseo de realizar obras con sentido social”¹².

¹¹ REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús...*, pp. 43-45, 270-272, 291, 301, 311-312, 390, 396-397 y 668. Véase también EGUILLOR, J. R., REVUELTA, M. y SANZ DE DIEGO, R. M. (eds.) *Memorias del P. Luis Martín. General de la Compañía de Jesús (1846-1906)*, Universidad de Deusto, Bilbao/UPCO, Madrid, 1988.

¹² REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús en la España Contemporánea*. T. III. *Palabras y Fermentos (1868-1912)*, Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae, Madrid, 2008, pp. 738-739, 787-791 y 795.

A lo largo de estos años la Compañía creció considerablemente y gozó de una desahogada situación económica que contrastaba con la penuria que padeció el conjunto de la Iglesia católica española. Eran considerados una élite dentro del clero regular, debido al elevado nivel de formación de sus miembros y a la reputación de sus instituciones educativas y culturales, por lo que atraían considerables recursos económicos de la burguesía acomodada y gozaban de gran prestigio en el mundo católico. Resultaba una orden muy atractiva para quienes se sentían inclinados a profesar en el clero regular debido a su “flexibilidad”, a las oportunidades que proporcionaba a sus miembros y a la variedad de campos en que desarrollaba sus actividades -misionero, pastoral y docente-, por lo que atrajo numerosas vocaciones. Esto permitió a la Compañía poner en práctica métodos de reclutamiento muy selectivos y, al mismo tiempo, crecer rápidamente. En 1892 era la orden con mayor número de casas y de miembros, constituyendo el 16,8% del conjunto del clero regular masculino¹³.

En paralelo a su éxito y expansión, las críticas contra la Compañía fueron aumentando a lo largo del último tercio del siglo XIX y principios del XX. El repunte del anticlericalismo que se produjo a raíz de la crisis del 98 afectó de forma especial a las órdenes religiosas y, dentro de ellas, fue la Compañía de Jesús la que sufrió los mayores ataques. El término jesuitismo se convirtió en sinónimo de intolerancia e hipocresía y el jesuita en prototipo del acumulador de riquezas y el avasallador de conciencias. En el fondo de todas las críticas lo que latía era el problema fundamental de la creciente influencia social de la Iglesia, de la cual la Compañía era considerada una de las principales responsables debido a la pujanza de sus actividades educativas, propagandísticas y piadosas. En consecuencia, cuando en el periodo 1898-1913 se reactivó el anticlericalismo, latente durante los primeros años de la Restauración, éste adquirió un tinte eminentemente antijesuítico. Los ataques a la Compañía se difundieron por medio de la prensa anticlerical, libelos, obras literarias y teatrales, mítines y conferencias; y se pusieron de manifiesto también en movilizaciones callejeras que convirtieron las residencias y colegios de la Compañía en el principal objetivo de sus ataques; así como en el boicot de sus actividades públicas, sobre todo de las misiones populares. Los ataques y críticas a la Compañía procedían no sólo de los medios intelectuales y liberales, sino también de unas clases populares cada vez más anticlericales, siendo las órdenes religiosas en general y los jesuitas en particular el objetivo prioritario de su hostilidad. Se les acusaba de apoyar las conspiraciones carlistas contra el régimen; de estar demasiado apegados a las clases privilegiadas, dejando abandonadas a los sectores más necesitados de la población; de

¹³ REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús...*, T. II, p. 151; CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, p. 180.

manipular a las masas y desarrollar un apostolado agresivo y proselitista; y de tener un carácter excesivamente “corporativo y centralizador”¹⁴.

Los ataques a la Compañía tuvieron también una vertiente parlamentaria. En 1899 los republicanos reclamaron en las Cortes la disolución de la Compañía; y en 1902 en el proyecto de Ley de Asociaciones elaborado por Canalejas se vetaba el asentamiento en España de órdenes o congregaciones que hubiesen sido prohibidas “por bula o breve”, disposición que, según Andres-Gallego¹⁵, iba dirigida directamente contra los jesuitas. Sin embargo, este proyecto ni siquiera fue debatido en el Parlamento.

La Compañía intentó contrarrestar la campaña antijesuítica con la publicación de obras jurídicas e históricas en las que se defendía la labor de las congregaciones y la libertad de enseñanza. Pero también intentaron impedir el triunfo electoral de los republicanos colaborando, por mediación de seglares vinculados a la Compañía, en las ligas electorales católicas. Asimismo, se prepararon para lo peor y, tanto en 1898 como en 1901, tomaron medidas para protegerse ante posibles agresiones¹⁶.

Las movilizaciones callejeras anticlericales desaparecieron a partir de 1913, pero el apoyo unánime de la Compañía a la Dictadura de Primo de Rivera no hizo sino incrementar el rechazo que los jesuitas provocaban en los medios liberales y en amplias capas de la población, que acabaron considerándoles incompatibles con la libertad política y el progreso social. La cercanía e influencia de que gozaban con Alfonso XIII y su entorno, y el trato privilegiado que recibieron por parte de la Monarquía y la Dictadura no hicieron sino alimentar esa convicción. De forma que tras la caída de Primo de Rivera, durante el Gobierno Berenguer, quienes se consideraban “perjudicados” por la Dictadura, incluidas “las restantes órdenes religiosas” y “parte del clero secular”, comenzaron ya a pedir “cuentas” a la Compañía, siendo objeto de ataques violentos, como el asalto a su residencia de Gijón. La Compañía, por su parte, no fue

¹⁴ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 34-38 y 40; REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús...*, T. II, pp. 687, 690, 720 y 742; CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, pp. 117-118; ANDRÉS-GALLEGO, J. *Política religiosa en España...*, p. 154.

¹⁵ ANDRÉS-GALLEGO, J. *Política religiosa en España...*, p. 226; REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús...*, T. II, p. 727.

¹⁶ CUEVA, J. de la y MONTERO, F. “Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos...”, pp. 117-118.

capaz de reaccionar y adaptarse al nuevo contexto político, en opinión de Verdoy¹⁷, porque “*su origen, su formación religiosa e intelectual, su corporativismo, su talante espiritual y hasta su misma idiosincrasia lo hacían imposible*”. Así, siguieron atrincherados en la defensa de la restauración católica, confiando en que el Gobierno Berenguer conseguiría reforzar la Monarquía por medio de unas elecciones que restaurasen el orden constitucional anterior a la Dictadura de Primo de Rivera; y rechazaron públicamente y con virulencia las propuestas de aquellos grupos que, como la Derecha Liberal Republicana, podrían haberles arropado y defendido en el nuevo orden político que se avecinaba, cortando así toda posibilidad de establecer cualquier vínculo con ellos. A las puertas de la instauración del régimen republicano, la Compañía de Jesús puso claramente de manifiesto su rotundo rechazo de un régimen democrático, basado en la soberanía nacional y en el reconocimiento de las libertades públicas.

En 1931 la Compañía de Jesús contaba con 21 colegios, la mayoría de ellos fundados durante los primeros años de la Restauración, donde se educaban entre 6.000 y 7.000 alumnos; tres colegios universitarios, 18 de bachillerato y uno de estudios de comercio: y desde finales del XIX habían comenzado a abrir centros de estudios superiores e instituciones científicas que gozaban de gran prestigio. Los colegios de segunda enseñanza sostenían también con sus ingresos escuelas básicas y primarias donde se ofrecía educación gratuita a más de 5.500 niños; además de las escuelas también gratuitas sostenidas por las congregaciones marianas. La mayoría de estas instituciones educativas estaban situadas en las ciudades. También editaban más de 40 revistas, algunas de ellas con gran influencia en el mundo cultural español e hispanoamericano. Pero la Compañía no restringía su actividad al terreno cultural y educativo, sino que sus actividades ministeriales abarcaban a la inmensa mayoría de los católicos por medio de las congregaciones marianas; los ejercicios espirituales; y las misiones populares, durante las cuales se relacionaban con todo tipo de personas y se ocupaban de los asuntos y problemas más diversos¹⁸.

¹⁷ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 44, 52 y 54-57.

¹⁸ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 28-33; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 224.

El antijesuitismo de origen católico: Jaime Torrubiano Ripoll

En sus campañas contra el clericalismo y en pro de la reforma de la Iglesia, realizadas en la década de 1920 por medio de conferencias y artículos de prensa, Jaime Torrubiano arremetió con suma dureza contra las órdenes religiosas; pero de todas ellas, fue la Compañía de Jesús quien recibió las críticas más aceradas, recopiladas en el libro *Beatería y Religión*, publicado en 1930. Sus acusaciones contra los jesuitas coincidían en líneas generales con las vertidas desde los sectores liberales y republicanos en la misma época, pero, como señala Verdoy¹⁹, las de Torrubiano merecen una *“mención especial”* por tratarse de un *“gran conocedor de la teología y de los ambientes religiosos y jesuíticos españoles”*.

Torrubiano presentó a los jesuitas como *“el más poderoso instrumento del imperialismo y del régimen de violencia con que las altas jerarquías eclesiásticas”* oprimían a la sociedad española, es decir, del clericalismo. Gracias a su *“preponderancia”* en *“la Curia romana”* había logrado que la Iglesia española fuese *“hechura de la Compañía”*, para la cual *“la suprema ley”* era la propia *“conveniencia”*, aunque ésta fuese *“contraria a los intereses del Estado, de la Patria, de la Iglesia o de Dios”*. Debido a *“su inmensa soberbia espiritual”*, que era a juicio de Torrubiano su principal *“delito”*, los jesuitas no admitían que su ley y su doctrina se pudiesen *“impugnar, ni discutir, ni razonar siquiera”*; y quienes no se plegaban a sus intereses y su dominio estaban *“sentenciados a perecer”*, porque hacían *“imposible la vida”* a todo aquél que no pertenecía a la Compañía *“por el voto o por la sumisión incondicional”*²⁰.

La psicología jesuítica se caracterizaba, según el canonista, por la hipocresía, la inmoralidad, la mentira, el egoísmo, la *“falta de humanismo y cristianismo”*, los *“alambicamientos de conciencia para justificar lo injustificable y hacer compatible lo incompatible”*. Y esta misma psicología, inaceptable para cualquier pueblo *“que no tenga sentimientos idolátricos ni alma de esclavo”*, era la que predominaba también en el *“régimen eclesiástico español”*. La mayoría de los jesuitas, sin embargo, creían *“sinceramente”* que actuaban bien, debido a que habían sido sometidos a una *“educación violentísima, castradora*

¹⁹ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 36.

²⁰ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 113, 122-125.

y *antinatural*". Negaba, asimismo Torrubiano que su *"fama de listos"* estuviese justificada, salvo contadas excepciones, siendo en general, a su modo de ver, seres mediocres y vulgares²¹.

Su dominio sobre la Santa Sede, la Iglesia y la sociedad españolas no se debía, pues, a la superioridad de los jesuitas, sino a su *"riqueza y potencia económica"*, de ahí su *"afán morboso"* por acapararlas y *"acrecentarlas, sin reparar en escrúpulos"*. Dichas riquezas procedían de la posesión de *"acciones y valores"* que les permitían controlar más de treinta *"grandes empresas"*, de la compra de *"solares"* y de la enseñanza. Esta última la concebían los jesuitas como *"una de tantas de sus fuentes escandalosas de ingresos"*, por eso sus colegios eran *"aristocráticos y de pago por lo alto"* y se habían especializado en la dirección de la *"conciencia"* y la *"moral, principalmente de las clases altas y directoras"*, las cuales, inevitablemente, se contagiaban *"de la psicología de sus funestos pedagogos"*. Por ello también, desatendían y despreciaban a las clases humildes y no sostenían *"ninguna"* institución *"de caridad o beneficencia"*.

Con estas actividades lucrativas, los jesuitas conculcaban la ley canónica, que *"prohíbe negociar y comerciar, ya sea en provecho propio o ajeno"*, aunque no descartaba que, dada su influencia en Roma, hubiesen conseguido alguna dispensa de la Santa Sede; y también desobedecían *"cínicamente"* la ley civil, *"tan sagrada y tan obligatoria como la eclesiástica"*, al utilizar personas interpuestas en todos sus negocios, mintiendo *"por instrumento público y por escritura notarial"* y *"defraudando a la Hacienda"*²².

Por todo ello, la Compañía de Jesús se había granjeado el odio de *"todas las demás Órdenes religiosas"*, del bajo clero y del *"pueblo cristiano y no cristiano"*. Era preciso, a su juicio, *"destruir la escuela jesuítica"*, no la *"organización jesuítica"*, oponiéndole *"el evangelio en toda su pureza"*²³.

Así pues, para Torrubiano la Compañía de Jesús era la principal responsable del clericalismo y de todos los vicios y defectos de la Iglesia católica española. En consecuencia, el jesuitismo era el principal enemigo a batir en el camino hacia la regeneración de la Iglesia y del propio Estado. Compartía el antijesuitismo del liberalismo progresista y el republicanismo y sus críticas a la Compañía eran prácticamente las mismas que las de aquellos. Sin embargo, no

²¹ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 113-115, 121-123 y 126.

²² TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 117-119, 120-125 y 128.

²³ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 113 y 126.

parece que antes de la instauración de la República fuese partidario de la disolución o expulsión de la orden, sino sólo de su saneamiento.

Es muy posible que, como señala Arbeloa²⁴, en las afirmaciones de Torrubiano hubiese “*manifiestas exageraciones*”, a las que pudo contribuir su convicción de que los jesuitas habían influido en su excomunicación. Pero también es cierto, como afirma Verdoy, que estaba muy bien informado sobre el patrimonio de los jesuitas madrileños y conocía los entresijos de la Iglesia y de la propia Compañía. De ahí que sus críticas, mejor articuladas y documentadas que las procedentes del liberalismo y el republicanismo laico, resultasen más peligrosas, y que gracias a ellas, según Verdoy, “*el mito de la riqueza de los jesuitas fue apuntalado y fortalecido*”. La influencia de las críticas de Torrubiano en la izquierda anticlerical y en otros sacerdotes, como García Morales, o ex sacerdotes, como Matías Usero, se harán evidentes durante el periodo republicano.

2- Los jesuitas en la cuerda floja: las gestiones para salvar a la Compañía

Los jesuitas asistieron a la instauración de la República con un profundo temor, no sólo por su bagaje cultural sino también por la experiencia de las disoluciones y expulsiones de la Compañía que habían acompañado en el siglo XIX al ascenso al poder de liberales y republicanos. Pese a todo, en el seno de la orden, al igual que en el conjunto de la Iglesia española, convivieron dos posturas ante el régimen: la posibilista, liderada por jesuitas catalanes cercanos a Vidal i Barraquer, y la de rechazo frontal, encabezada por el predicador Alfonso Torres²⁵, cercano al cardenal Segura. El general de la Compañía, aunque era sumamente pesimista en cuanto al futuro de la orden, recomendó prudencia, obediencia a la Iglesia y la abstención de cualquier actividad política. Por indicación de Roma, los provinciales

²⁴ ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*, p. 61.

²⁵ Alfonso Torres Fernández (1879-1946) en 1931 era prepósito de la casa de la Compañía de Jesús de Madrid. Alcanzó una gran popularidad como predicador. Cercano a los monárquicos y al cardenal Segura. En mayo de 1931, cuando la casa de los jesuitas madrileños fue incendiada, partió a Portugal. En 1932, tras la disolución de la Compañía de Jesús en España, fue enviado a Roma, donde fue confesor de Alfonso XIII. *Diccionario Biográfico de Almería*, www.dipalme.org. Véase también: O’NEILL, E. y DOMÍNGUEZ, J. M. (dirs.) *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático IV*, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, pp. 3825-3826.

manifestaron al Gobierno provisional su acatamiento al régimen republicano, desmintiendo los rumores de que en el norte los jesuitas estuviesen movilizándose contra él.

El hecho de que desde los primeros días del nuevo régimen tuvieran que hacer frente a manifestaciones de hostilidad incrementó el temor de los jesuitas por el futuro de la Compañía. El 30 de abril la corporación municipal de Gijón acordó unánimemente hacer un llamamiento al resto de los ayuntamientos de España para que pidiesen al Gobierno la expulsión de la Compañía de Jesús, adhiriéndose a la propuesta numerosos consistorios. Estas iniciativas no contribuyeron a tranquilizar a los jesuitas, máxime cuando los programas de los partidos republicanos incluían propuestas secularizadoras de la enseñanza y reformadoras de las órdenes religiosas que les afectaban directamente; y en la prensa de izquierdas se abogaba abiertamente por su expulsión. Desconfiando de las intenciones de los nuevos gobernantes y temerosos ante la inquina que mostraba hacia ellos un amplio sector de la sociedad, los jesuitas comenzaron a prepararse para lo peor, tomando medidas para proteger personas y bienes ante posibles asaltos; y, en previsión de una expulsión, pidieron permiso a Roma para poner a buen recaudo sus bienes. Asimismo, los provinciales intentaron contrarrestar la propaganda antijesuítica con una campaña de prensa donde se difundiese su labor en beneficio de los pobres; y prudentemente se negaron a apoyar los movimientos que preparaban un derrocamiento del régimen republicano por medio de la violencia²⁶.

Los incendios de conventos de mayo de 1931, que afectaron especialmente a las casas de la Compañía, sobrepasaron sus previsiones más pesimistas. Según el jesuita vasco Nemesio Otaño, tras los ataques violentos a las casas y colegios de los jesuitas, el provincial había tomado la decisión de sacar de España a los miembros de la Compañía que residían en Madrid y le pidió que gestionase con el Gobierno provisional un salvoconducto para ello, pero él le convenció de que no lo hiciese, limitándose a trasladarlos a las casas más seguras del norte. También el Gobierno había barajado la posibilidad de sacar de España a los jesuitas. Varios ministros -Fernando de los Ríos, Azaña, Marcelino Domingo y Albornoz- se mostraron partidarios de la expulsión de la Compañía para evitar nuevos disturbios y el tema llegó a ser tratado en el Consejo de Ministros e incluso se elaboró el decreto de expulsión. Nemesio Otaño se asignaba a sí mismo el mérito de haber impedido su publicación "*a fuerza de diálogos y razonamientos*" con el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos. Pero Azaña da una versión completamente distinta: al retrasar la publicación del decreto con la intención de encontrar

²⁶ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 59-62; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 92.

hechos que demostrasen la injerencia de la Compañía en asuntos políticos para justificar la expulsión y no encontrarlos, los ministros se fueron “enfriando” y el decreto se acabó dejando de lado²⁷.

Conscientes de la fragilidad de su situación en las nuevas circunstancias políticas y de la ineficacia de la campaña de prensa que habían promovido para aplacar la hostilidad de la opinión pública hacia ellos, los jesuitas comenzaron a poner a salvo sus bienes, preparándose para lo peor²⁸.

2.1 La Compañía de Jesús en las negociaciones Iglesia-Gobierno

En este contexto de hostilidad generalizada hacia la Compañía de Jesús y de sensación de aislamiento y desamparo por parte de los jesuitas, se iniciaron las negociaciones entre la jerarquía eclesiástica y el Gobierno provisional con el objetivo de lograr una solución consensuada del “problema religioso”.

Desde el primer momento, se hizo patente que la cuestión de la Compañía de Jesús sería el principal escollo para lograr un acuerdo. Ya en el mes de mayo, tras una entrevista con el presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora, el nuncio Tedeschini comunicó a la Santa Sede que la expulsión de los jesuitas era poco menos que inevitable. Un mes después Manuel Azaña le ratificó que veía muy difícil que la Compañía de Jesús pudiera continuar en España debido a su impopularidad, la cual derivaba, según el ministro de la Guerra de sus injerencias políticas²⁹, aunque, como vimos, no hubiesen podido probarlas en el mes de mayo para justificar su expulsión. A finales de agosto, en plenas negociaciones entre la Iglesia y el Gobierno, los representantes de éste -Alcalá-Zamora, Lerroux y Fernando de los Ríos- pusieron de manifiesto

²⁷ Cartas de Nemesio Otaño al P. Rosa, 16/05/1931 y 5/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 361 y 602, respectivamente; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 66; VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 78; AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, p. 69.

²⁸ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 78; AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, pp. 69-73, 75 y 82.

²⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 15/05/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 348-350; y Carta de Tedeschini a Pacelli, 8/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 39.

que ninguno de ellos estaba dispuesto a defender a la Compañía de Jesús en las Cortes y advirtieron que, si se suscitaba en ellas la cuestión de los jesuitas, la mayoría de los diputados votarían a favor de su disolución. En consecuencia, se negaron a incluir a la Compañía de Jesús entre los puntos susceptibles de negociación³⁰.

Pese a todo, la Santa Sede se mantuvo irreductible en este punto e instó al nuncio Tedeschini y al arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, a perseverar en la defensa de la Compañía; y a los superiores de todas las órdenes religiosas a solidarizarse con ella e implicarse de forma especial en su defensa por ser la orden más amenazada. El nuncio, por su parte, ordenó a los miembros de la comisión de religiosos, que había reunido para colaborar en la defensa de las órdenes religiosas, a que diesen prioridad a la defensa de la Compañía en sus gestiones y contactos con los líderes políticos³¹.

Tedeschini utilizó tres tipos de argumentos en defensa de la Compañía de Jesús, todos ellos de carácter práctico, por considerar que eran los que mayores posibilidades tenían de hacer mella en los medios republicanos. El primero de ellos fue la demostrada inutilidad de las leyes anticongregacionistas francesas que, a pesar de estar aún en vigor, no habían impedido que en la práctica existiesen en Francia órdenes y congregaciones religiosas. De hecho, los propios republicanos franceses, según el nuncio, habían recomendado a los españoles que no cometiesen su mismo error; y el futuro ministro de Estado Luis Zulueta había advertido que la disolución provocaría violentas protestas y causaría daños irreparables a la enseñanza o la beneficencia, pero no haría desaparecer a los religiosos, los cuales reaparecerían como asociaciones civiles o privadas y reforzados por la simpatía que despertaban los perseguidos y los mártires. El segundo argumento utilizado por Tedeschini fue la reacción que desencadenaría la disolución de la Compañía en el norte de España, arriesgándose la República a tener que hacer frente a una eventual guerra civil. Y por último, que con tal medida se conculcaría la Constitución, donde se afirmaba que España asumía los convenios internacionales sancionados por la Sociedad de Naciones, entre los que se incluía la protección de los derechos de los oprimidos por motivos religiosos; institución a la que la Iglesia no

³⁰ Telegramas de Tedeschini a Pacelli, 27/08/1931 y 15/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 131-132 y 264-265, respectivamente; carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 319-322.

³¹ Comunicación de Pacelli a los superiores generales religiosos, 18/09/1931, y carta de Tedeschini a Pacelli, 1/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 278 y 232, respectivamente.

dudaría en recurrir en busca de amparo, en caso de que se llevase a cabo la disolución, con el consiguiente descrédito para el régimen³².

Con este tipo de argumentos Tedeschini siguió presionando hasta el mismo día del debate parlamentario del artículo 24 -26 del texto definitivo- a diferentes miembros del Gobierno, como Alcalá-Zamora o Fernando de los Ríos, y a líderes de diferentes partidos políticos, para que se implicasen en la defensa de la Compañía. Les advirtió que ni la Santa Sede ni la Iglesia española se resignarían nunca *“a tan inaudito y arbitrario atropello”* y que la única manera *“natural y eficaz”* de abordar cualquier cuestión relativa a los jesuitas sería la negociación con Roma³³. Pese a los malos augurios, en vísperas del debate sobre los artículos religiosos el nuncio mantenía aún la esperanza de que la disolución de la Compañía de Jesús pudiese ser evitada³⁴.

También Vidal i Barraquer se implicó en la defensa de la Compañía, aunque parece haberlo hecho en menor medida que el nuncio. Ante la inminencia del debate del artículo 24 escribió a Alcalá-Zamora para instarle, a él y al conjunto del Gobierno, a hacer todo lo posible para evitar la disolución. En su carta, al igual que había hecho Tedeschini, esgrimió fundamentalmente argumentos jurídicos y de conveniencia política para el régimen. La disolución o expulsión de los jesuitas representaría, a juicio del arzobispo de Tarragona una conculcación del *“derecho innegable”* de la Iglesia a que el Estado respetase *“su plena libertad jurídica y libertad de actuación, por medio de las instituciones inseparables de ella”*, de las que una de las *“más queridas”* era la Compañía de Jesús. Además, puesto que no se había emitido ninguna acusación o queja concreta contra ella, la *“ofensa”* de su expulsión sería aún mayor, ya que se negaba a la Iglesia la posibilidad *“de defenderla, protegerla o corregirla”* si fuese necesario. Asimismo, constituiría un atentado *“a las normas del derecho internacional público declaradas derecho positivo español”*; y una violación de *“las garantías individuales y políticas”* reconocidas a todos los ciudadanos, como *“la libertad de asociación”*, el derecho a no ser condenado sin un juicio previo o *“la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley”*. Por último, en el terreno práctico, llamaba la atención del presidente del Gobierno sobre los daños que se

³² Carta de Tedeschini a Fernando de los Ríos, 6/10/1931, en ASV, NM 924, f. 41; Carta de Tedeschini a Pacelli, 5/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 328-334.

³³ Carta de Tedeschini a Alcalá Zamora, 6/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 418-419.

³⁴ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 7/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 346.

derivarían del abandono de *“las obras e instituciones”* de los jesuitas como consecuencia de su expulsión; y de las repercusiones negativas que tendría para el régimen esa ofensa infligida a los católicos, los cuales se considerarían rechazados *“en su ideal y deseo de cooperar a la vida pública del Estado”*³⁵.

2.2 La percepción de la Compañía: pesimismo, abandono y autodefensa

Los jesuitas eran mucho más pesimistas sobre su futuro que el nuncio. Según el jesuita vasco Nemesio Otaño, miembro de la comisión de religiosos reunida por el nuncio, a principios de julio los jesuitas daban ya por segura su expulsión y consideraban inútil cualquier gestión destinada a evitarla. Él, sin embargo, dio pruebas de un optimismo irreductible al asegurar a sus superiores a mediados de septiembre que si la Santa Sede accedía a la remoción de Segura de la sede toledana la Compañía de Jesús no sería disuelta. Pero también hizo gala de una cierta megalomanía que le llevó a asignarse una influencia en los medios políticos republicanos mayor de la que en realidad tenía. Otaño achacó al pesimismo que reinaba en la Compañía la orden que recibió de abandonar la comisión de religiosos y regresar a San Sebastián. Pero la verdadera razón era que los superiores de la Compañía no se fiaban de él, como tampoco de otro de los religiosos elegidos por el nuncio para formar parte de dicha comisión: el dominico José Domingo Gafo, al que acusaban de ser hostil a la Compañía y haber publicado un artículo en el que la criticaba, aunque sin nombrarla³⁶.

³⁵ Carta de Vidal i Barraquer a Alcalá Zamora, 8/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 361-362.

³⁶ Carta de Nemesio Otaño al P. Rosa, 5/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 602; carta de Nemesio Otaño a su superior [no aparece el nombre], 10/09/1931, y carta de Ledóchowski, general de la Compañía de Jesús, a Pío XI, 13/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 279-280 y 232-237, respectivamente. El artículo en el que supuestamente Gafo criticaba a la Compañía fue publicado en *La Ciencia Tomista* 43, 1931, pp. 410-411 (reproducido en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, nota 1084, pp. 233-234). En él defendía que para educar a *“las masas”* era preciso conocer *“sus necesidades”* y *“reivindicaciones”* y ayudarles *“a satisfacerlas dignamente”*. Criticaba que las instituciones docentes se centraban en la educación de las clases privilegiadas en lugar de en *“los pobres y abandonados”* como deseaban los fundadores; y que se hubiese perdido *“un tiempo precioso con un sistema de actividades y proselitismos de más aparato y ruido que substancia”*: actos de culto esplendorosos, peregrinaciones, procesiones novenas, etc.; abandonando otras acciones más *“sólidas”* y *“fecundas”*, como una *“formación sólida del cristiano”* que fuese compatible *“con la formación libre del ciudadano”*.

Acosados por la hostilidad de amplias capas de la población, alimentada por la campaña que contra ellos se llevaba a cabo en los medios de izquierdas, que se manifestaba por medio de actos violentos y peticiones de expulsión, a principios de octubre los jesuitas habían clausurado casi todos sus colegios y casas de formación y preparaban su salida del país³⁷. Injustamente, si nos atenemos a la documentación consultada, los jesuitas se consideraron abandonados por la Iglesia española y enviaron a la Santa Sede continuas quejas y acusaciones dirigidas fundamentalmente contra el nuncio, el arzobispo de Tarragona y el diario católico *El Debate*, órgano oficioso del sector posibilista de la jerarquía eclesiástica, instando al Secretario de Estado Pacelli y al propio papa a presionar a favor de una defensa más contundente de la Compañía de Jesús.

El provincial Enrique Carvajal, hombre de confianza en España del general de la orden Ledóchowski, estaba vinculado a los círculos integristas, de los que recibía las informaciones que le enviaba y que éste a su vez remitía a la Santa Sede. A principios de septiembre envió a Ledóchowski una larga carta en la que acusaba al nuncio y al arzobispo de Tarragona de haber pactado con el Gobierno la expulsión de la Compañía a cambio de la supervivencia del resto de las órdenes y congregaciones religiosas³⁸. Ledóchowski, por su parte, no se limitó a enviar a la Santa Sede las informaciones que le transmitía Carvajal sobre la situación española, sino que se dirigió directamente al papa. En la carta que envió a Pío XI a mediados de septiembre, además de insistir en el supuesto pacto del nuncio y Vidal con los gobernantes republicanos para sacrificar a la Compañía, les acusó de instar a la jerarquía eclesiástica española a mantener un silencio ante las medidas anticlericales del Gobierno provisional que causaba una deplorable impresión entre los católicos. El nuncio, según Ledóchowski, reproduciendo el error que había cometido durante la Dictadura de Primo de Rivera, se estaba dejando influenciar excesivamente por el Gobierno sin darse cuenta, hasta acabar convirtiéndose en su auxiliar. Pero con ello no lograría que los gobernantes republicanos se volvieran más condescendientes con la Iglesia, sino más insolentes. Además, la disolución de la Compañía en España tendría efectos devastadores para su supervivencia en otros países, como Alemania, Italia e incluso Estados Unidos, donde ya se estaba llevando a cabo una fuerte campaña antijesuítica similar a la española y podría animar a sus respectivos gobiernos a tomar la misma medida. En

³⁷ Carta de Ledóchowski, general de la Compañía de Jesús, a Pío XI, 13/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 232-237; VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 78; AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, p. 94.

³⁸ Relación del P. Enrique Carvajal, 2/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 212-214.

consecuencia, sugería al papa la necesidad instar al nuncio a cambiar de táctica, dar un mayor protagonismo a los prelados más belicosos, dispuestos a dar la vida para salvar el honor de la Iglesia, y poner en marcha una vigorosa campaña de protesta que el Gobierno, a su juicio, se vería obligado a tener en cuenta³⁹.

Las quejas y acusaciones de los jesuitas se tradujeron en una serie de telegramas del Secretario de Estado Pacelli al nuncio Tedeschini en los que se hacía evidente la desconfianza sobre la labor en defensa de los jesuitas que estaba realizando, instándole a dejar claro al Gobierno que la Santa Sede nunca admitiría la disolución de la Compañía y a defenderla con toda su energía⁴⁰. Vidal i Barraquer negó las acusaciones y defendió la labor del nuncio en defensa de la Compañía, así como la suya propia, pero advirtiendo a la Santa Sede de que si se presentaba en las Cortes alguna enmienda contra ella tendría muchas posibilidades de prosperar⁴¹. Lo mismo hizo el director de *El Debate*, Ángel Herrera, quien envió un informe a Roma negando que hubiese abandonado la defensa de la Compañía en su periódico, acusación de la que responsabilizaba a los integristas de dentro y fuera de la orden jesuita⁴².

El nuncio Tedeschini, por su parte, puso de manifiesto su indignación por el crédito que la Santa Sede había dado a las falsas acusaciones y envió un pormenorizado informe de su actuación en defensa de la Compañía. Achacó la campaña de descrédito contra él a maniobras de algunos jesuitas y de los integristas, que tenían como objetivo lograr que la Iglesia se posicionase contra el régimen para contar con un argumento más en que basar su oposición a la República. Las supuestas “voces autorizadas”, a las que la Santa Sede daba más crédito que a sus informes, no sabían nada de lo que se había hablado en las negociaciones con el Gobierno. La realidad era que la Nunciatura y la jerarquía española no sólo no habían mostrado debilidad, sino que en su defensa de la Compañía estaban incluso bordeando los límites de la legalidad. Su único error había sido advertir al provincial de los jesuitas, Enrique Carvajal, y al general Ledóchowski de su pesimismo en cuanto a las posibilidades de que la Compañía pudiese salvarse, a fin de que se implicasen también ellos en su defensa; porque

³⁹ Carta de Ledóchowski a Pío XI, 13/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 232-237.

⁴⁰ Telegramas de Pacelli a Tedeschini 8 y 12/09/1931 y 5/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 332 notas 1277 y 1278, 223 y 346 nota 1293.

⁴¹ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 316.

⁴² Informe de Herrera a la Secretaría de Estado, 19/09/1931, CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 281-282.

había sido a partir de ese momento cuando se había iniciado la campaña de descrédito contra él. Quienes afirmaban que con una actitud más firme del nuncio el Gobierno desistiría de la disolución de la Compañía desconocían la realidad y, además, eran los mismos que estaban haciendo todo lo posible por minar su autoridad. El problema no era sólo que el rechazo a la Compañía fuese compartido por todos los ministros, incluidos los dos católicos, y fuese imposible hacerles cambiar de actitud, sino la hostilidad de la Cámara, que por su indisciplina escapaba a la influencia del propio Gobierno. Ante esta situación, cualquier esfuerzo del nuncio sería inútil. La única posibilidad de evitar la disolución sería que su defensa en las Cortes se hiciese en bloque con las demás órdenes religiosas. Pese a todo, seguía esforzándose por lograr el apoyo de una mayoría de los diputados y evitar así la disolución de la Compañía de Jesús⁴³.

Los provinciales de la Compañía de Jesús, como el nuncio les había aconsejado, se aprestaron también a la defensa de su orden al constatar que cada día las propuestas de disolución se centraban más en ellos, pese a que en el dictamen se contemplase la de todas las órdenes y congregaciones. Decidieron enviar un memorial al Gobierno a principios de octubre, cuyo texto fue del agrado del nuncio pero no de los arzobispos de Sevilla y Tarragona, quienes consideraban que su tono era excesivamente *“altivo”*⁴⁴. La víspera del debate parlamentario del artículo 24 enviaron también un mensaje a las Cortes que, según Verdoy⁴⁵, había sido redactado meses antes, en junio, y presenta una serie de características que se reproducirán en escritos de defensa futuros.

En el documento⁴⁶ los provinciales de la Compañía denunciaban que, a pesar de haber puesto de manifiesto su acatamiento al régimen, al igual que el resto de las órdenes religiosas, todas ellas y en especial los jesuitas estaban siendo objeto de una campaña de descrédito en *“la Prensa y en numerosas reuniones políticas y sociales”*. Afirmaban que mientras su suerte

⁴³ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 13/09/1931, y carta de Tedeschini a Pacelli, 5/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 227-228 y 327-328, respectivamente.

⁴⁴ Carta de Tedeschini a Pacelli, 5/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 328. No hemos podido acceder al texto completo de este documento, ya que Cárcel Ortí no lo reproduce en su libro y en el Archivo Vaticano (ASV, NM 924, ff. 81r-82r) sólo hemos encontrado la primera página. Parece, sin embargo, que su contenido era muy similar al del documento enviado a las Cortes que sí hemos podido consultar completo.

⁴⁵ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 104.

⁴⁶ “Los provinciales de la Compañía de Jesús a las Cortes Constituyentes”, 12710/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 397-400.

había corrido pareja a la del resto de los religiosos habían preferido *“guardar silencio”*, pero habían decidido dejar de hacerlo al constatar que quienes se oponían a la disolución o expulsión de las órdenes religiosas defendían la aplicación de tal medida exclusivamente a la Compañía de Jesús. Ante esta situación, no querían que su silencio fuese interpretado *“como temor al esclarecimiento de las acusaciones”* que se les hacían y, además, hubiesen faltado *“gravemente a los deberes”* que les imponía su cargo. En consecuencia, habían decidido exponer las razones que, a su juicio, les asistían para no ser condenados sin que se les escuchase.

En primer lugar, esgrimían lo que Verdoy⁴⁷ denomina argumentos legales: la condición de españoles de sus miembros, con *“todos los derechos que las leyes reconocen a los demás ciudadanos”*; el carácter *“genuinamente”* español de la Compañía; el origen legítimo de sus propiedades y de los bienes fundacionales que administraban; y la licitud de los fines a que dedicaban dichos bienes. En segundo lugar, argumentos históricos: la ausencia de acusaciones concretas y objetivas contra ellos o su labor, limitándose a calumnias y vagas mentiras; su asentamiento en países con todo tipo de regímenes políticos, incluidos los republicanos, lo que demostraba su compatibilidad con dicha forma de gobierno; y las alabanzas que había recibido la Compañía no sólo por parte de hombres de Iglesia, sino también por gobernantes y hombres de ciencia, por los beneficios que sus actividades reportaban a la sociedad.

Por todo ello, pedían a las Cortes que se les imputasen *“hechos concretos”* y se probasen ante los tribunales, ya que una pena tan grave como la disolución y la confiscación de bienes así lo requería; y, en caso de que se tratase únicamente *“de casos particulares”*, lo justo sería que pagasen por ellos sólo los responsables, no toda la Compañía. No hacerlo así representaría, en opinión de los provinciales, utilizar *“despóticamente del poder para conculcar los más elementales derechos del hombre, base intangible de toda Constitución, en los países civilizados”*. Y concluían afirmando que no aspiraban a un *“trato de favor ni privilegio”*, sino únicamente a ser oídos y que *“se nos haga justicia”*; pero si no fuese así y finalmente se hiciese realidad la disolución o expulsión de la Compañía, *“perdonaríamos la injusticia”* y *“emigraríamos resignados a otros países”*.

Este escrito fue publicado, no sólo en la prensa católica nacional, sino también en *L'Osservatore Romano*, que lo calificó de *“exposición objetiva y serena”* y de demanda justa⁴⁸.

⁴⁷ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 103.

⁴⁸ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 219 nota 26.

Algo similar opina Álvarez Tardío⁴⁹, para quien contenía “una defensa razonable” de los derechos de los jesuitas “como españoles y como asociación”, así como “un recordatorio de la obra social y cultural de la Compañía”.

2.3 El plan de actuación parlamentaria

A pesar de ser consciente de las pocas posibilidades que existían de salvar la Compañía de Jesús y a los ataques a la estrategia posibilista por parte de destacados jesuitas, Vidal i Barraquer no dejó de diseñar una estrategia parlamentaria con vistas a su defensa en las Cortes durante el debate del artículo 24. En realidad se elaboraron dos planes diferentes en función de que la Compañía fuese atacada o no en el Parlamento. Si no lo era, las minorías católicas deberían abstenerse de mencionarla en sus intervenciones, limitándose a exponer de forma “breve y discreta” la doctrina de la Iglesia “en tesis y en hipótesis”. Si era atacada, en cambio, se tenía previsto un plan de defensa en el que el diputado catalán Carrasco i Formiguera sería el encargado de desmentir las acusaciones que se hicieran a la Compañía de haber colaborado con la Dictadura de Primo de Rivera; el líder de Acción Nacional, Gil Robles, se ocuparía de defender su labor cultural; los vascos Horn o Aguirre de incidir en el aspecto constitucional, es decir, en la forma en que era tratada la Compañía en otros países; y Unamuno debía poner “el gesto”, sin aclarar lo que eso quería decir. A la hora de la verdad sólo Gil Robles cumplió con el papel que Vidal le había asignado en el plan de defensa de la Compañía: Unamuno no acudió al debate; Horn y Aguirre no intervinieron, aunque sí lo hizo el diputado nacionalista vasco Leizaola; y Carrasco i Formiguera no abordó durante su intervención el punto previsto en el plan de actuación parlamentaria, limitándose a analizar el aspecto jurídico del problema desde una óptica liberal.

Pero el equipo de asesores del arzobispo de Tarragona había previsto también esta contingencia, en cuyo caso se propondría que todo lo relativo a la Compañía de Jesús se relegase a una ley posterior a la Constitución o se remitiese a una negociación concordataria. Esta parte del plan sí tuvo traducción parlamentaria, de la mano de diputados de diversas formaciones políticas o independientes: Ossorio y Gallardo, Leizaola, Reino Caamaño o Carrasco i Formiguera. En el plan se contemplaba también el anuncio de que se elevaría un

⁴⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 173.

recurso al Tribunal de la Haya en caso de que la Compañía fuese disuelta, pero ningún diputado hizo mención a ello en la Cámara.

Como último recurso, en caso de que fallase todo lo anterior, se contemplaba el desarrollo de una estrategia obstruccionista que, en opinión del arzobispo de Tarragona, si se organizaba bien, permitiría evitar la disolución de la Compañía. La obstrucción se puso en práctica, pero no se obtuvieron los resultados esperados⁵⁰.

A medida que se acercaba el día del debate las posibilidades de evitar la disolución de la Compañía de Jesús mermaron aún más. A principios de octubre los medios republicanos que abogaban por evitar la disolución de las órdenes religiosas, como el diario *Crisol*⁵¹, se mostraban partidarios de aplicar la medida únicamente a los jesuitas y “sin atenuaciones”. Los motivos esgrimidos para ello eran: su injerencia en la política, su influencia en “*las familias y, en particular, en las sucesiones*”, el poder económico de la Compañía y que nunca se sometían “*a ninguna regulación sino subrepticamente, para burlarla*”. No les faltaron defensores, como el colaborador de Vidal i Barraquer Luis Carreras, quien, en las páginas del diario católico *El Matí*⁵², acusó a los defensores de la disolución de la Compañía de esgrimir contra ella “*argumentos de innoble anticlericalismo*” y calificó la medida que se pretendía tomar contra ella de “*una violación del derecho, una ofensa a la Iglesia, una ingratitud del pueblo español*” y “*un desafuero para la República*”, que quebrantaría “*la paz espiritual del país*”. Pero la situación era tan grave que incluso el diputado católico Ossorio y Gallardo, según Nemesio Otaño, recomendó a los jesuitas que se marchasen antes de ser expulsados⁵³.

El ministro de Gobernación y líder de la Derecha Liberal Republicana, el católico Miguel Maura, vino a empeorar la situación poniendo en el candelero la disolución de la Compañía de Jesús en los días previos al debate. En 10 de octubre trascendió a la prensa que Maura había elaborado una enmienda, para el caso de que finalmente no se llegase a una fórmula de consenso entre el Gobierno y la jerarquía eclesiástica, en la que se contemplaba la disolución de aquellas órdenes que tenían un cuarto voto de obediencia especial al papa, es decir, la

⁵⁰ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 367-369; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 300 nota 57.

⁵¹ *Crisol*, Madrid, 3/10/1931, en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 70-71.

⁵² *El Matí*, Barcelona, 13/10/1931, en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 233-234.

⁵³ ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 265 nota 41.

Compañía de Jesús. Según su compañero de partido Alcalá-Zamora y el líder de Acción Nacional, Gil Robles, esta enmienda había sido sugerida a Miguel Maura por un sacerdote secular canonista⁵⁴. Azaña pensaba que la propuesta procedía de Ossorio y Gallardo; mientras que Hipólito González Parrado, miembro de la Comisión Jurídica Asesora y abogado del bufete de Maura, consideraba más probable que la idea hubiese partido del obispo de Madrid-Alcalá, Eijo y Garay, amigo del ministro de Gobernación⁵⁵. Sea como fuese, Miguel Maura dio a conocer su enmienda a los miembros del Ejecutivo y a diversos líderes políticos. Defendió en la prensa, ya con posterioridad a la aprobación del artículo 24, que su intención había sido proporcionar una fórmula transaccional que permitiese salvar las demás órdenes religiosas; la única posible, a su juicio, porque, dado el rechazo que los jesuitas despertaban debido a su influencia en la vida social y sus injerencias en el terreno político, no existía posibilidad de oponerse rotundamente a su disolución. Además, al no tener ninguna propiedad a su nombre, no merecía la pena protestar por una nacionalización que en la práctica sería irrealizable. El nuncio le hizo saber que la Iglesia nunca aceptaría una transacción sobre la base del sacrificio de la Compañía de Jesús, máxime cuando se justificaba por su voto de obediencia al papa⁵⁶. Sin embargo, según el sacerdote Francisco Romero Otazo, dada la situación, el 10 de octubre el Nuncio, aunque “*espantat*” accedió “*a sacrificar la Compañía*”⁵⁷.

Finalmente, el líder de los radicales, Lerroux, el miembro del Gobierno que más seguridades había dado a la jerarquía sobre la posibilidad de lograr un texto constitucional aceptable para la Iglesia y en cuya fuerza parlamentaria aquella confiaba para lograrlo, daba señales de querer inhibirse del debate, alegando sus obligaciones como ministro de Exteriores para justificar un viaje a Ginebra en la fecha en que estaba previsto el debate del artículo 24; mientras que su minoría parlamentaria se sumaba en la Comisión a la propuesta de Miguel

⁵⁴ En el caso de que el autor de la sugerencia hubiese sido un sacerdote canonista no se puede excluir la posibilidad de que se tratase de Tomás Gómez Piñán, miembro de la Comisión Jurídica Asesora y vinculado a la Derecha Liberal Republicana, en cuyas listas concurrió a las elecciones a Cortes Constituyentes. Descartamos al canonista Jaime Torrubiano, aunque en principio pareciese el más apropiado por sus diatribas contra los jesuitas, su vinculación a la DLR y su condición de asesor de los gobernantes republicanos en cuestiones eclesiásticas, ya que criticó que se hubiese utilizado el eufemismo del cuarto voto en lugar de nombrar expresamente a la Compañía, como más adelante veremos.

⁵⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 364-365; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 265 nota 41 y 163-165; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 217-218.

⁵⁶ ASV, NM 924, ff. 47r-48r.

⁵⁷ “Diari de Lluís Carreras”, 10/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 381.

Maura⁵⁸. Pese a todo, tanto Tedeschini como Vidal i Barraquer intensificaron sus contactos con los miembros del Gobierno y los líderes políticos para que cumplieran con los compromisos adquiridos, aunque en lo que se refiere a la Compañía de Jesús éstos se resumían prácticamente a nada.

3- La disolución de la Compañía de Jesús

Todos los historiadores consultados coinciden en considerar la utilización del cuarto voto como argumento para la disolución de la Compañía de Jesús como una mera excusa, siendo otros los verdaderos motivos de la disolución. La principal razón que indujo a los partidos republicanos a tomar tal medida fue, en opinión de Fernando de Meer⁵⁹ la utilidad del anticlericalismo como elemento unificador de los diferentes partidos gubernamentales: con la disolución de la Compañía se satisfacía una aspiración histórica del anticlericalismo, evitando *“el caos social que supondría la disolución de todas las Congregaciones religiosas”*. Para Castells⁶⁰, en cambio, serían *“su prepotencia y poder económico”* los factores explicativos de la disolución. Tanto Jackson⁶¹ como Carballo y Magariños⁶² coinciden también en considerar las riquezas, reales o ficticias, de la Compañía y el poder económico inherente a ellas como uno de los elementos clave de la disolución; pero también otorgan un papel relevante a su influencia en el terreno educativo. Carballo y Magariños hacen hincapié en un tercer factor: *“su apego a la clases altas”*. Para Verdoy⁶³, en cambio, fue su influencia social el principal motivo de la disolución, ya que *“los dogmas y tradiciones del pasado”* difundidos por la Compañía eran vistos por los partidos republicanos como un obstáculo para su proyecto de laicización y

⁵⁸ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 13/10/1931; y cartas de Tedeschini a Alcalá Zamora, 6/10/1931, Fernando de los Ríos, 6/10/1931, y Lerroux, 12/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 364-365 y 418-421, respectivamente.

⁵⁹ MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 197.

⁶⁰ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, p. 413.

⁶¹ JACKSON, G. *La República española y la guerra civil*, p. 71.

⁶² CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea...*, p. 542.

⁶³ VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, p. 403.

modernización de la sociedad. Por último, para Álvarez Tardío⁶⁴ los principales motivos de la disolución fueron dos: por un lado, cohesionar la coalición gubernamental y fortalecer su apoyo parlamentario por medio de una medida anticlerical que compensase la decepción de la izquierda por los pobres resultados obtenidos con la aplicación de la legislación secularizadora; y, por otro, facilitar la expansión de la educación pública y bloquear *“algunos de los circuitos por los que las clases altas formaban y preparaban sus cuadros económicos”*.

Barrios Rozúa⁶⁵, a diferencia de los anteriores, no entra a valorar cual fue el motivo que determinó la disolución de la Compañía, sino que se centra en analizar la medida en el contexto político del debate constitucional y de la tradición liberal española. En su opinión, el precepto constitucional dirigido a la disolución de la Compañía de Jesús no puede calificarse de radical, teniendo en cuenta que *“un siglo antes se había ido mucho más lejos”* y *“las fuertes presiones que sufría”* el Gobierno a favor de la disolución de todas las órdenes religiosas, sino que constituyó *“un acto de notable moderación”* con el que se logró evitar la supresión del clero regular en su conjunto.

En cuanto a las consecuencias políticas de la medida, todos los autores consultados coinciden en que la disolución de la Compañía de Jesús perjudicó al régimen sin que se obtuviese a cambio ninguna ventaja económica de la nacionalización de sus bienes. Para Tuñón de Lara⁶⁶ se trató de una medida *“provocativa e ineficaz”*. En opinión de González Muñiz⁶⁷, aumentó la *“peligrosidad”* de los jesuitas para el régimen al dejarlos continuar en España *“irritados y en rebeldía en condiciones de continuar practicando la enseñanza privada y de mezclarse en cuantas conjuras se tramaron contra la República”*. Verdoy⁶⁸, por su parte, considera resultó ruinoso para la República, porque aumentó el recelo hacia ella *“de amplios sectores de la derecha”*, reafirmandoles en su convicción de que se trataba de un régimen sectario y proporcionándoles *“nuevos argumentos para reclamar una reforma constitucional o*

⁶⁴ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 225; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *“La revolución de las conciencias...”*, pp. 57-59.

⁶⁵ BARRIOS ROZÚA, J. M. *“La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República”*, en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. H. Contemporánea*, 12, 1999, p. 189.

⁶⁶ TUÑÓN DE LARA *El hecho religioso en España*, p. 120

⁶⁷ GONZÁLEZ MUÑIZ, M. A. *Problemas de la Segunda República*, pp. 292 y 296.

⁶⁸ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 401-403.

incluso un cambio de régimen". Y Álvarez Tardío⁶⁹ opina que la disolución debilitó a los accidentalistas, cuyas tácticas fueron atacadas por los monárquicos; marcó "un punto de inflexión" en el proceso de "adaptación a la República" de los católicos; y fue visto en la Santa Sede como una prueba de que los gobernantes republicanos habían optado por "la confrontación" con la Iglesia. Además, la lentitud e ineficacia del proceso incautador acabó por irritar a las izquierdas, contribuyendo "a una mayor polarización política".

Como ya dijimos en el capítulo X, dedicado a las órdenes religiosas, en la primera redacción del anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora se garantizaba "el derecho de asociación para fines religiosos" a todas las órdenes y congregaciones, incluida la Compañía de Jesús; pero dicha garantía fue excluida del texto definitivo, en el que no aparecía ninguna mención ni reglamentación del clero regular⁷⁰. Desechado el anteproyecto, la Comisión de Constitución constituida en las Cortes se encargó de elaborar un nuevo texto que fue dado a conocer el 18 de agosto y en el que se disponía la disolución de todas las órdenes y congregaciones religiosas y la nacionalización de sus bienes.

3.1 La condena constitucional de la Compañía de Jesús: el debate parlamentario del artículo 24.

Durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, la mayoría de los oradores se refirieron a las órdenes y congregaciones en su conjunto, absteniéndose de hacer mención específica de la Compañía de Jesús. En esta línea se mantuvieron las minorías católicas y los sacerdotes -Molina Nieto, García Gallego y Lauro Fernández- que intervinieron en el debate, así como el ministro de Justicia, Fernando de los Ríos, y los portavoces de los socialistas. Esto parecía ofrecer una mínima posibilidad a la Compañía de Jesús, la cual, como había advertido Fernando de los Ríos a la jerarquía eclesiástica durante las negociaciones que

⁶⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 226-228; ÁLVAREZ TARDÍO, M. "La revolución de las conciencias...", pp. 58-59.

⁷⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [-1]...*, p. 611; ARBELOA, V. M. "Iglesia y Estado...", p. 329.

tuvieron lugar los meses previos al debate, sólo podría sustraerse a la disolución pasando en bloque con el resto de las órdenes religiosas.

Pero si el primer día del debate, el 8 de octubre, las cosas parecían ir bien para la Compañía, al día siguiente comenzaron a torcerse cuando el diputado radical Rodríguez Piñeiro la sacó a colación en su intervención ante la Cámara. Aunque Lerroux había defendido en los medios extra parlamentarios el sometimiento de todas las órdenes religiosas a una ley especial, rechazando la disolución de ninguna de ellas, la minoría radical había acordado el 6 de octubre defender la disolución de aquellas órdenes que se considerasen un peligro para la República⁷¹. Rodríguez Piñeiro, hablando en nombre propio exclusivamente, pero con autorización de su minoría, abogó por la disolución de la Compañía de Jesús por considerarla *“un peligro inminente para la libertad”* en virtud de *“su poder económico”* y *“los tentáculos que tiene extendidos por todo el mundo”*⁷². Al día siguiente, 10 de octubre, el portavoz de los radicales, Guerra del Río, pidió expresamente la disolución de los jesuitas, asegurando que su partido contaba con *“elementos suficientes”* para conceptuarla como *“enemiga de la República y enemiga de España”*, ya que corrompía a la infancia y la juventud *“con su labor educadora o antieducadora”*⁷³.

El radical-socialista Álvaro de Albornoz, ministro de Fomento, se sumó a estas críticas, aunque sin renunciar a que la disolución afectase al conjunto de las órdenes y congregaciones religiosas. Los jesuitas eran, en su opinión, incompatibles con la República por su condición de *“captadores de herencias, aliados de la plutocracia, grandes accionistas de los Bancos”* y *“editores de periódicos reaccionarios”*⁷⁴.

El diputado de la Federación Republicana Gallega Novoa Santos se mantuvo en una posición más ambigua. Afirmó que los jesuitas eran aborrecidos no sólo por los *“laicos”*, sino también por otras *“congregaciones”* religiosas y el *“clero secular”*, debido a *“su poder de infiltración, de captación”* y a la *“coacción moral”* que ejercía en sus instituciones educativas. Sin embargo, sólo defendió su fulminante *“expulsión”* en el caso de que se la considerase *“moralmente dañosa a la prosperidad y a la vida de la República”* o porque pusiese en peligro

⁷¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 157; ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 137-138; MEER, F. de *La cuestión religiosa...*, p. 165.

⁷² DS nº 53, 9/10/1931, p. 1555.

⁷³ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1617.

⁷⁴ DS nº 53, 9/10/1931, p. 1566.

“los cimientos económicos de la Nación” debido a su acaparamiento de riquezas. Pero si no era *“perniciosa”* debería ser respetada⁷⁵.

Sólo el presidente del Gobierno provisional, Alcalá-Zamora, esbozó una tímida defensa de la Compañía, aunque sin nombrarla, al referirse a la orden religiosa que en el siglo XVI se había erigido en defensora *“de la soberanía nacional, de la democracia nacional y hasta del recurso máximo al regicidio frente al absolutismo protestante”*⁷⁶.

Fue en este contexto cuando surgió la iniciativa de Miguel Maura como último intento de salvar al conjunto de las órdenes religiosas sacrificando a la Compañía de Jesús. La enmienda del líder de la Derecha Liberal Republicana, a instancias de los vocales radicales y de Acción Republicana, fue utilizada por la Comisión como base para la elaboración de un nuevo dictamen que reprodujo en lo esencial el contenido de aquella. En lo que respecta a la Compañía de Jesús, contemplaba la disolución de aquellas órdenes religiosas que emitiesen un cuarto voto, lo que la afectaba de lleno. Este texto fue aprobado por la Comisión con un margen muy ajustado: once votos a favor y ocho en contra. Obtuvo el apoyo de los vocales de Acción Republicana, la agrupación Al Servicio de la República, radicales, federales, galleguistas y progresistas. Los representantes de las minorías católicas se negaron a sacrificar a la Compañía; mientras que socialistas y radical-socialistas se mantuvieron firmes en reclamar la disolución de todas las órdenes y congregaciones religiosas⁷⁷.

Así pues, se llegó al debate del artículo 24 -26 del texto definitivo- sin haber logrado el consenso, pero había quedado claro que si existía alguna posibilidad de evitar la disolución de todas las órdenes religiosas, no ocurría lo mismo con la Compañía de Jesús. Sólo las minorías católicas parecían dispuestas a defenderla, pero carecían de un número de diputados suficiente para hacer triunfar su postura.

⁷⁵ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1621.

⁷⁶ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1609.

⁷⁷ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1646; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 403; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 218-221; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 184.

Ante la insistencia de socialistas y radical-socialistas en mantener el primitivo dictamen, que contemplaba la disolución de todas las órdenes religiosas, poniendo en peligro la supervivencia de la coalición gobernante, el líder de Acción Republicana, Manuel Azaña, propuso una última fórmula de consenso. Ésta, entre otras cosas, contemplaba que la disolución de las órdenes religiosas que tuviesen un cuarto voto, es decir, de la Compañía de Jesús, quedase “*decretada*” de modo “*terminante y ejecutivo*” en la propia Constitución, en lugar de remitirla a una ley especial, por dos motivos: por un lado, consideraba que era más “*leal, franco y noble decirlo, puesto que pensamos hacerlo*”; pero principalmente “*porque, si no lo hacemos, es posible que no lo podamos hacer mañana*”, ya que se trataba de “*una institución tan poderosa*” que, ante tal amenaza, haría “*todo lo posible para que estas Cortes no puedan legislar más*”.

El texto del nuevo dictamen, pues, declaraba disueltas las órdenes y congregaciones que imponían un cuarto voto “*especial de obediencia a autoridad distinta a la legítima del Estado*”, es decir, la Compañía de Jesús⁷⁸. Todas las minorías republicanas, a excepción de la radical-socialista y de algunos diputados católicos de la Federación Republicana Gallega, se mostraron dispuestas a aceptar esta fórmula y retiraron las enmiendas que habían presentado⁷⁹. Algunos diputados de las minorías republicanas, a título personal, manifestaron su rechazo de la fórmula de consenso adoptada, pero la mayoría no aludieron en concreto a los jesuitas.

El catalán Carrasco i Formiguera fue el diputado republicano que con más contundencia y amplitud defendió a la Compañía de Jesús y el único que presentó una enmienda con el objetivo exclusivo de eliminar su disolución del texto constitucional. Esta enmienda fue suscrita por diputados agrarios y vasconavarros; entre ellos estaba el sacerdote agrario Ramón Molina Nieto. Carrasco i Formiguera advirtió al inicio de su intervención que sus argumentos en contra de la disolución de los jesuitas estarían basados en sus “*convicciones en el orden liberal y en el orden jurídico*” y no “*en el orden religioso*”. Acusó a Azaña de haber sacrificado

⁷⁸ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1674-1675; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 389; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 225. Según Gil Robles, ni él ni Leizaola fueron informados de la reunión donde se elaboró el nuevo dictamen y no se siguieron los cauces reglamentarios para su lectura, por lo que las minorías católicas apenas tuvieron tiempo para elaborar enmiendas al texto. GIL ROBLES, J. M. *No fue posible la paz*, p. 53.

⁷⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1672-1674. Los radical-socialistas presentaron como enmienda el primitivo dictamen que contemplaba la disolución de todas las órdenes religiosas, pero se habían quedado solos en su defensa y fueron derrotados en la Cámara (DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1701-1704). El diputado de la minoría gallega Reino Caamaño presentó una enmienda planteando remitir la situación de las órdenes religiosas a una negociación concordataria, pero también fue derrotada, pese al apoyo de las minorías católicas (DS nº 43, 23/09/1931, Apéndice 8; y DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1682-1684).

“el concepto de libertad” en aras de “un falso concepto de la salud de la República” que reproducía “pura, simple y perfectamente el concepto fascista del Estado”. La aplicación de un “principio de excepción contra una orden religiosa determinada” sin que se hubiese demostrado la existencia de motivos para ello, constituía una conculcación de los “principios fundamentales de justicia”. Lo que a su juicio debería hacerse, si se consideraba que la Compañía suponía un peligro para la República, era aplicar “una solución jurídica”: demostrar ese supuesto peligro y someter a los presuntos culpables “a la Comisión de Reponsabilidades” y “a los Tribunales”. Puesto que no se había “demostrado” la hostilidad de los jesuitas hacia la República, era inadmisibles, “con arreglo al respeto a los derechos que en la Constitución se consignan”, la aplicación a la Compañía de un “principio de excepción”, como era la disolución. Además, esta medida, a su juicio, sentaría un “precedente gravísimo”, porque abriría la puerta a que en el futuro otras instituciones u organizaciones pudiesen ser sometidas a medidas semejantes “sin proceso” y, por tanto, sin posibilidad de defenderse. Pese a los argumentos esgrimidos por Carrasco i Formiguera, la enmienda fue desechada en votación ordinaria⁸⁰.

El jurista Ossorio y Gallardo puso también de manifiesto su oposición a la disolución de la Compañía de Jesús y, al igual que el diputado catalán, llamó la atención sobre las “consecuencias incalculables y gravísimas” que podían derivarse de sentar tal “precedente”. Esta “política” de eliminación “del adversario” que las Cortes inaugurarían si disolvían la Compañía, era propia de las tiranías e incompatible con los principios liberales que él defendía⁸¹.

El sacerdote radical Basilio Álvarez, aludió asimismo a la Compañía de Jesús en su intervención ante la Cámara, pero lo hizo con tal ambigüedad que no queda claro si la estaba defendiendo o atacando. Por un lado, afirmó que, en su opinión, la inquina del pueblo hacia los jesuitas estaba equivocada y que él los admiraba tanto como a la Institución Libre de Enseñanza; pero por otro, los definió utilizando los tópicos anticlericales sobre su doblez e hipocresía: alguien “que muerde siempre, pero no se adivina nunca”. Por lo demás, no hizo ninguna manifestación sobre la opinión que le merecía su disolución⁸².

Las minorías católicas, por su parte, presentaron enmiendas proponiendo remitir todas las cuestiones que afectaban a la Iglesia a una negociación concordataria; suprimir el párrafo

⁸⁰ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1708-1711.

⁸¹ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1715.

⁸² DS nº 55, 13/10/1931, p. 1681.

que hacía referencia a las órdenes y congregaciones religiosas; aplazar cualquier decisión sobre ellas hasta que la subcomisión para el estudio de las relaciones Iglesia-Estado de la Comisión Jurídica Asesora emitiese su dictamen; o limitarse a someter sus actividades externas a la legislación común. Estas enmiendas, que respondían al plan de actuación parlamentaria diseñado por el arzobispo de Tarragona, abarcaban a todas las órdenes y congregaciones y, por tanto, también a la Compañía de Jesús, pero fueron retiradas o desechadas por la Cámara. Como último recurso, siguiendo también el plan diseñado por Vidal i Barraquer, en la tarde del 13 de octubre las minorías católicas comenzaron a obstruir la tramitación del artículo, pero sin ningún resultado⁸³.

Ninguno de los diputados sacerdotes de la minoría agraria aludió a la Compañía de Jesús en sus intervenciones. Gómez Rojí se limitó a hablar sobre el presupuesto de culto y clero; y Guallar lo hizo sobre las órdenes religiosas en su conjunto, sin aludir expresamente a los jesuitas. Lamamié de Clairac fue el único diputado agrario que manifestó expresamente en la Cámara su rechazo a la disolución de la Compañía. Utilizó los mismos argumentos jurídicos que Ossorio y Carrasco: no se había esgrimido ni probado ninguna acusación concreta contra ella, condenándola sin proceso ni sentencia y, por tanto, sin que pudiera defenderse. Pero, a diferencia de aquellos, no se remitió en ningún momento a los principios liberales y utilizó también argumentos no jurídicos en su defensa de los jesuitas, como su *“espíritu de sacrificio”* y los beneficios que sus obras reportaban a la sociedad, especialmente en el ámbito de la cultura⁸⁴.

Varios fueron, en cambio, los diputados vasconavarros que defendieron a la Compañía en la Cámara, aunque la mayoría de ellos lo hicieron de forma sumamente breve. El sacerdote Antonio Pildain se limitó a contraponer la disolución de los jesuitas con la tolerancia de organizaciones manifiestamente enemigas de la República⁸⁵; y Oriol a protestar por la medida en nombre de los electores alaveses⁸⁶. Leizaola se mostró convencido de que la verdadera razón de la disolución de la Compañía era su éxito en el terreno educativo, llamó la atención sobre el quebrantamiento de derechos ciudadanos que suponía la aprobación de esa medida y reprochó a los socialistas su hostilidad hacia la Compañía, cuando sus homónimos de otros

⁸³ La tramitación de estas enmiendas de forma detallada en el capítulo X, pp. 920 y ss.

⁸⁴ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1686.

⁸⁵ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1708.

⁸⁶ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1705.

países la habían respetado al llegar al poder⁸⁷. Por último, Oreja Elósegui esgrimió en defensa de los jesuitas argumentos exclusivamente religiosos, patrióticos y nacionalistas: el “odio” a la compañía de Jesús demostrado por la Cámara derivaba, a su modo de ver, de su condición de principal defensora de la Iglesia, siendo, por tanto, una manifestación de “odio a la Iglesia”; elogió el “espíritu de obediencia” de los jesuitas, su amor al “estudio” y “la cultura”, su labor en pro “del engrandecimiento de la Patria”, la firmeza de sus convicciones y su condición “de hombres viriles y enérgicos”; y aseguró que, al tratarse de una institución “íntimamente unida al alma vasca”, su disolución provocaría una “lucha civil espiritual” entre las provincias vascas “y el resto de España”⁸⁸.

Ni los argumentos, ni las amenazas, ni la obstrucción de las minorías católicas hicieron mella en los diputados de la mayoría y el artículo 24 fue aprobado tal y como había sido redactado en el segundo dictamen. En el párrafo cuarto se declaraban “disueltas aquellas Ordenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia distinta a la legítima del Estado”, en clara referencia a la Compañía de Jesús, aunque sin nombrarla; y se estipulaba, asimismo, la nacionalización de sus bienes y su afectación “a fines benéficos y docentes”⁸⁹.

3.2 El decreto de disolución y la interpelación parlamentaria

Como señalamos en capítulos anteriores, la aprobación del artículo 24 -26 del texto definitivo- provocó la ruptura de la coalición republicano-socialista la salida del Gobierno de los representantes de la Derecha Liberal Republicana Alcalá-Zamora y Miguel Maura, obligando a la remodelación del Ejecutivo y encumbrando a Manuel Azaña a la presidencia del Gobierno. Posteriormente la abandonarían también los radicales. Asimismo, tuvo como

⁸⁷ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1677-1678 y 1710.

⁸⁸ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1700-1701.

⁸⁹ www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1931.pdf; DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1719-1720.

consecuencia la retirada del Parlamento de las minorías católicas y el inicio de la campaña en pro de la revisión constitucional⁹⁰.

Además, a principios del mes de enero de 1932 el Gobierno atravesaba una situación delicada debido a diversos problemas de orden público -incidentes de Arnedo y Castilblanco y revolución social del Alto Llobregat-, cuya represión había generado tensiones entre los socialistas y el resto de los partidos de la coalición gobernante. En este contexto, algunos sectores republicanos pusieron de relieve su impaciencia por el retraso en el cumplimiento del precepto constitucional relativo a la Compañía de Jesús. Había comenzado a correr el rumor de que para no incomodar al presidente de la República, Alcalá-Zamora, quien había manifestado claramente en las Cortes su oposición al texto del artículo 26 de la Constitución, el Gobierno había pactado no llevar a cabo la disolución de los jesuitas⁹¹.

Esta inquietud fue llevada a las Cortes por el diputado radical-socialista Botella Asensi, quien pidió explicaciones al Ejecutivo por el retraso en la disolución de la Compañía, alegando que el propio presidente del Gobierno había manifestado durante los debates constitucionales que tal medida debía tomarse con rapidez y no requería más que un simple decreto; e insinuó que podría deberse a que se había pactado con Alcalá-Zamora el incumplimiento del artículo 26. La interpelación de Botella Asensi tuvo un carácter exclusivamente personal. El portavoz de su partido, Baeza Medina, respaldó al Gobierno, manifestando que era al Ejecutivo a quien correspondía decidir el calendario legislativo. El ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz, correligionario también de Botella Asensi, rechazó la existencia de un pacto para incumplir la Constitución y aseguró que sus disposiciones se ejecutarían *"inexorablemente"*, reprochándole asimismo que mezclase al presidente de la República en las contiendas parlamentarias⁹².

De la respuesta del ministro de Justicia a Botella Asensi el nuncio Tedeschini y algunos medios católicos dedujeron que el Gobierno no tenía prisa en decretar la disolución de la Compañía⁹³. Los jesuitas, sin embargo, opinaban lo contrario: que el decreto era inminente, de

⁹⁰ Un análisis más detallado sobre las consecuencias políticas de la aprobación del artículo 24 en el capítulo X, pp. 926 y ss.

⁹¹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 334; VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, p. 330.

⁹² *Ahora*, Madrid, 13/01/1932.

⁹³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 61-62; *El Carbayón*, Oviedo, 15/01/1932. El diario de Arboleya dedicó un editorial a elogiar la contestación de Albornoz a la interpelación parlamentaria de Botella Asensi,

ahí que publicasen inmediatamente un dictamen jurídico elaborado en diciembre del año anterior. Fueron estos últimos los que mejor habían calibrado la situación.

3.2.1 Tramitación y contenido del decreto

En el mes de diciembre de 1931 la Comisión Jurídica Asesora había comenzado ya a trabajar en el texto del decreto y el día 12 de enero de 1932, el mismo día que tuvo lugar la interpelación parlamentaria, fue examinado en el Consejo de Ministros. Sin embargo, no fue del agrado de varios ministros ni tampoco de Azaña y se pidió a Albornoz que redujera o suprimiera el preámbulo y eliminara de algunos artículos “*vejaciones inútiles*”. Pero además, el Gobierno dudaba sobre el momento más adecuado para su publicación. Por un lado, temían que una actitud de resistencia por parte de los jesuitas o de sus partidarios provocase problemas de orden público, lo que, unido a la conflictividad social ya existente, podría desestabilizar al Gobierno. En segundo lugar, disolver la Compañía por medio de un decreto y no de una ley podría ser considerado anticonstitucional en algunos medios. De hecho, dos miembros del Ejecutivo, los ministros de Hacienda, Carner, y de Estado, Zulueta, eran partidarios de que la disolución se remitiese a la futura ley de asociaciones religiosas⁹⁴.

La polémica sobre si la disolución debía llevarse a cabo por medio de un decreto o de una ley estuvo presente también en la prensa republicana. Mientras el diario *Luz*⁹⁵ no veía ningún inconveniente en que se realizase por decreto; *El Liberal*⁹⁶, sin poner en duda la constitucionalidad del decreto, se mostró partidario de que se llevase a cabo por medio de una ley por considerarlo más democrático y porque resultaba más difícil derogar una ley que un decreto en caso de un cambio de Gobierno, abogando porque la disolución se insertase en una futura ley de congregaciones.

poniendo de relieve la “*firmeza y serenidad*” del ministro frente a las “*impaciencias infantilmente jacobinas*” del diputado radical-socialista.

⁹⁴ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 354 y 379; VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 124-126.

⁹⁵ *Luz*, Madrid, 13/01/1932.

⁹⁶ *El Liberal*, Madrid, 14/01/1932.

Finalmente, el decreto fue sometido a la firma del presidente de la República el 23 de enero de 1932. Alcalá-Zamora no cuestionó su contenido, pero se mostró partidario de retrasar su publicación. Azaña, en cambio, era de la opinión de que serviría para mejorar la imagen del Gobierno en los medios de izquierdas, compensando así la impopularidad de las medidas que había adoptado para reprimir los conflictos sociales que se habían producido durante la primera mitad del mes. En consecuencia, mandó publicar el decreto al día siguiente⁹⁷.

En el breve preámbulo del decreto⁹⁸ se justificaba la disolución como cumplimiento de un mandato constitucional, el cual derivaba de que la Compañía de Jesús se diferenciaba del resto de las órdenes religiosas *“por la obediencia especial a la Santa Sede”*, como demostraban *“innumerables documentos”* y *“las propias Constituciones de ésta”*. El cuerpo del decreto constaba de diez artículos. En el primero se declaraba disuelta la Compañía de Jesús, cuya personalidad jurídica, así como la de cualquier organismo dependiente *“directa o indirectamente”* de ella, no era reconocida por el Estado. En el segundo se daba un plazo de diez días para el cese de *“la vida en común”* de los miembros de la Compañía, prohibiéndoles *“convivir en un mismo domicilio en forma manifiesta ni encubierta”*; y se ordenaba a los gobernadores civiles dar *“cuenta al Gobierno del cumplimiento de esta disposición”*. Los cuatro artículos siguientes estaban dedicados a los bienes de la Compañía: en el artículo tercero se prohibía a sus miembros, *“por sí o por persona interpuesta”*, disponer de los bienes de la orden; en el cuarto se daba un plazo de cinco días a los gobernadores civiles para enviar al Gobierno una relación *“de las casas ocupadas”* por la Compañía *“o que lo hubieran estado hasta el 15 de Abril de 1931”*; en el quinto sus bienes se declaraban *“propiedad del Estado”* y se estipulaba que serían dedicados *“a fines benéficos y docentes”*; y en el sexto se daba un plazo de diez días a los registradores de la propiedad para enviar al Ministerio de Justicia una *“relación detallada de todos los bienes inmuebles y derechos reales”* de la Compañía, y a las empresas y particulares para hacer lo propio con *“los bienes mobiliarios”*, remitiéndolo en este caso al Ministerio de Hacienda. Los artículos siete y ocho estipulaban la creación de un patronato con las siguientes funciones: realizar un *“inventario de todos los bienes muebles e inmuebles de la Compañía”*; determinar *“la condición jurídica”* de aquellos que estaban en su

⁹⁷ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 385-386.

⁹⁸ *Gazeta de Madrid* nº 24, 24/01/1932, pp. 610-611.

posesión pero no figuraban a su nombre, para *“proceder a su reivindicación e incautación”*; *“ocupar y administrar los bienes nacionalizados”*; y proponer al Gobierno *“el destino que haya de darse a los mismos”*. El artículo nueve establecía que los edificios y objetos dedicados exclusivamente al culto serían cedidos, *“previo inventario”*, a los prelados respectivos, con la condición de que los miembros de la Compañía no fuesen empleados en el servicio de los mismos. Por último, el artículo diez hacía *“personalmente responsables”* a los superiores de la orden del cese efectivo *“de la vida en común”*; de las infracciones que los miembros de la Compañía pudieran cometer en cuanto a la prohibición de disponer de los bienes de la misma; de cualquier ocultación relativa a los bienes, y *“de la resistencia”* que se produjese con motivo de *“la ejecución de este Decreto”*.

Al día siguiente, 25 de enero, el diario *Luz*⁹⁹ publicó unas extensas declaraciones del ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz, sobre el decreto de disolución de la Compañía de Jesús. Aseguraba que el Gobierno se había limitado a cumplir la Constitución *“en términos estrictamente jurídicos y sin la menor violencia”*, por lo que no cabían *“protestas”* por su contenido ni *“disquisiciones académicas en torno al cuarto voto”*. Negó de nuevo que el presidente de la República hubiese interferido en la tramitación del decreto, calificando tal suposición de *“absurda”* y *“ridícula”*, y achacó el retraso en la publicación a la necesidad de elaborar el texto *“sin precipitaciones”*, debido a que la cuestión de los bienes de la Compañía era una *“materia delicadísima”*. Frente a los que habían abogado por una ley como forma más adecuada para llevar a cabo la disolución, defendió que con un decreto era más que suficiente, ya que, al no haber sido nunca derogada la pragmática sanción de Carlos III ni contarse entre las órdenes autorizadas por el Concordato de 1851, la Compañía existía en España *“al margen de la ley”* y, por tanto, podría haber sido disuelta simplemente *“aplicando la legislación tradicional”*. Asimismo, advirtió a la Iglesia que la disolución de la Compañía no podía ser interpretada como un ataque a la religión católica, porque no se había dictado por sus actividades religiosas, sino por *“su influjo de tipo político y social”*.

El decreto de disolución de la Compañía de Jesús, como era de esperar, fue aplaudido por los medios republicanos y atacado por los de la derecha católica. Para el republicano *Luz*¹⁰⁰ se trataba de un decreto inexcusable, *“dictado por necesidades del Estado”*; sereno,

⁹⁹*Luz*, Madrid, 25/01/1932. El mismo artículo aparece reproducido con fecha errónea del 16 de enero en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 376-377.

¹⁰⁰*Luz*, Madrid, 25/01/1932.

dentro de la radicalidad que entrañaba la disolución; y sin nada en su contenido que pudiese llevar a interpretarlo como “*persecución enconada*” o “*animosidad rabiosa*”. El pastor protestante Adolfo Araujo¹⁰¹, por su parte, se centró en las causas y consecuencias de la disolución. Respecto a las primeras, no le ofrecía duda que la Compañía constituía un peligro potencial para la República, ya que sus injerencias en el terreno político y sus simpatías por la Monarquía eran “*un hecho comprobado*” y podría utilizar su enorme poder contra el régimen. En cuanto a las segundas, se mostraba convencido de que la disolución era beneficiosa para los jesuitas, ya que así tendrían una excusa para justificar la pérdida de su preeminencia en el terreno educativo, la cual sería inevitable como consecuencia de la extensión de la enseñanza pública.

La mayoría de los diarios católicos, en cambio, afirmaron no poder comentar el decreto, alegando el peligro de que les fuese aplicada la Ley de Defensa de la República si lo criticaban. Algunos, pues, se limitaron a realizar un elogioso recorrido por la historia de la Compañía y los campos en que desarrollaba su actividad¹⁰²; pero, en general, pese a la afirmación inicial, en casi todos ellos se incluyó algún tipo de protesta y crítica al decreto que analizaremos más adelante.

Las diferentes percepciones del decreto se pondrán también de manifiesto en el Parlamento como consecuencia de la interpelación formulada al Gobierno por la minoría agraria.

3.2.2 La interpelación parlamentaria

El 29 de enero de 1932 el diputado agrario Lamamié de Clairac formuló una interpelación al Gobierno sobre el decreto de disolución de la Compañía de Jesús en nombre de las minorías agraria y vasconavarra, dando pie a un dilatado debate que se extenderá durante tres sesiones parlamentarias. Para ponerle fin las minorías gubernamentales debieron recurrir a la aplicación de la “guillotina” el 4 de febrero. La interpelación parlamentaria de las

¹⁰¹*La Libertad*, Madrid, 3/02/1932.

¹⁰²*El Castellano*, Burgos, 25/01/1932.

minorías católicas permitirá a los diferentes grupos políticos presentes en la Cámara poner de manifiesto su postura ante la disolución de los jesuitas y la forma en que ésta se había llevado a cabo.

3.2.2.1 Los argumentos en defensa de la Compañía

Lamamié de Clairac¹⁰³ inauguró la interpelación con un extenso discurso de talante moderado en las formas y que en general fue escuchado con respeto por la Cámara, algo que el orador agradeció expresamente al final de su intervención. Impugnó el decreto por tres motivos: su inconstitucionalidad, la injusticia de sus disposiciones y su carácter *“impolítico”*.

Para defender la inconstitucionalidad de la disolución esgrimió dos tipos de argumentos: unos relativos a la naturaleza del cuarto voto, que reproducían los expresados en el informe jurídico encargado por la Compañía; y otros relacionados con la nacionalización de sus bienes. Respecto a lo primero, alegó que la Constitución no estipulaba expresamente la disolución de la Compañía de Jesús, sino la de aquellas órdenes en cuyos estatutos se impusiese un *“voto especial de obediencia a autoridad diferente a la legítima del Estado”*. Sin embargo, la Compañía no lo imponía y, de hecho, sólo se autorizaba a hacerlo a una minoría de jesuitas que no superaba el 10%; se refería a cuestiones exclusivamente espirituales, por lo que no representaba obediencia *“a autoridad distinta de la legítima del Estado en materias propias del Estado”*; y, en esencia, no se diferenciaba en nada de la obediencia debida al papa por todos los católicos. Puesto que el voto de los jesuitas no tenía nada que ver con el mencionado en el artículo 26 de la Constitución, éstos, en su opinión, no estaban comprendidos en sus disposiciones y la disolución resultaba inconstitucional, por más que el objetivo de los legisladores cuando lo redactaron hubiese sido la disolución de la Compañía. En cuanto a la nacionalización de sus bienes, el decreto estipulaba que se haría sin indemnización, lo que equivalía a una confiscación, prohibida en el artículo 44 de la Constitución, siendo por tanto igualmente inconstitucional. Del contenido de dicho artículo Lamamié deducía que la nacionalización debía regirse por las mismas normas que se aplicaban a la *“socialización”* o la *“expropiación forzosa por causa de utilidad social”*, es decir, que debía conllevar una *“adecuada indemnización”*. Y aseguró que el Gobierno se llevaría *“una verdadera sorpresa”* con

¹⁰³ DS nº 108, 29/01/1932, pp. 3512-3519.

las supuestas “riquezas” que atesoraba la Compañía, porque todo su capital estaba invertido en “edificios”.

A todo lo anterior había que añadir el agravante de que no existiese un Tribunal de Garantías Constitucionales al que se pudiese recurrir para que dictaminase sobre la constitucionalidad o inconstitucionalidad del decreto. Y este hecho, en opinión de Lamamié, resultaba aún más grave por ser el artículo 26 “*un artículo de excepción*”, en lo que respecta “*a la libertad individual*” y “*de conciencia*”, y a los derechos de “*asociación*” y “*reunión*”.

En relación con la injusticia, e incluso inhumanidad, de las disposiciones del decreto, Lamamié reprodujo los puntos y argumentos del memorandum que ese mismo día el nuncio Tedeschini envió al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, del que más adelante hablaremos. Alegó la situación de abandono en que quedarían los jesuitas ancianos y enfermos, los cuales no podrían ser cuidados por sus hermanos de orden al prohibírseles de forma absoluta la convivencia bajo el mismo techo, aún como simples ciudadanos; se dejaba a los miembros de la Compañía sin recursos para su sustento y para los necesarios desplazamientos durante el plazo dado para la disolución efectiva, ya que se les prohibía disponer de los bienes de la Compañía desde el mismo momento de la publicación del decreto; una vez disueltos se les dejaba sin medios de vida, ya que no se contemplaba ninguna dotación para ellos, y no todos podrían estar en condiciones de ejercer como sacerdotes seculares; y, por último, obligaba a interrumpir la enseñanza en los colegios de la Compañía a mitad de curso, cuando el Gobierno había asegurado que podrían completarlo, con el consiguiente perjuicio para los alumnos, ya que los padres no tenían por qué estar conformes con el profesorado suplente nombrado por el Gobierno para sustituir a los jesuitas.

Por último, el decreto era impolítico por varias razones: en primer lugar, por la ofensa a la Santa Sede que contenía el preámbulo, “*al estimar causa de disolución el obedecerla*”, cuando se estaba tratando “*de aprobar un Estatuto de relaciones con la Iglesia*” que, aunque fuese unilateral, requería “*una cierta conformidad de la otra parte*”; en segundo, por dictar una medida que aumentaba el abismo entre dos sectores de la sociedad española en un contexto de “*crisis social y económica*” y en un momento en que se estaban produciendo alteraciones del orden público; y, por último, por los efectos negativos que tendría sobre el capital la constatación de que el Estado podía incautar “*bienes sin indemnización*” y la obligación que se imponía a las entidades financieras de informar sobre sus depósitos.

Refutó asimismo Lamamié las afirmaciones del ministro de Justicia en la prensa sobre la existencia ilegal de la Compañía de Jesús en España, alegando que no aparecer mencionada explícitamente en el Concordato de 1851 sólo significaba que el Estado no estaba obligado a protegerla, no una desautorización. La prueba de su carácter legal era que diferentes gobiernos habían legislado sobre ella y sus miembros habían obtenido nombramientos oficiales en su condición de jesuitas.

Finalizó su intervención haciendo un llamamiento al Gobierno y a la Cámara para que tuviesen en cuenta las consecuencias del decreto de disolución de la Compañía de Jesús y reflexionasen sobre la conveniencia de *“tomar otro camino”*. Pero aseguró que, de seguir adelante, los jesuitas acatarían la disolución sin resistencia.

El portavoz de la minoría agraria, Martínez de Velasco¹⁰⁴, intervino para sentar la posición de los agrarios, pero sin intención de *“plantear una cuestión política, sino puramente constitucional”*; e hizo un llamamiento a los juristas y políticos de la Cámara que consideraba más prestigiosos -Ossorio y Gallardo, Sánchez Román, Melquiades Álvarez, Miguel Maura y Sánchez Guerra- para que manifestasen su opinión sobre *“el alcance y la significación que realmente se ha dado a este precepto”*.

Sólo hizo una breve mención a las dificultades que entrañaba incluir a la Compañía de Jesús en la redacción *“genuina”* del artículo 26 de la Constitución, puesto que el tema había sido tratado ya por su compañero Lamamié de Clairac. Pero dedicó buena parte de su intervención a otro tema también abordado por aquél: la impugnación de la constitucionalidad de la nacionalización de los bienes de la Compañía sin indemnización. Si bien utilizó argumentos diferentes en defensa de su tesis. En su opinión para poder encajar ese precepto del decreto con el artículo 44 era preciso considerarla como una expropiación sin indemnización, lo cual requería una ley aprobada por la mayoría absoluta de la Cámara. Sin embargo, el artículo 26 de la Constitución no había sido aprobado por mayoría absoluta, por lo que tal disposición entraba *“en contradicción evidente, completa y palmaria”* con lo estipulado en la Constitución. Tampoco la Ley de Asociaciones de 1887 ni el Código civil avalaban la interpretación de la nacionalización hecha por el Gobierno, puesto que de ellos se deducía que el único objetivo de aplicar tal medida en caso de disolución de una orden religiosa sería impedir que sus miembros u otras personas intentasen apropiarse de tales bienes en beneficio personal o los donantes detraerlos de los *“fines a que estaban destinados”*. Además, la

¹⁰⁴ DS nº 109, 2/02/1932, pp. 3548-3550.

nacionalización sin indemnización de los bienes de la Compañía tenía, en su opinión, una gran trascendencia, porque el artículo 26 contemplaba la posibilidad de nacionalizar los bienes de otras órdenes religiosas, y el decreto abría la puerta a que, en caso de llevarse a cabo, se utilizase el mismo criterio.

Martínez de Velasco planteó también una cuestión que no había sido abordada por Lamamié: la ilegitimidad de disolver la Compañía por medio de un decreto en lugar de por una ley, como se había hecho con otros preceptos constitucionales como el divorcio, la secularización de cementerios o la Ley Electoral. En este caso la necesidad de una ley estaba aún más justificada, dado el carácter genérico del texto, que requería someter a las Cortes la cuestión de si la Compañía de Jesús estaba comprendida o no en lo dispuesto en el párrafo cuarto del artículo 26 de la Constitución.

La petición de Martínez de Velasco al Gobierno de que refrenase su *“conato constante de herir los sentimientos de la inmensa mayoría de los españoles”* provocó la protesta airada del diputado radical-socialista Gomáriz, quien replicó que había *“sacerdotes que no se sienten heridos por eso”*, aludiendo, quizás al deán de Granada Luis López-Dóriga, que en breve se convertiría en miembro de esa minoría. Esta afirmación provocó a su vez la contrarréplica del sacerdote agrario Gómez Rojí, asegurando que *“todos”* se sentían heridos y deseaban que en el Parlamento se discutiese *“legítimamente, porque está siendo esta Cámara la befa del mundo”*, dando lugar a grandes protestas que obligaron a la mesa del Congreso a intervenir para restablecer el orden. Una vez que las aguas regresaron a su cauce, Martínez de Velasco se limitó a pedir al Gobierno que reflexionase sobre los argumentos que había expuesto y cumpliera con su deber como la minoría agraria había cumplido con el suyo.

Por lo que respecta a los sacerdotes de esta minoría, sólo el canónigo Ricardo Gómez Rojí¹⁰⁵ intervino en el debate. Su petición de palabra provocó tal desbandada de diputados que fue recogida en el Diario de Sesiones y dio pie a las bromas de algunos de los que quedaron en la Sala¹⁰⁶.

Al igual que sus compañeros de minoría durante su intervención impugnó el decreto tanto por lo que se refiere a la aplicación a la Compañía del precepto constitucional relativo al

¹⁰⁵ DS nº 108, 29/01/1932, pp. 3523-3526.

¹⁰⁶ El Diario de Sesiones recoge concretamente los comentarios del radical-socialista Pérez Madrigal, quien manifestó que había *“que huir de las malas compañías”*; y el del socialista Álvarez Angulo, quien acusó al canónigo burgalés de estar *“disolviendo la Cámara”*. DS nº 108, 29/01/1932, p. 3523.

cuarto voto, como por la nacionalización sin indemnización de sus bienes. Para probar que el párrafo cuarto del artículo 26 no era aplicable a los jesuitas se remitió a los argumentos ya expuestos por Lamamié de Clairac y que, al haber sido avalados por numerosos letrados, debían ser, a juicio del sacerdote, asumidos por el Gobierno. Pero la inconstitucionalidad del decreto derivaba también de su conculcación de una serie de derechos reconocidos por la Constitución a todos los ciudadanos, como el de libertad de reunión, el derecho a no ser molestado por las *“creencias religiosas”*, a fijar el domicilio *“donde buenamente quiera”*, o la libertad para escoger profesión. Hizo especial hincapié en la vulneración del artículo 28 de la Constitución, que prohibía castigar los delitos cometidos con anterioridad a la promulgación de la ley. Basándose en él afirmó que, aún admitiendo que el cuarto voto de los jesuitas constituyese un delito, no podría castigarse a los miembros de la Compañía que lo hubiesen hecho antes de la promulgación de la Constitución o, al menos, debería preguntárseles si renunciaban a él. Además, según ese mismo artículo los jesuitas deberían ser juzgados *“por juez competente, conforme a los trámites legales”*; y esto era lo que, según él, querían los jesuitas: *“ser oídos y que con ellos se sigan los trámites legales”*. De no hacerse así, no podía decir el Gobierno que el decreto cumplía con la Constitución.

En cuanto a la nacionalización de los bienes de la Compañía, a diferencia de Lamamié y Martínez de Velasco, no la impugnará basándose en su supuesta contradicción con lo establecido en el artículo 44 de la Constitución, sino porque, a su juicio, representa una conculcación de los derechos humanos y de los principios de justicia y libertad. Vulneraba el derecho humano a la vida, porque *“un hombre no puede desarrollar su vida ni llenar las necesidades de ella si no tiene instrumentos de trabajo”*, y a los jesuitas se les privaba de ellos con la nacionalización *“de sus colegios, de sus laboratorios, de sus iglesias y de sus bibliotecas”*; e iba contra los principios del derecho, la justicia y la libertad, porque se les arrebatában bienes que habían heredado *“según las leyes de la Nación”*, que habían ganado *“con el sudor de su frente”* o que habían sido donados por los fundadores para ser dedicados a un fin concreto. Y, en último extremo, si la nacionalización finalmente se llevaba a cabo, la justicia exigía que se les concediese *“una pensión lo más mínima que se quiera, pero digna”* para cumplir con el precepto constitucional *“según el cual todo trabajador y ciudadano debe ser asistido para que tenga una digna subsistencia”*.

Además, esgrimió tres argumentos de carácter internacional que, a su juicio, desaconsejaban la disolución de la Compañía de Jesús: *“la influencia de los jesuitas en América”*, que podría ser útil al Gobierno para llevar a cabo una política de reforzamiento de los vínculos con ese continente, propugnada desde muchos sectores; los perjuicios que

acarreará a la imagen de España ante el *“mundo culto y civilizado”* la disolución de una orden que sobresalía por su prestigio en el ámbito de la cultura; la conculcación que suponía del Derecho internacional, que estaba por encima de las leyes nacionales y obligaba al Estado a proteger los derechos de igualdad, libertad y propiedad *“de los ciudadanos o las entidades sociales”*.

La última parte de su intervención estuvo dedicada a hacer un llamamiento a diversas instancias nacionales -Tribunal de Garantías Constitucionales- e internacionales -Academia Diplomática Internacional, Instituto de Derecho Internacional y Sociedad de Naciones- para que hiciesen público su criterio ante la disolución de la Compañía de Jesús; criterio que Gómez Rojí estaba seguro de que avalaría la ilegalidad del decreto. Y finalizó su discurso haciendo un llamamiento *“de concordia y de paz”* a los diputados para que meditasen sobre el decreto, y a *“los maestros de Derecho que hay en la Cámara”* para que diesen su opinión sobre él, a fin de rectificar todo lo que se apartaba *“del Derecho, de la Justicia y de la Libertad”*.

La intervención de Gómez Rojí, que hizo gala de la misma moderación que sus compañeros de minoría, fue escuchada con respeto y sin interrupciones por los pocos diputados que se quedaron a escucharle. Asimismo, tanto él como Lamamié de Clairac recibirán calurosos elogios de la presa católica, para la cual los argumentos esgrimidos por los agrarios fueron *“irrebatibles y contundentes”*¹⁰⁷.

Las intervenciones de los diputados vasconavarros fueron más retadoras y polémicas que las de los agrarios. Esta minoría había publicado un manifiesto antes del comienzo de la interpelación con la firma de todos los diputados que la integraban, incluido el canónigo Pildain. En él protestaban en tonos muy duros contra el decreto, al que calificaban de *“provocación”, “medida de persecución, exclusivamente inspirada por el sectarismo”* y *“atentado contra el Derecho de gentes y la Justicia”*. El decreto había roto *“la paz espiritual”* del país y causado una profunda herida en *“el alma de los vascos”*, que tan unidos se sentían a la Compañía. Constituía un agravio aún mayor al haberse producido después de que una parte de los diputados de la minoría vasconavarra hubiesen apoyado explícitamente al régimen,

¹⁰⁷ *Diario Montañés, Santander, 30/01/1932.*

votando a Alcalá-Zamora para la presidencia de la República y la confianza al Gobierno, y habiéndose mantenido al lado de éste durante el reciente conato revolucionario¹⁰⁸.

La larguísima intervención parlamentaria del diputado vasconavarro Beunza¹⁰⁹ se caracterizó por una mayor dureza aún que la del manifiesto. Su tono retador provocó múltiples interrupciones y abucheos que obligaron a la mesa del Congreso a intervenir en varias ocasiones, no sólo para reclamar el respeto de la Cámara al orador, sino también para recriminar a éste por las acusaciones que había vertido sobre la Cámara y sus continuas alusiones al presidente de la República.

Además de empeñarse en afirmar que se trataba de un decreto de *“expulsión”* y no de disolución, caldeó el ambiente acusando a la Cámara de estar al servicio de los intereses de un poder extranjero, la masonería, siendo los compromisos contraídos con ella la verdadera causa de la disolución de la Compañía de Jesús. Se negó a acatar la advertencia de la presidencia de las Cortes de que no siguiese con tales acusaciones que representaban un desprestigio para los diputados y para el propio país, alegando que, si la Cámara había considerado que los jesuitas, *“unos ciudadanos españoles, tan respetables como los demás, estaban sujetos a una autoridad extranjera, contra el propio interés nacional”*, no admitía que se le impusiese *“ninguna restricción para opinar”* lo mismo sobre *“otros ciudadanos españoles, no más respetables”*. Y siguió desarrollando su tesis de la subordinación de la Cámara a la masonería y exigiendo que se aclarase la clase de dependencia que tenían los diputados respecto a ella y cuantos eran miembros de dicha organización, a fin de poder determinar con seguridad cual había sido su influencia en la decisión adoptada por las Cortes en relación con la Compañía de Jesús.

No fue ésta la única manifestación polémica de Beunza. También afirmó que el propio presidente de la República había declarado que la Cámara no representaba la opinión ni la esencia *“de la nación española”*; y que sabía por fuentes autorizadas que la disolución de los jesuitas no la quería, no sólo el pueblo, sino tampoco *“las personalidades más significativas dentro de la República”* ni los jefes de las minorías parlamentarias, a excepción de la radical-socialista, ni siquiera parte de los miembros del Gobierno.

Por lo que respecta al contenido del decreto, se remitió a lo dicho por Lamamié de Clairac en cuanto a su inconstitucionalidad, injusticia y carácter impolítico. En lo que respecta al cuarto voto esgrimió los mismos argumentos del informe jurídico ya mencionados por los

¹⁰⁸ *El Adelantado de Segovia*, 28/01/1932; *El Sol*, Madrid, 29/01/1932; *Diario Montañés*, 31/01/1932.

¹⁰⁹ DS nº 109, 2/02/1932, pp. 3550-3558.

diputados agrarios. Pero, aún no siendo admitidos aquellos, *“en estricta justicia”*, lo único que cabía era determinar que miembros de la Compañía tenían el cuarto voto y prohibirles la permanencia en ella, reconociendo la existencia legal de la orden con el resto de los miembros que no lo tenían. Aunque existiese *“alguna prevención”* contra la Compañía en su conjunto, se le deberían haber reconocido, *“por lo menos, los mismos derechos que a los demás ciudadanos”*, los cuales podían asociarse aunque perturbasen *“continuamente la paz pública”*.

En cuanto a los bienes, sólo reconocían al Estado el derecho a apropiarse legítimamente de los procedentes de *“captaciones de herencias”*, siempre y cuando se demostrase tal procedencia. Los bienes que habían aportado a la orden sus miembros o los donantes, y los que eran fruto de su trabajo debían ser devueltos a sus legítimos propietarios.

También llamó la atención sobre los perjuicios que entrañaría la disolución para la imagen de España en el exterior y la pérdida de la influencia conseguida en el extranjero gracias a las actividades de los misioneros de la Compañía. Por no hablar de los daños irreparables y el gasto que acarrearía al Estado la desaparición de las obras benéficas y culturales de la Compañía. En el primer caso, la disolución implicaría el cierre de sus centros benéficos o su mantenimiento con un personal contratado que ofrecería una asistencia peor que la de los jesuitas. Y en el segundo porque se trataba de la orden que *“con más éxito”* se dedicaba a la enseñanza y contaba con centros científicos y culturales de gran prestigio que deberían ser clausurados. Aunque el Estado se hiciese cargo de los centros educativos de la Compañía, carecería de suficientes profesores preparados para sustituir a los jesuitas y, además tendría que financiarlos, asumiendo nuevos gastos que agravarían las dificultades que ya tenía para nivelar el presupuesto. Por no hablar de los perjuicios que se causaría a los alumnos al interrumpirse la enseñanza en dichos centros a mitad de curso.

A todo lo anterior se unía la *“ruptura espiritual con los católicos”*, y en mayor medida con los católicos vascos, que entrañaría la disolución de la Compañía de Jesús, la cual podría *“producir efectos insospechados”*, porque la unión de los españoles era, a su modo de ver, *“el único camino para la salvación de España”* y la consolidación de la República. Pero se mostró convencido de que, una vez superado *“este periodo agudo de la revolución”*, los que hoy eran partidarios de la disolución cambiarían de opinión, como había ocurrido en otros países de Europa.

Igualmente extensa y accidentada fue la intervención del otro miembro de la minoría vasconavarra que tomó la palabra en la Cámara, el canónigo Pildain¹¹⁰, pero en este caso más por el regocijo que causó en los diputados su argumentación “*silogística*” que por el tono agresivo que caracterizó la parte final de su intervención. El cronista parlamentario de *El Liberal*, Arturo Mori¹¹¹, aseguró que la Cámara se estaba divirtiendo tanto con él que cuando, agotado el tiempo reglamentario, pidió a la presidencia que le dejase continuar, “*los diputados accedieron clamorosamente*”.

En cuanto a su contenido, en esencia, viene a coincidir con lo ya manifestado por los diputados agrarios y vasconavarros que le habían precedido. Reputó el decreto de anticonstitucional porque, al no imponer la Compañía de Jesús el cuarto voto y tener éste un alcance exclusivamente espiritual y común a todos los católicos de obediencia al papa, no podía considerarse incluida en el artículo 26; conculcaba el artículo 27, donde se estipulaba que “*la condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil y política*”, puesto que prohibía a los jesuitas “*convivir en un mismo domicilio, convivencia que, en virtud de su personalidad civil y política, les está permitida a todos los ciudadanos*”; infringía el artículo 31, donde se reconocía la libertad para elegir residencia, salvo “*sentencia ejecutoria*” en contrario, al imponer a los jesuitas “*mudar de residencia y domicilio*” sin que se hubiese producido ninguna sentencia que lo avalase; y vulneraba el artículo 44, que prohibía la “*incautación sin indemnización*”, al nacionalizar los bienes de la Compañía sin compensación ninguna. Asimismo, al igual que los demás diputados de las minorías católicas, protestó por la indefensión en que quedaban los jesuitas al haberse publicado el decreto de disolución sin estar en funcionamiento el Tribunal de Garantías Constitucionales; y reclamó que el decreto se sometiese a su dictamen cuando lo estuviese.

A continuación pasó a rebatir las acusaciones que se hacían a la Compañía. A los reproches por la cuantía de sus riquezas opuso unas manifestaciones de Bismarck en las que aseguraba que eran menores que las de los banqueros o los millonarios, y éstos no las dedicaban a obras culturales como los jesuitas; para negar la participación de la Compañía en una conspiración contra el rey de Portugal y las acusaciones de “*moral relajada*” recurrió a textos de Voltaire; y para refutar las imputaciones sobre los métodos ilícitos utilizados por la Compañía para captar herencias, presentó como prueba de que otras organizaciones utilizaban métodos más reprobables un modelo de testamento de una logia masónica.

¹¹⁰ DS nº 111, 4/02/1932, pp. 3607-3612.

¹¹¹ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes...*, Vol. V, p. 298.

También recurrió a argumentos de índole cultural y de prestigio e influencia internacional, como ya habían hecho los diputados anteriores, para impugnar la disolución. Pero en el primer caso remitiéndose al artículo 50 de la Constitución, algo que no habían hecho aquéllos. Dicho artículo estipulaba que *“el Estado español atenderá a la expansión cultural”* y era a través de él, a juicio de Pildain, como *“debería estudiarse el decreto”*, ya que, siendo *“la Compañía de Jesús uno de los factores más eficaces de la expansión cultural en el mundo”*, con su disolución se conculcaría. Se trataba, además de una disposición anacrónica que perjudicaría la imagen de España de cara al exterior.

En la última parte de su intervención, el canónigo vasco adoptó un tono más agresivo, lanzando una velada amenaza al Gobierno y al propio régimen republicano al afirmar que *“la Compañía de Jesús vuelve siempre a los Estados que la disuelven o la expulsan a entonar solemnemente un responso sobre la tumba”* de quienes lo hicieron. Tampoco faltó el matiz nacionalista en estos momentos finales. Reproduciendo planteamientos similares a los contenidos en el manifiesto de la minoría vasconavarra, afirmó que el pueblo vasco consideraba la disolución de la Compañía *“como un ataque a su fe”* y *“un agravio a su libertad”* y *“a su raza”*; asegurando que detrás de los diputados vasconavarros estaba *“todo el pueblo vasco”*.

Vidal i Barraquer agradeció a los diputados católicos sus esfuerzos a favor de la Compañía¹¹². El nuncio Tedeschini¹¹³ reconoció también que habían cumplido con su deber de forma inteligente y entusiasta, pero consideraba que, dada la composición y el talante predominante en la Cámara, sus intervenciones no sólo resultaban ineficaces, sino incluso perjudiciales para la causa que defendían, porque sólo conseguían agravar las discusiones. Estaba convencido de que mientras no contasen con una minoría fuerte no serían escuchados.

Verdoy¹¹⁴, sin embargo, se muestra mucho más crítico con la actuación de los diputados católicos. En su opinión, carecían de la preparación necesaria para llevar a cabo la defensa de la Compañía. Pusieron *“pasión”*, tenían dotes oratorias y dominaban la Constitución; pero les faltó la *“sagacidad política”* y la *“experiencia jurídica”* necesarias para realizar una defensa eficaz en relación con la arbitrariedad e ilegalidad de la expropiación de sus bienes. Ninguno de

¹¹² BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 337.

¹¹³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 8/02/1932, CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 105-106.

¹¹⁴ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 150-151, 153-154, 157-160 y 164-165.

ellos, en su opinión, aportó nada importante a lo que ya había dicho Lamamié de Clairac en la inauguración de la interpelación; y algunos, como Beunza o Pildain, contribuyeron a crispar los ánimos de la Cámara y a *“ahondar más la separación de los españoles”*. La intervención más sobresaliente, a su juicio, fue la del líder de los agrarios, Martínez de Velasco, quien hizo gala de un *“gran realismo”* y *“capacidad política”* al dar por sentado que la disolución era un hecho *“inapelable”* y centrarse exclusivamente en los efectos económicos del decreto, con el objetivo de librar de la nacionalización el mayor número de bienes posible. El tradicionalista Beunza, en cambio, se limitó a reproducir *“desordenadamente”* los argumentos habituales en pro de la Compañía, utilizando un tono *“poco parlamentario”*, descortés, *“displicente y hasta provocativo”*.

En cuanto a los sacerdotes diputados de las minorías católicas, sus intervenciones se vieron lastradas, según Verdoy, por la carencia de una adecuada *“preparación técnica”* y por *“los vicios eclesiásticos del barroquismo, silogismo y apasionamiento”*. El agrario Gómez Rojí se limitó, básicamente a repetir lo dicho por Lamamié de Clairac; y el vasconavarro Pildain *“perdió inmediatamente el rumbo”*, dando pie a que los diputados de las minorías republicanas *“le ahogaran”*, al empeñarse en demostrar la inconstitucionalidad del decreto con silogismos y pasar a la amenaza en su defensa del derecho a una indemnización por la nacionalización de los bienes de la Compañía, para acabar recurriendo a *“los tópicos jesuíticos”*.

En cambio, el diputado de la Lliga catalana, Abadal¹¹⁵, hizo en opinión de Verdoy un discurso *“brillante”*¹¹⁶. A diferencia de los diputados de las minorías católicas, no rechazó rotundamente la aplicación del cuarto voto del artículo 26 de la Constitución a la Compañía, pero defendió que, al existir dudas sobre la legitimidad de dicha aplicación, debían seguirse los cauces que la propia Constitución señalaba para estos casos: someterlo al Tribunal de Garantías Constitucionales. Dado que éste aún no estaba en funcionamiento, el decreto resultaba precipitado e incluso podría revelarse *“absolutamente inútil”* si dicho Tribunal dictaminaba en el futuro que era inconstitucional. Coincidió, en cambio, plenamente con la tesis de las minorías católicas en lo que se refiere a la nacionalización de los bienes de la Compañía. Defendió que la nacionalización, ateniéndose a la Constitución, llevaba aparejada necesariamente una indemnización; y el derecho de los miembros de la orden disuelta, en su

¹¹⁵ DS nº 109, 2/02/1932, pp. 3558-3561.

¹¹⁶ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 161-162.

condición de ciudadanos españoles, a recuperar los bienes que habían aportado a ella. Llamó asimismo la atención sobre los efectos negativos que la medida tendría sobre las donaciones, ya que los donantes, ante la inseguridad de que el Estado acabase apropiándose de sus bienes y dedicándolos a fines diferentes a aquellos para los que se donaron, se retraerían, con el perjuicio consiguiente en orden a la creación de fundaciones privadas. Por lo demás, consideraba normal que los católicos se sintiesen heridos y estuviesen alarmados, porque no sólo se trataba de este decreto, sino que en el escaso tiempo transcurrido desde la aprobación de la Constitución el Gobierno había llevado ya al Parlamento varias leyes que afectaban a *“las conciencias y a las creencias religiosas”*. Y concluyó su intervención advirtiendo a la Cámara de la necesidad de evitar *“perturbaciones espirituales y disturbios de conciencia”* si se quería conseguir que todos los españoles *“se sintieran bien dentro del Estado y de la República”*.

Dos sacerdotes de adscripción republicana que no intervinieron en la Cámara, pusieron de manifiesto su oposición a la disolución en la prensa. El independiente Jerónimo García Gallego protestó desde las páginas de *ABC*¹¹⁷ por el *“deplorabilísimo espectáculo que habían dado las Cortes”* y por el atropello de que habían sido objeto los diputados católicos por parte del ministro de Justicia. Asimismo, calificó de *“inverosímil”* la pretensión de Albornoz de justificar la disolución de la Compañía con testimonios de figuras prestigiosas del catolicismo, como Menéndez Pelayo o Vázquez de Mella, quienes, muy por el contrario, *“tuvieron admiración entusiasta, fervorosísima e insuperable hacia la Compañía de Jesús”*.

El radical Basilio Álvarez no cuestionó que el precepto del cuarto voto del artículo 26 de la Constitución fuese aplicable a la Compañía de Jesús, pero calificó la medida de sectaria y se mostró partidario de una interpretación benévola de dicho precepto constitucional *“en atención a ser depositarios de la ciencia, del saber y del arte”*, permitiéndoles *“continuar en España”*¹¹⁸.

Los conservadores, aunque no pudieron intervenir en el Parlamento, pese a que su líder, Miguel Maura, tenía pedida la palabra, dejaron sentada su postura ante el decreto por medio de una nota de prensa. Situándose en una posición intermedia entre las minorías

¹¹⁷*ABC*, Madrid, 5/02/1932.

¹¹⁸*El Adelantado de Segovia*, 2/04/1932.

gubernamentales y las católicas, consideraban “*perfectamente constitucional*” la aplicación del precepto del cuarto voto a la Compañía de Jesús, puesto que Azaña había dejado claro en la Cámara durante el debate del artículo 26 que se refería a ella; pero no compartían la interpretación que hacía el decreto del “*sentido y alcance de la nacionalización de bienes prevista en el artículo 26*”. Esta interpretación entrañaba, a su entender, una enorme “*gravedad*”, porque aplicada “*a Empresas y servicios públicos puede constituir una seria amenaza para grandes sectores de la riqueza nacional*”, los cuales tenían “*derecho al amparo de la Constitución*”¹¹⁹.

3.2.2.2 Los argumentos a favor de la disolución

En el otro extremo del arco parlamentario, el federal Barriobero¹²⁰, furibundo anticlerical y cercano al anarquismo, defendió con rotundidad la constitucionalidad del decreto y aprovechó para sacar a relucir todos los tópicos del antijesuitismo. La constitucionalidad del decreto estaba, a su juicio, fuera de toda duda, porque el cuarto voto era “*una especie de juramento político*” por el que los miembros de la Compañía se comprometían a obedecer al papa por encima de cualquier otra autoridad, a cambio de lo cual aquél “*ponía en sus manos el arma de la diplomacia*” para dominar el mundo¹²¹. Este “*vínculo jurídico*” que los jesuitas establecían con el “*Gobierno de la Santa Sede*” les incapacitaba para acatar el poder civil y “*para ser perfectos ciudadanos*”, por lo que “*no les asiste el derecho de residir en el territorio nacional*”. Más aún cuando se trataba de una orden que ni siquiera tenía existencia legal en España. No había, por tanto, ninguna necesidad de someter el asunto al Tribunal de Garantías Constitucionales.

¹¹⁹ *Heraldo de Madrid*, 5/02/1932; *La Libertad*, Madrid, 6/02/1932; *El Sol*, Madrid, 6/02/1932.

¹²⁰ DS nº 108, 29/01/1932, pp. 3519-3523. Eduardo Barriobero y Herrán (1875-1939), abogado y escritor. En 1913 fundó la Liga Anticlerical Española. Muy cercano al anarquismo. Desde agosto de 1930 presidente del Partido Republicano Democrático Federal. Fusilado en Barcelona en febrero de 1939, tras la entrada de los sublevados. RUIZ PÉREZ, J. “República y Anarquía. El pensamiento político de Eduardo Barriobero (1875-1939)”, en *Berceo. Revista riojana de ciencias sociales y humanidades* 144, 2003, pp. 177-202.

¹²¹ Esta misma tesis fue defendida por el ex sacerdote Matías Usero Torrente en su libro *Dos ideales opuestos: jesuitismo y masonería* (Delta, México D.F., 1932) que había sido escrito antes de la disolución de la Compañía, aunque se publicase con posterioridad.

En cuanto a la nacionalización de sus bienes, puesto que se trataba de *“una entidad que está establecida contra ley, que vive contra ley y que hace un voto de pobreza”*, los poseía de forma ilegítima y el Estado al desposeer de ellos a la Compañía lo único que hacía era devolverlos a *“su origen legítimo”*. Sin embargo, estaba de acuerdo con Lamamié de Clairac en que el Gobierno se iba a llevar una sorpresa con los bienes de los jesuitas, pero no porque no los tuviese, como afirmaba el diputado agrario, sino porque el procedimiento establecido en el decreto para la nacionalización no era el correcto. A su entender, debería haberse estipulado la incautación inmediata de todos los bienes de la Compañía y después conceder el derecho a reclamarlos a quienes pudiesen aportar pruebas de ser sus legítimos dueños, ya que la mayoría de ellos estaban a nombre de testaferros y estaban evadiendo el dinero a Francia.

Por lo que respecta a la labor cultural de los jesuitas, tan alabada por los diputados católicos, Barriobero consideraba que impartían una enseñanza *“ineficaz e inmoral”*, por lo que era necesario prohibirles que se dedicasen a ella. Y alertó al Gobierno de que estaban preparándose para infiltrarse en la enseñanza pública, por lo que consideraba preciso prohibir el acceso a las escuelas de magisterio a quienes habían pertenecido a la Compañía de Jesús.

Llegó incluso a acusar a los jesuitas de estar detrás de los conflictos obreros que habían tenido lugar a principios del mes de enero, asegurando que se habían organizado en *“grupos y células”* para infiltrarse en las organizaciones obreras y que habían repartido armas conseguidas mediante robo. Por tanto, el único reproche que se le podía hacer al decreto era que había sido *“algo tardío”* y se limitaba a disolverlos en lugar de expulsarlos, que era lo que a su juicio debería haberse hecho.

Barriobero fue otro de los diputados que, en opinión de Verdoy¹²², contribuyó a crispar el debate y a profundizar la brecha abierta en la sociedad española por la legislación religiosa de la República con sus *“exageraciones verbales”*. En su discurso, *“incoherente y disparatado”*, recurrió a *“los tópicos antijesuíticos”*, la tergiversación de *“textos y sentencias morales de los jesuitas sacándolas de contexto”* e incluso a la calumnia, en defensa de la legitimidad de la disolución de la Compañía.

La postura gubernamental estuvo representada por el diputado de Acción Republicana Anso y el ministro de Justicia, el radical-socialista Álvaro de Albornoz. Los compañeros de

¹²² VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 151 y 156.

minoría de este último no intervinieron oficialmente en el debate, pero estuvieron muy presentes en él por la vía de la interrupción a los oradores de las minorías católicas.

Anso¹²³ defendió la constitucionalidad del decreto, tanto por lo que se refiere al cuarto voto como a la nacionalización de los bienes de la Compañía. En el primer caso, porque aunque el artículo 26 no mencionase expresamente a la Compañía, Azaña había manifestado explícitamente en la Cámara durante el debate constitucional que el cuarto voto se refería a ella y los diputados habían votado el artículo convencidos de que era así. En el segundo caso porque *“la voluntad soberana de la Cámara”* había interpretado que la nacionalización a que aludía el artículo 26 significaba una *“incautación sin indemnización”*, estableciendo con la Compañía *“una excepción”* a lo dispuesto en el artículo 44, de modo que no tenía ningún sentido *“conectar”* ambos artículos; como tampoco lo tenía alegar que el artículo 26 no había sido votado por un número suficiente de diputados como para poder establecer una excepción en la indemnización, ya que la Constitución fue aprobada por *“una gran mayoría absoluta”*, lo que, según su interpretación, significaba que esa mayoría absoluta estaba a favor de todos sus artículos, incluido el 26.

La no existencia de un Tribunal de Garantías Constitucionales para solventar las dudas que habían surgido sobre la constitucionalidad del decreto no representaba a su juicio ningún inconveniente, porque no había más que llevar a las Cortes *“una proposición de ley pidiendo la interpretación clara”* del precepto constitucional. Si las minorías católicas no lo habían hecho así era porque sabían perfectamente que la voluntad de las Cortes era la disolución de la Compañía y la incautación de sus bienes sin indemnización. Negó asimismo que el decreto fuese impolítico, puesto que al tratarse de *“un precepto constitucional”*, precisamente lo *“político”* era que el Ejecutivo le diese cumplimiento.

Por lo demás, acusó a las minorías católicas de pretender únicamente *“enmarañar la cuestión”* con su interpelación. Y a los vasconavarros de presentar con ropajes de defensa del catolicismo lo que no era *“más que un movimiento neta y puramente político”* de carácter reaccionario y antirrepublicano; y de pretender monopolizar la *“religiosidad vasca”*, cuando ésta se hallaba dispersa *“por todos los grupos políticos del país vasconavarro”*.

El ministro de Justicia¹²⁴ negó que la disolución de la Compañía pudiese presentarse como una evidencia de la *“política antirreligiosa”* del Gobierno, porque la Compañía de Jesús

¹²³ DS nº 111, 4/02/1932, pp. 3605-3607.

¹²⁴ DS nº 111, 4/02/1932, pp. 3612-3619.

no había sido disuelta por razones de índole religiosa, sino política: *“su ansia de dominio terrenal”*. Se trataba, pues, simplemente de una medida en la que se plasmaba la *“política laica”* del Ejecutivo y que, además, entroncaba con la *“tradición católica española”*, cuyos más insignes representantes habían sido hostiles a la Compañía de Jesús.

Por lo que respecta al precepto constitucional basado en el cuarto voto, su aplicación a la Compañía era, a juicio de Albornoz *“indiscutible”*. Ciertamente no todos prestaban dicho voto, pero era la minoría que sí lo hacía la que constituía la cúpula de su *“organización jerárquica”*, ya que dentro de ella eran elegidos los superiores locales y provinciales y el general de la orden. Rechazó también el argumento de que el cuarto voto de los jesuitas tuviese el mismo alcance exclusivamente espiritual que el tercero de otras órdenes religiosas o que el deber común de todos los católicos de obedecer al papa. Estos últimos estaban obligados a una obediencia *“en conciencia”*, mientras que el cuarto voto implicaba la obligación de *“servirle de un modo personal”*. Y, aunque en principio *“la potestad espiritual del Papa”* no tenía *“nada que ver con la soberanía del Estado”*, la historia demostraba que en la práctica se producían conflictos entre ambos poderes. De ahí el peligro que entrañaba para el poder civil ese *“voto especial de sumisión y obediencia al Papa”*.

En cuanto a la nacionalización sin indemnización de los bienes de la Compañía, se justificaba jurídicamente por *“la teoría del dominio eminente del Estado”*, según la cual, tras la promulgación de la Constitución había *“dejado de tener existencia”* y, por tanto, *“derecho de propiedad”*. Dado que el artículo 44 de la Constitución sólo era aplicable *“a las personalidades individuales o jurídicas cuya existencia y cuya propiedad están garantizadas”* en ella, no era aplicable a la Compañía y no se podía hablar de expropiación. Pedir que se concediese una pensión a los miembros de la Compañía, como había hecho algún diputado, con el argumento de que la nacionalización les dejaría sin recursos para subsistir era, a juicio del ministro de Justicia, *“un sarcasmo”* en la situación de *“convulsión y crisis”* que atravesaba España, teniendo en cuenta *“la potencia económica de la Compañía de Jesús”* y la *“enorme ocultación de su riqueza nacional”*.

Por lo que respecta al atentado a la cultura que, según algunos diputados, representaba la disolución de la Compañía, Albornoz replicó que el prestigio de sus colegios y universidades no procedía de *“una alta espiritualidad”* que pudiese *“servir para ejercer la rectoría espiritual de un país”*, sino únicamente de su poder económico, que le permitía acceder al mejor material.

Concluyó su intervención con una durísima crítica a las minorías católicas, a quienes acusó de utilizar la religión como un arma política en defensa de sus privilegios, como había hecho también Ansó, provocando con ello un enorme alboroto en la Sala¹²⁵.

En opinión de Verdoy¹²⁶, el ministro de Justicia fue otro de los oradores que contribuyó a la crispación de la Cámara y a la profundización de la división de los españoles con su utilización tendenciosa de *“la historia y la cultura españolas”* con el objetivo de demostrar *“el contenido”*, la *“oportunidad”*, la *“legalidad”* e incluso la *“españolidad”* del decreto.

3.2.2.3 La aplicación de la “guillotina” y la intervención de López-Dóriga

Tras la intervención del ministro de Justicia, diputados de todos los grupos republicanos - socialistas, radical-socialistas, radicales, federales y Acción Republicana- presentaron una proposición incidental con el objetivo de zanjar el debate. En ella se afirmaba que el decreto de disolución de la Compañía de Jesús era fiel interpretación del artículo 26 de la Constitución, por lo que, de ser aprobada por la Cámara, la interpelación, basada en las dudas sobre la constitucionalidad del decreto, dejaría de tener sentido. El diputado de Acción Republicana Ruiz-Funes justificó su presentación por haber llegado el debate a un punto en que las posturas estaban claras, no existían dudas sobre cual debía ser la interpretación del texto constitucional, era necesario que la Cámara respaldase al ministro de Justicia y evitar que se retrasase más la tramitación de otras leyes fundamentales para el régimen. Sometida a votación, la proposición incidental fue aprobada por 189 votos frente a 45. Estos últimos procedieron de las minorías agraria, vasconavarra, progresista y algunos diputados independientes y de la agrupación Al Servicio de la República. Votaron a favor de ella las minorías gubernamentales y un tercio de los diputados radicales, en la oposición tras su salida del Gobierno en diciembre. Por lo que respecta a los sacerdotes diputados, el republicano independiente García Gallego, el vasconavarro Pildain y los agrarios Molina Nieto, Santiago

¹²⁵ Para el diario republicano *El Liberal* (Madrid, 5 y 6/02/1932), este discurso de Albornoz fue el mejor desde su incorporación al Gobierno: *“admirable”*, *“justo”* y *“penetrante”*. En opinión del también republicano *Luz* (Madrid, 5/02/1932) el ministro de Justicia había justificado plenamente ante la opinión pública que el decreto de disolución de la Compañía de Jesús se había dictado en *“cumplimiento de la Constitución”* y en interés de la nación española; nadie podría *“afirmar lícitamente”* a partir de ahora que se trataba *“de un acto arbitrario”*.

¹²⁶ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 151 y 169-170.

Guallar y Gómez Rojí, votaron en contra de la proposición incidental; el radical Basilio Álvarez se abstuvo¹²⁷.

El deán de Granada, Luis López-Dóriga¹²⁸, en cambio, le dio su apoyo; y tras la votación expuso en la Cámara las razones que le habían llevado a ello con la brevedad que caracterizó todas sus intervenciones parlamentarias. En primer lugar, consideraba que era la Cámara la legítima *“intérprete de las leyes”* y, por tanto, *“de la Constitución”*; y que ésta, antes de que se produjese la votación de la proposición incidental había dejado claro ya *“más que con sus palabras, con sus hechos, que el decreto del Sr. Albornoz interpreta fielmente el artículo 26”*. Pero, además, era *“enemigo acérrimo”* de que se planteasen en el Parlamento *“debates de esa naturaleza”*, porque entendía que hacían no sólo *“grande daño a la Patria”*, sino también *“a los mismos intereses religiosos, a la religión tal como yo la entiendo, tal como yo la siento, tal como procuro practicarla”*. Como era habitual, la intervención de López-Dóriga fue recibida con felicitaciones y aplausos por parte de los diputados de la mayoría; especialmente de la minoría radical-socialista, a la que se uniría en breve, la cual aprobará expresamente las manifestaciones del deán granadino¹²⁹.

Este final abrupto del debate no fue del agrado de aquellas minorías y diputados que tenían pedida la palabra y no habían podido aún hacer uso de ella. Este fue el caso de Balbontín, quien votó en contra de la proposición incidental por considerar que no había sido oída en el Parlamento la voz de aquellos que, como él, consideraban el decreto *“demasiado blando e ineficaz en cuanto se refiere a la enajenación de bienes”*¹³⁰; del líder de los conservadores, Miguel Maura, quien calificó de *“intolerable”* que se le impidiese expresar en la Cámara la posición de su minoría ante el decreto, pese a tener pedida la palabra; y de diputados independientes o políticamente aislados, como Romanones, Melquiades Álvarez u Ossorio y Gallardo, los cuales manifestaron en la prensa su disconformidad con la finalización

¹²⁷ DS nº 111, 4/02/1932, pp. 3620-3624.

¹²⁸ DS nº 111, 4/02/1932, p. 3624.

¹²⁹ ABC, Madrid, 6/02/1932.

¹³⁰ DS nº 111, 4/02/1932, p. 3622.

del debate¹³¹. Algunos de ellos, entre los que se encontraba el líder de los conservadores Miguel Maura, enviaron un escrito de protesta al presidente de la Cámara, en el que calificaban lo sucedido de antirreglamentario y propio de regímenes dictatoriales, sentando un grave precedente de indefensión de las minorías¹³².

En opinión de Verdoy¹³³, la interpelación parlamentaria fracasó por *“la falta de preparación adecuada de los diputados católicos para el reto a que se enfrentaban”* y por la conformidad de las minorías republicanas con la solución adoptada. Podría haber servido al Gobierno y la izquierda para *“rectificar”* y encauzar la política religiosa; pero, en cambio, al poner de manifiesto que no existía por su parte *“voluntad política para llegar a un acuerdo”*, lo que hizo fue *“marcar y ahondar más la separación de los españoles”*. Álvarez Tardío considera también que la interpelación resultó *“inútil”*¹³⁴.

La disolución de la Compañía de Jesús fue una reivindicación compartida por toda la izquierda republicana y por el más centrista partido radical. El argumento básico esgrimido en defensa de tal medida fue su peligrosidad para el régimen, como consecuencia de su poder económico y su influencia social, derivada esta última fundamentalmente de su actividad educativa. En el caso de la derecha republicana, en cambio, la aceptación de la disolución de los jesuitas parece haber estado motivada por la convicción de que resultaba inevitable si se quería salvar al resto de los órdenes religiosos. Las minorías católicas se quedaron solas en su defensa de la Compañía.

Parece evidente que la disolución de la Compañía de Jesús tuvo más consecuencias negativas que positivas para el régimen. Enturbió aún más las relaciones entre la Iglesia y los gobernantes republicanos, además de debilitar más aún la ya frágil situación del sector

¹³¹ *La Libertad*, Madrid, 5/02/1932.

¹³² *El Sol*, Madrid, 6/02/1932.

¹³³ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 151.

¹³⁴ ÁLVAREZ TARDÍO, M *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 227.

posibilista del episcopado y del catolicismo político. A cambio, el régimen obtuvo escasos beneficios prácticos de la medida. Como veremos más adelante, no logró expulsar a los jesuitas del ámbito docente ni erradicar su influencia social; y los reducidos beneficios económicos obtenidos con la incautación a duras penas compensaron los gastos y problemas jurídicos que generó.

Sin embargo, al hacer el balance de los pros y los contras de la disolución de la Compañía de Jesús tiende a olvidarse que fue el precio a pagar por la supervivencia del resto de las órdenes religiosas. Y a la hora de valorar la radicalidad de la medida es preciso tener en cuenta que el antijesuitismo no era patrimonio exclusivo del republicanismo español y que la disolución de la Compañía de Jesús aparece asociada también a los proyectos secularizadores de nuestros vecinos más próximos: Francia y Portugal. En ambos casos, la disolución de la Compañía de Jesús, la expulsión de sus miembros y la nacionalización de sus bienes precedió a la separación de la Iglesia y el Estado¹³⁵. Teniendo en cuenta esta perspectiva comparada, las disposiciones adoptadas durante el primer bienio en relación con la Compañía de Jesús resultan más moderadas que las de nuestros vecinos, puesto que la disolución no conllevó la expulsión de los miembros de la orden. Aunque también es verdad que la Compañía de Jesús, como el resto de las órdenes religiosas, había dejado de estar en el punto de mira de los republicanos franceses y portugueses a partir de la Primera Guerra Mundial.

4- La posición de los sacerdotes diputados ante la disolución de la Compañía de Jesús

Los diputados de la minoría agraria se abstuvieron de emprender una defensa individualizada de la Compañía durante el debate del artículo 24 de la Constitución -26 del texto definitivo-, tal como se recomendaba en la estrategia parlamentaria de Vidal i Barraquer. Los vasconavarros, en cambio, no se atuvieron a ella y defendieron de forma individualizada a la Compañía, en unos casos con argumentos jurídicos, presentando como motivo real de la disolución la relevancia de la Compañía en el campo educativo; y en otros con razonamientos de carácter religioso, patriótico o nacionalista. Pero fue con motivo de la interpelación parlamentaria sobre el decreto de disolución cuando se entabló el verdadero debate en torno

¹³⁵ En Francia los jesuitas fueron expulsados en 1888 y en Portugal en 1910 tras la instauración de la República.

a la disolución de la Compañía de Jesús, propiciado por el hecho de que en el artículo 26 de la Constitución no se mencionase explícitamente a los jesuitas. El argumento fundamental esgrimido contra el decreto lo proporcionó el dictamen jurídico encargado por la propia Compañía de Jesús: el cuarto voto al que aludía la Constitución no era aplicable a la Compañía porque tenía un carácter exclusivamente religioso, por lo que no relevaba del acatamiento al poder civil, no se imponía y sólo lo tenían una minoría de jesuitas. Junto a este argumento principal, las minorías católicas esgrimieron otros secundarios: el más importante de ellos, la inconstitucionalidad de la nacionalización sin indemnización de los bienes de la Compañía, por su contradicción con lo dispuesto en el artículo 44 de la Constitución; la conculcación de preceptos y derechos reconocidos constitucionalmente -libertad de conciencia y cultos, derecho de propiedad, elección de residencia, derecho de asociación, Derecho internacional, etc.-; la injusticia de sus disposiciones; los perjuicios que causaría a la imagen de España en el extranjero, y a la cultura y la economía en el interior. La diferencia entre agrarios y vasconavarros estuvo más en el tono de las intervenciones, más moderados los primeros y retadores y polémicos los segundos, que en el contenido.

Las minorías republicanas defendieron unánimemente la aplicación del precepto del cuarto voto a la Compañía. La única discrepancia entre ellas estuvo centrada en la nacionalización de sus bienes sin indemnización, cuya constitucionalidad fue puesta en tela de juicio por los progresistas.

En cuanto a los sacerdotes diputados, pocos fueron los que se implicaron en la defensa de la Compañía durante los debates constitucionales y la interpelación parlamentaria. Los pertenecientes a las minorías católicas se ciñeron a la línea argumental común y al tono que caracterizó a cada una de ellas, sin aportar novedades relevantes.

El vasconavarro Pildain fue el único que defendió a la Compañía tanto en el debate del artículo 26, como en la interpelación parlamentaria, y en ambos casos de una forma polémica y retadora, en consonancia con la actitud adoptada por los oradores de su minoría. En el primer caso, sin embargo, la alusión a la Compañía fue sumamente breve e indirecta, limitándose a poner de relieve el contraste entre el rigor que entrañaba la disolución de los jesuitas y la tolerancia de los partidos republicanos con otras organizaciones que sí habían demostrado ser, a su juicio, enemigas de la República. En la interpelación su intervención fue mucho más extensa y en ella repitió los argumentos esgrimidos en contra de la disolución por los demás diputados de las minorías católicas que tomaron la palabra en la Cámara. El

principal era la inconstitucionalidad del decreto: por no ser aplicable el precepto del cuarto voto a la Compañía; la conculcación de los derechos constitucionales de libertad de creencias y cultos y de libertad de elección de residencia; y la vulneración del artículo 44 que prohibía la confiscación de bienes, al decretarse la nacionalización de los bienes sin indemnización. Como argumentos secundarios aludió a los perjuicios que se ocasionarían a la cultura y a la imagen exterior de España. Asimismo, refutó las críticas habituales de la izquierda sobre las riquezas y la influencia perniciosa de la Compañía.

Ningún sacerdote agrario defendió específicamente a la Compañía durante el debate del artículo 26 de la Constitución y sólo uno, Ricardo Gómez Rojí, lo hizo en la interpelación parlamentaria. A diferencia de Pildain, se mantuvo en el tono moderado que caracterizó a su minoría. Además de los argumentos esgrimidos por Pildain, tanto por lo que se refiere a la inconstitucionalidad como a los perjuicios que causaría la disolución, expuso algunos nuevos, como la inconstitucionalidad derivada de la vulneración de los derechos constitucionales: de asociación, elección de profesión y defensa frente a las acusaciones; o de los preceptos de no retroactividad de las leyes y de la competencia exclusiva de los tribunales para juzgar los delitos. Lo más novedoso de su intervención fue el recurso a argumentos basados en la conculcación de los derechos humanos -a la vida y la propiedad- y en la vulneración del Derecho internacional.

Todos los sacerdotes diputados de las minorías agraria y vasconavarra votaron en contra del artículo 26 de la Constitución y, a excepción del agrario Lauro Fernández, también lo hicieron en contra de la aplicación de la “guillotina” a la interpelación parlamentaria. En el caso de este último no se puede presuponer disconformidad con la posición de su grupo ante la disolución, ya que su asistencia a las sesiones parlamentarias parece haber sido poco frecuente. En cuanto al resto, es lógico suponer que se identificaban con la postura de su minoría, ya que su voto se emitió en el mismo sentido y mantuvieron una actitud homogénea en las cuestiones que afectaban a la Iglesia.

El republicano independiente García Gallego no aludió a la Compañía de Jesús en las Cortes, pero votó junto a las minorías católicas en contra del artículo 26 de la Constitución y de la aplicación de la “guillotina” a la interpelación parlamentaria. Asimismo, criticó en la prensa las declaraciones hechas por el ministro de Justicia en el Parlamento en defensa de la disolución de la Compañía. Estos datos y el hecho de que habitualmente se identificase con las

minorías católicas en los asuntos que afectaban a la Iglesia, da pie a establecer que en lo referente a la disolución de los jesuitas su postura sería asimilable a la de la minoría agraria.

En el radical Basilio Álvarez nos encontramos con la dificultad habitual para extraer una línea de pensamiento político claro de sus barrocas intervenciones, al menos por lo que se refiere a las cuestiones que afectaban a la Iglesia. Sólo aludió brevemente a la Compañía de Jesús en su intervención durante el debate del artículo 26 de la Constitución, defendiendo, por un lado, que no existían motivos para el odio que despertaba, pero reproduciendo, por otro, los tópicos del antijesuitismo. Aunque se unió a las minorías católicas en su voto en contra del artículo 26 de la Constitución, una vez aprobado éste y llegado el decreto de disolución, se distanció de aquellas y se sumó a la tesis defendida por el Gobierno y la minoría radical sobre la legitimidad de aplicar el precepto constitucional del cuarto voto a los jesuitas. Sin embargo, se separó de ellas al declarar sectario dicho precepto y mostrarse partidario de que se hubiese interpretado de forma más benigna la Constitución, permitiendo a los jesuitas permanecer en España. A pesar de sus ambigüedades, en este caso parece claro que Basilio Álvarez estaría entre los sacerdotes diputados que se oponían a la disolución de la Compañía de Jesús.

Finalmente, López-Dóriga, ya suspendido a divinis y a un paso de abandonar su condición de diputado independiente para incorporarse a la minoría radical-socialista, fue el único sacerdote cuya posición ante el decreto de disolución ofrece dudas. No intervino durante el debate del artículo 26 y se abstuvo en la votación. De ello cabría deducir que el texto no le satisfacía totalmente, pero tampoco lo rechazaba en su conjunto, ya que había manifestado explícitamente su intención de votar en conciencia y no tenía por costumbre recurrir a la abstención para evitarse problemas con la jerarquía. La intervención en la interpelación para explicar su voto a favor de la aplicación de la “guillotina” tampoco nos permite establecer si la disolución de la Compañía era uno de los aspectos del artículo 26 que no compartía. Coincidió con Basilio Álvarez en considerar aplicable a la Compañía el precepto constitucional del cuarto voto, pero, a diferencia de aquél, no hizo ninguna declaración sobre la opinión que le merecía dicho precepto.

Así pues, se puede establecerse una unánime oposición de los sacerdotes diputados al precepto constitucional que estipulaba la disolución de la Compañía de Jesús y al decreto que lo desarrollaba. La única excepción fue López-Dóriga, quien apoyó el decreto de disolución por tratarse del cumplimiento de un precepto constitucional, pero cuya posición ante dicho precepto no nos ha sido posible establecer.

5- La reacción del mundo católico

5.1 La respuesta de la jerarquía eclesiástica

Como ya dijimos en capítulos anteriores, el texto del artículo 24 -26 del texto definitivo fue visto por la Santa Sede y una parte de la jerarquía española como la constatación del fracaso de la estrategia posibilista y conciliadora liderada por el nuncio Tedeschini y el arzobispo de Tarragona, provocando la división del episcopado y el aumento de la influencia en la Santa Sede de los sectores integristas, que abogaban por una reacción más dura ante las medidas secularizadoras, cuando no por la confrontación directa. Tanto el nuncio como Vidal i Barraquer se defendieron de los reproches que llegaban de los medios vaticanos y de la propia Compañía, sin dejar por ello de poner de manifiesto su rechazo del contenido del artículo.

En las primeras semanas tras la aprobación del artículo 24 la jerarquía española siguió manteniéndose en un prudente silencio. Vidal y Tedeschini informaron de los debates a la Santa Sede y valoraron las disposiciones del artículo, pero los documentos públicos que aludieron a la disolución de los jesuitas con anterioridad a la pastoral colectiva fueron escasos.

El arzobispo de Tarragona, en el extenso informe que envió a la Secretaría de Estado del Vaticano, calificó la redacción del párrafo cuarto de *"hipócrita e irreverente al mismo tiempo"*. Utilizar el cuarto voto como motivo para la disolución le parecía *"bochornoso y ridículo"*, ya que representaba *"un agravio inaudito"* al papa. Estaba convencido de que la masonería había sido la inspiradora de la ofensiva contra los jesuitas y de que no existía ninguna posibilidad de que el texto constitucional fuese interpretado con benevolencia en lo que a la Compañía de Jesús se refería¹³⁶. Pese a tales declaraciones, Azaña, en sus memorias, se mostraba convencido de que al arzobispo de Tarragona, en el fondo, no le parecía mal la disolución de la Compañía, aunque hubiese preferido que se respetase a los jesuitas catalanes¹³⁷. Según

¹³⁶ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 394 y 399. La convicción de que la masonería era la instigadora de una campaña internacional contra la Compañía de Jesús, de la que lo ocurrido en España era sólo un episodio más, era compartida, según Batllori y Arbeloa, por algunos medios vaticanos, pero posteriormente se comprobó que tenía su origen en los círculos integristas. BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 60 nota 31.

¹³⁷ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 235.

Batllore y Arbeloa esta afirmación carecía de base, ya que siempre había puesto de manifiesto su simpatía hacia la Compañía y consideran absurdo que hubiese podido plantearse la posibilidad de salvar a los jesuitas catalanes de la disolución¹³⁸. Pero su propuesta al ministro de Estado de limitar la disolución a los jesuitas del centro y el sur de España, respetando a los demás “*en atención a la autonomía de las regiones*” pudo dar motivos a tal interpretación¹³⁹.

El nuncio Tedeschini también envió un extenso informe al Secretario de Estado Pacelli, pero limitándose a relatar como se había desarrollado la sesión parlamentaria, sin hacer valoraciones de la parte del artículo 24 que afectaba a la Compañía de Jesús¹⁴⁰.

Aunque tras la aprobación de dicho artículo numerosos prelados publicaron documentos a título individual, sólo dos de ellos contenían una protesta específica por las disposiciones relativas a la Compañía de Jesús. Uno fue el del obispo de Tarazona, Isidro Gomá, quien afirmó en su pastoral que justificar su disolución por el cuarto voto significaba considerar irreconciliable la obediencia al papa con “*los deberes de ciudadanía*”, lo cual equivalía a “*declarar incompatible la sociedad civil con la sociedad religiosa*”, es decir, con la Iglesia católica. En consecuencia, hubiese sido más lógico incluso disolver todas las órdenes religiosas sin dar ningún motivo que utilizar la excusa del cuarto voto. Y advertía que el ataque a la Compañía de Jesús no era más que el primer paso “*en la formidable ofensiva que se ha desencadenado contra todo lo nuestro*”. En el “*aspecto político*” la disposición relativa a los jesuitas representaba una “*regresión*” a legislaciones de tiempos pretéritos ya superadas y perjudicaría la imagen de España de cara al exterior¹⁴¹. El obispo de Málaga, Manuel González García, protestó también por “*la especial saña*” con que se perseguía “*a la meritísima Compañía de Jesús*”¹⁴².

Por lo que respecta a los documentos colectivos, el mensaje enviado por los metropolitanos al papa tras la aprobación del artículo 24 sólo contenía una escueta mención a la disolución de la Compañía de Jesús como uno de los daños infligidos a la Iglesia en la

¹³⁸ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 361.

¹³⁹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 333.

¹⁴⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 16/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 377-387.

¹⁴¹ “Instrucción pastoral –Algo sobre el artículo 24 de la nueva Constitución”, 31/10/1931, en GRANADOS, A. *El cardenal Gomá, primado de España*, pp. 43-44; también en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 321.

¹⁴² “Carta Pastoral de nuestro Rvmo. Prelado”, 28/11/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 330.

Constitución¹⁴³. Habrá que esperar a la declaración colectiva del episcopado para que la jerarquía se manifieste de forma amplia y contundente sobre esta cuestión.

En este documento, fechado el 20 de diciembre, pero que no fue publicado hasta el 1 de enero de 1932, los prelados calificaban de *“iniquidad”* la disolución de la Compañía estipulada en la Constitución y de *“absurdo moral y jurídico”* el motivo alegado para ello. La medida decretada contra la Compañía de Jesús representaba un ataque y una ofensa a la Iglesia, puesto que afectaba a *“una de sus instituciones más queridas y expresivas de su apostolado intelectual y social”*; un atentado al Derecho público internacional, declarado por la Constitución *“derecho positivo español”*; una violación de *“garantías individuales y políticas”* avaladas en el texto constitucional, como *“la libertad de asociación”, “la igualdad de todos los españoles ante la ley”* o el derecho a no ser *“castigado sin ser oído”*; y *“una ingratitud”* por parte *“del pueblo español”*. En cuanto al motivo aducido para la disolución, puesto que el cuarto voto sólo era una versión *“más rigurosa”* de la *“obediencia que todos los católicos”* debían al pontífice, constituía *“un ultraje”* hacia él e implicaba una *“persecución radical de todo lo religioso y de todo lo católico”*. Por último, los obispos alertaban de los perjuicios que la disolución de la Compañía podía traer a la República, no sólo por las consecuencias negativas que tendría sobre *“la paz civil”*, sino por los daños derivados del cese de las actividades de los jesuitas¹⁴⁴.

Pese a todo, tanto Vidal i Barraquer como el nuncio pensaban que todavía podía hacerse algo por la Compañía antes de que se produjese la disolución, aprovechando el escaso margen de maniobra que permitía el hecho de que no apareciese mencionada expresamente en el texto constitucional. Dos días después de la aprobación del artículo 24 -26 de la Constitución-, a petición de los provinciales de la Compañía de Jesús, Tedeschini visitó al nuevo presidente del Ejecutivo, Manuel Azaña, para sugerirle diversas formas de evitar, dilatar o, al menos, reducir los efectos de la disolución, no aplicándola a los jesuitas que no habían emitido el cuarto voto y manteniendo abiertos los colegios que estaban en funcionamiento *“con autorización del ministro de Instrucción Pública”*. Pero Azaña se negó a admitir tales

¹⁴³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 307.

¹⁴⁴ “Declaración colectiva del Episcopado”, 20/12/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 679.

propuestas y advirtió que cumpliría lo dispuesto en la Constitución¹⁴⁵. Parece que tras esta frustrante reunión los contactos del nuncio con el Gobierno se paralizaron, para ser retomados de nuevo tras la aprobación de la Constitución. El 6 de enero de 1932 Tedeschini visitó de nuevo a Azaña, encontrándole en mejor actitud, pero igualmente dispuesto a hacer cumplir la ley. El nuncio insistió de nuevo en que lo mejor para el Gobierno sería diferir la aplicación del precepto constitucional y mantener abiertos los colegios de los jesuitas, al menos hasta la finalización del curso escolar, por varias razones: tenía otros problemas más graves que resolver; la campaña antijesuitica de la prensa se iría diluyendo con el tiempo; se trataba de una medida inútil, porque los jesuitas seguirían en España ejerciendo su ministerio; resultaría perjudicial para la República, porque incrementaría el número de sus enemigos en el interior y la desprestigiaría en el exterior; y se encontraría con un problema a la hora de compatibilizar la nacionalización de los bienes de la Compañía con la Constitución, cuyo artículo 44 prohibía la confiscación¹⁴⁶.

Más penosa fue la entrevista que mantuvo dos días después con el ministro de Estado, Luis de Zulueta, quien, además de asegurarle que el Gobierno estaba dispuesto a hacer cumplir la Constitución, amenazó con la posibilidad de proceder a la expulsión si después de la disolución los jesuitas seguían actuando y mostrándose como tales; y con un recrudecimiento de la hostilidad contra la Compañía, si ésta se empeñaba en defenderse alegando que el precepto constitucional sobre el cuarto voto no le era aplicable. En lo que respecta a sus bienes, Tedeschini defendió que, en caso de disolución de la Compañía, estos deberían revertir a la Iglesia; pero Zulueta no sólo no aceptó su tesis, sino que advirtió que, si habían procedido a ocultar sus propiedades para sustraerlas a la nacionalización, el Gobierno no dudaría en investigar y tomar las medidas necesarias para impedirlo¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Carta de Vidal i Barraquer a Ledóchowski, 22/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 435; telegrama de Tedeschini a Pacelli, 16/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 391-392; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 235. Según Álvarez Tardío Tedeschini propuso a Azaña evitar la disolución a cambio de “una declaración institucional de la Compañía de Jesús en la que ésta expresara explícitamente su lealtad a la República” (ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 223). Sin embargo no he encontrado ninguna referencia a tal propuesta en la documentación del Archivo Secreto Vaticano publicada por Cárcel Ortí ni en las memorias de Manuel Azaña.

¹⁴⁶ Carta de Tedeschini a Pacelli, 10/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 14-16.

¹⁴⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 10/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 17-18.

Igualmente desalentadora fue la visita que realizó al ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz, a quien intentó convencer de que el párrafo cuarto del artículo 26 de la Constitución no era aplicable a los jesuitas, porque la Compañía no imponía el cuarto voto, eran pocos los jesuitas que lo tenían y no era sustancialmente diferente del tercero, que tenían todas las órdenes y congregaciones. A pesar de ello, si se consideraba necesario para tranquilizar los ánimos, manifestó que incluso podría dispensarse a los jesuitas de emitir dicho voto. A diferencia de Zulueta, Albornoz evitó la confrontación y se limitó a manifestarle que se cumpliría la ley¹⁴⁸.

Tras estos contactos, Tedeschini llegó a la conclusión de que el Gobierno llevaría a cabo la disolución de la Compañía y no descartaba que se pudiesen tomar otras medidas, como la expulsión de aquellos jesuitas que se hiciesen demasiado visibles o la nacionalización de los bienes a nombre de sociedades o personas interpuestas¹⁴⁹. Sin embargo, el mismo día que el Consejo de Ministros examinó el decreto de disolución, el 12 de enero, el nuncio se entrevistó con Manuel Azaña para intentar convencerle de que negociase con la Santa Sede antes de decretar la disolución de la Compañía, asegurándole que ésta estaría dispuesta a admitir la reducción de las casas de la orden en España. Al presidente del Gobierno la transacción ofrecida por el nuncio no le pareció suficiente. Le respondió que debía cumplir lo establecido en la Constitución y que el decreto de disolución estaba casi ultimado. Tedeschini le pidió que no se precipitasen en publicar el decreto, lo que Azaña interpretó como fruto de su esperanza en un próximo cambio de Gobierno¹⁵⁰.

El arzobispo de Tarragona, en algunos casos directamente y en otros por mediación del sacerdote Luis Carreras, se puso también en contacto con diversos miembros del Gobierno para retrasar la disolución o, al menos, intentar reducir sus efectos. El 11 de diciembre escribió a Alcalá-Zamora para manifestarle su opinión sobre lo dispuesto en la Constitución en relación con la Compañía de Jesús -“una verdadera injusticia, un atropello incalificable y un acto impolítico”-, advertirle de las dificultades que entrañaría su aplicación práctica e instarle a actuar “con suma cautela”. Le pidió, asimismo, que procurase encontrar el modo de “aplazar la ejecución de la ley” o, al menos, “suavizarla”; y le propuso que se nombrase “una Comisión

¹⁴⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 10/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 20-22.

¹⁴⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 10/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 20

¹⁵⁰ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 380

de prestigio e imparcial” para planificar la disolución y solventar los problemas que surgiesen¹⁵¹. Pocos días después se puso en contacto con el ministro de Hacienda, Jaime Carner, con el mismo objetivo de intentar convencerle de la necesidad de aplazar la disolución de la Compañía para poder buscar “soluciones de concordia”¹⁵².

Tras la publicación del decreto de disolución, la primera reacción pública de la Iglesia procedió del propio papa y tuvo un tono más de queja que de protesta, en opinión del encargado de negocios español ante el Vaticano, García Comín¹⁵³. El 24 de enero, en un discurso como motivo de un homenaje a Vicente Palloti, Pío XI aludió a la “tristísima noticia” de la disolución de la Compañía y calificó a los jesuitas de “mártires del Papa” por haber sido la “fidelidad a la Santa Sede” el motivo alegado para la adopción de dicha medida¹⁵⁴. Un año y medio más tarde volverá a abordar la cuestión de la disolución de la Compañía de Jesús, en un tono mucho más duro, de franca protesta, en la encíclica *Dilectissima Nobis*¹⁵⁵. En ella manifestó que con la disolución de la Compañía en base al cuarto voto se había querido “herir de lleno” al pontífice sin nombrarlo, ya que equivalía a afirmar que “el reconocimiento de la autoridad divina de Jesucristo” impedía o mermaba “el reconocimiento de las legítimas autoridades humanas” o que “el poder espiritual” estaba “en oposición con el Estado”.

Pero en estos momentos inmediatamente posteriores a la publicación del decreto la protesta oficial por la disolución se realizará por la vía de la Nunciatura. El 30 de enero Tedeschini entregó al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, una nota verbal¹⁵⁶ de protesta “firme y enérgica”, pero también “respetuosa”. En ella se impugnaba la aplicación del precepto

¹⁵¹ Carta de Vidal i Barraquer a Alcalá Zamora, 11/12/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 255-256.

¹⁵² Carta de Vidal i Barraquer a Jaime Carner, 18/12/1931, BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 279.

¹⁵³ Telegrama de Pacelli a Tedeschini, 26/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 66 nota 55; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 444 nota 1.

¹⁵⁴ *El Debate*, Madrid, 26/03/1932. Este diario reproduce el artículo que había sido publicado en *L'Osservatore Romano* del 25-26 de enero.

¹⁵⁵ www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330.

¹⁵⁶ Nota de protesta de Tedeschini al presidente del Consejo de Ministros, Manuel Azaña, 29/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 85-89. También en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 378-382.

constitucional del cuarto voto a los jesuitas, utilizando para ello los argumentos de un dictamen jurídico encargado por la Compañía y que analizaremos en profundidad más adelante. Protestaba el nuncio por la alusión en el preámbulo del decreto a la *“obediencia especial a la Santa Sede”* como causa de la disolución, dando a entender que dicha obediencia constituía *“un delito”*, si bien se mostraba convencido de que no fue esa la intención del Gobierno; afirmaba que el decreto vulneraba varias disposiciones constitucionales¹⁵⁷; negaba al Estado atribuciones para disolver una asociación que no había creado y reivindicaba el derecho exclusivo de la Iglesia sobre las órdenes y congregaciones religiosas, reconocido por *“todas las legislaciones del mundo”* y por las *“normas de derecho internacional”*, aceptadas constitucionalmente por la República; instaba a la solución armónica de los problemas que surgiesen para compatibilizar los derechos de la Iglesia y el Estado; y recordaba la promesa hecha por el Gobierno provisional al día siguiente de la instauración de la República de respetar *“las personas y cosas de la Iglesia”*. La importancia de la protesta de Tedeschini reside, a juicio de Verdoy¹⁵⁸, más que en los argumentos en que apoyaba su rechazo de la disolución de la Compañía, *“en lo que dejaba traslucir”*.

Azaña la percibió más como una nota de *“aflicción”* que de *“protesta”*, en la que no se aportaban novedades respecto a lo manifestado por el diputado agrario Lamamié de Clairac con motivo de la interpelación parlamentaria. Asimismo, afirmaba en sus memorias que advirtió al nuncio de *“que si la Iglesia sale de todo esto sin más pérdida que la disolución de los jesuitas, puede darse por satisfecha”*, algo que, por otro lado, estaba convencido de que Tedeschini ya sabía¹⁵⁹. Éste, sin embargo, no mencionó tal advertencia en el extenso informe¹⁶⁰ que envió a Pacelli sobre dicha entrevista. Según el nuncio, cuando manifestó al presidente del Gobierno que el decreto era injusto, inhumano y arbitrario, y le advirtió del daño que iba a causar, no sólo a la Iglesia y a la Compañía, sino también a la propia República, Azaña se limitó a defenderse alegando que lo único que había hecho el Gobierno era cumplir la voluntad de la

¹⁵⁷ Menciona los siguientes: la libertad de conciencia (art. 27), la libertad para elegir profesión (art. 33), la libertad de asociación (art. 39), la prohibición de la retroactividad de la ley en el castigo delitos (art. 28) y la prohibición de la confiscación de bienes (art. 44).

¹⁵⁸ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 140.

¹⁵⁹ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 387. Aparece en las anotaciones correspondientes al 27 de enero, sin embargo, Lamamié no formuló su interpelación hasta el día 29, la misma fecha en que está fechado el documento, y Tedeschini afirma que su visita a Azaña tuvo lugar el día 30.

¹⁶⁰ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 30/01/1932 y carta de Tedeschini a Pacelli, 31/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 82 nota 61 y 83-85, respectivamente.

nación. Y cuando expresó su sorpresa de que ningún miembro del Ejecutivo se hubiese percatado de lo injusto e inconveniente que resultaba esgrimir en el preámbulo del decreto la obediencia a la Santa Sede como motivo de la disolución, se disculpó, asegurando que no habían querido decir que dicha obediencia fuese condenable.

La nota de protesta presentada por el nuncio fue publicada por *L'Osservatore Romano* y reproducida en la prensa española, tanto católica como republicana. Tedeschini también tuvo que hacer frente a la curiosidad de los periodistas, interesados por conocer su opinión sobre el decreto. Pero se negó a hacer declaraciones, limitándose a lamentar la disolución de la Compañía y las consecuencias que tendría para los alumnos de los colegios regentados por los jesuitas; y a negar que éstos hubiesen procedido a la ocultación de sus bienes¹⁶¹.

Ante la inminencia de la publicación del decreto de disolución, la Santa sede, por medio del Secretario de Estado Pacelli, envió al nuncio las normas de actuación a que debería atenerse la jerarquía cuando aquella se produjese: por un lado, una enérgica protesta de todo el episcopado y, paralelamente, negociar con el Gobierno para intentar salvar los máximos bienes posibles y mitigar los efectos de la disolución en los miembros de la orden y los centros de enseñanza¹⁶².

El mismo día que se publicó el decreto, el 24 de enero de 1932, Tedeschini transmitió a Vidal i Barraquer las instrucciones de la Santa Sede¹⁶³ y éste se apresuró a ponerlas en práctica, publicando al día siguiente una circular¹⁶⁴ en la que protestaba por la disolución de la Compañía en nombre de todo el episcopado. Recordó que en la pastoral colectiva de diciembre de 1931 los obispos ya habían protestado por las disposiciones del artículo 26 que afectaban a la Compañía de Jesús, y que las razones alegadas entonces seguían vigentes “*ante la consumación de un hecho que viene a consagrar la violencia y la expoliación*”, comprometiendo las propias “*garantías constitucionales*”. Protestaba, pues, de nuevo por la ofensa que en el preámbulo del decreto se infería a la Santa Sede, con el “*oprobio consiguiente*

¹⁶¹ *El Sol*, Madrid, 27/01/1932; *La Región*, Orense, 27/01/1932 y 23/02/1932; *Luz*, Madrid, 18/02/1932; *El Adelantado de Segovia*, 22/02/1932.

¹⁶² “Pro-memoria sobre la supresión de la Compañía de Jesús”, 12/01/1932, y carta de Pacelli a Tedeschini, 14/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 25-26 y 31-32, respectivamente.

¹⁶³ Carta de Tedeschini a Vidal i Barraquer, 24/01/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 371-372.

¹⁶⁴ “La disolución de la Compañía de Jesús. Protesta de Su Eminencia”, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 391-393.

para la misma dignidad del Estado”, al presentar como motivo de la disolución la *“obediencia especial”* de la Compañía de Jesús al papa; manifestaba la solidaridad de toda la Iglesia con la orden disuelta; y expresaba su *“esperanza”* de que el poder civil rectificase y respetase *“las normas del derecho internacional público”*, en relación con los *“derechos y libertades”* de las *“minorías religiosas”* y *“sus instituciones”*, que la Constitución declaraba *“derecho positivo español”*. Asimismo, instaba a los fieles a reiterar su *“reverencia, fidelidad y obediencia al Sumo Pontífice”* y a *“observar con docilidad y disciplina”* las normas dadas por el episcopado en la pastoral de diciembre sobre la utilización de *“medios honestos y legítimos”* en su trabajo en pro de *“la rehabilitación del derecho”* y la reforma de las leyes *“en sentido cristiano”*.

Aunque de las normas dictadas por la Santa Sede parece deducirse que ésta esperaba un nuevo documento colectivo del episcopado, el arzobispo de Tarragona decidió evitarlo y asumir él su representación, porque pensaba que traería más inconvenientes que ventajas. Pero pidió a los demás prelados que hiciesen suya la circular, insertándola en los respectivos boletines eclesiásticos¹⁶⁵.

La circular de Vidal i Barraquer fue vista por algunos medios republicanos como un *“documento contra la autoridad del Estado”* y contra *“la voluntad nacional”* expresada en la Constitución; una condena del régimen republicano, al que presentaba como un *“instrumento feroz y odioso”*, combatiéndolo *“en sus fundamentos de derecho”* y pretendiendo desposeerle de *“capacidad moral”*; y un llamamiento a *“la desobediencia al Estado”*, coaccionando a los católicos y fomentando *“una lucha de carácter religioso contra la República”*. Se trataba de un documento, en suma, que no podía dejarse pasar sin castigo¹⁶⁶. Quizás fuese a este riesgo de caer bajo la Ley de Defensa de la República a lo que se refería Vidal cuando hablaba de los inconvenientes de un documento colectivo, ya que las sanciones habrían afectado a todos los prelados, en lugar de únicamente a él como ocurriría con la circular.

Los prelados acataron la recomendación del arzobispo de Tarragona y publicaron el documento en sus boletines. Algunos, sin embargo, elaboraron también sus propios documentos de protesta, como el arzobispo de Burgos, Castro Alonso, el obispo de Ávila, Pla y Deniel, y el de Tarazona, Gomá; la incluyeron en los dedicados a otras cuestiones, como el

¹⁶⁵ Carta de Vidal i Barraquer a Tedeschini, 27/01/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 395-396.

¹⁶⁶ *Heraldo de Madrid*, 27/01/1932.

obispo de Segovia, Pérez Platero; y otros, enviaron documentos o telegramas de protesta directamente al presidente del Gobierno, como el obispo de Orense, Florencio Cerviño.

Pérez Platero aprovechó el aniversario de la coronación de Pío XI para publicar un extensa protesta en la que acusó a *“las facciones dominantes”* de haber orquestado una páfida campaña difamatoria contra la Compañía con el objetivo de extender el antijesuitismo; calificó el decreto de *“ignominia”* y *“alarde abusivo de fuerza”*; se mostró convencido de que la verdadera razón de la disolución no era el cuarto voto de los jesuitas, sino *“su espíritu”*, *“su labor”* y *“el nivel envidiable de su cultura espiritual y científica”*; y que serían los *“hijos del pueblo”*, a quienes los jesuitas proporcionaban educación gratuita, los más perjudicados por el decreto¹⁶⁷. El obispo de Orense, en la protesta dirigida a principios de febrero al presidente del Gobierno, presentó el decreto como ejemplo de la *“durísima y meditada persecución de la vida religiosa en España”* y reclamó su *“derogación inmediata”*. La disolución de la Compañía conculcaba el principio de *“absoluta separación de la Iglesia y el Estado”*, sancionado por la Constitución, al arrogarse el Estado una atribución que era exclusiva de la Santa Sede; contenía una afrenta al papa que, al haber acatado los católicos la República *“con sumisión y lealtad”*, resultaba aún *“más dolorosa”* para la Iglesia española; y, puesto que se motivaba la disolución por la obediencia de los jesuitas a la Santa Sede, para ser equitativos, habría debido aplicarse la medida a todos los católicos, puesto que todos tenían la obligación de obedecer al papa¹⁶⁸. Más breve y moderado se mostró el obispo de Tarazona, Isidro Gomá, quien se limitó a enviar un telegrama al presidente del Gobierno, protestando *“con respeto y con la máxima energía”*; y a publicar un documento en el que ponía de manifiesto su dolor por la disolución y, sobre todo, porque se hubiese llevado a cabo por medio de un decreto inoportuno e injusto que constituía *“un duro golpe asestado a la Religión y a la cultura patria”*¹⁶⁹.

El tono de los documentos de los obispos de Segovia y Orense era bastante más duro que el de Vidal i Barraquer y contenía acusaciones más graves, como la de Pérez Platero de haber sido los propios partidos gubernamentales los responsables de la hostilidad hacia la Compañía de Jesús; o la de Cerviño de que la disolución de los jesuitas era una muestra de la persecución que se había desencadenado contra la religión católica en su conjunto. Además, en ninguno de estos dos documentos, a diferencia de lo que ocurría en el del arzobispo de

¹⁶⁷ *El Adelantado de Segovia*, 5/02/1932.

¹⁶⁸ *La Región*, Orense, 14/02/1932.

¹⁶⁹ “Dos decretos sectarios. Protesta y adhesión”, reproducido sin fecha en GRANADOS, A. *El cardenal Gomá. Primado de España*, p. 44.

Tarragona, se dulcificaban finalmente las críticas manifestando algún tipo de esperanza en que el Gobierno pudiese rectificar de algún modo o reiterando a los católicos su obligación de seguir trabajando por las vías legales para cambiar la legislación. Podríamos considerar, pues, estos dos documentos como exponente de que un sector del episcopado comenzaba a desmarcarse de la estrategia posibilista que el arzobispo de Tarragona, a pesar de la mayor dureza de su tono, aún seguía empeñado en mantener.

Las protestas por el decreto no excluyeron la realización de nuevas gestiones, a instancias de la Santa Sede, con el objetivo de conseguir que, al menos, se aplicase de una forma benévola y salvar de la nacionalización todos los bienes que fuera posible. Tedeschini entregó al presidente del Gobierno dos memorandos¹⁷⁰ con una serie de peticiones. En uno de ellos se reivindicaban los derechos de la Santa Sede sobre la Universidad de Comillas; y en el otro se hacían varias peticiones relativas al plazo para la disolución, el personal de la Compañía, los colegios y los observatorios. Según Tedeshini, Azaña consideró razonables sus peticiones, asegurándole que su intención era aplicar el decreto con benignidad y que propondría a los demás miembros del Ejecutivo que hicieran lo mismo¹⁷¹. Sin embargo, la realidad vino a desmentir las buenas palabras del presidente del Gobierno, ya que la mayoría de las peticiones contenidas en los memorandos ni siquiera obtuvieron respuesta.

Aunque Tedeschini había solicitado en sus memorandos una ampliación del plazo estipulado para la disolución, éste se cumplió sin que el Gobierno contestase, por lo que los jesuitas tuvieron que abandonar sus casas el 3 de febrero. En cuanto al personal, había solicitado que se autorizase el mantenimiento de una casa en cada provincia de la Compañía para la atención de los jesuitas ancianos y enfermos, que se concediese algún tipo de pensión a los miembros de la orden disuelta y que les fuesen devueltos los bienes personales aportados cuando se incorporaron a ella, ya que se les había privado de sus anteriores medios de subsistencia. Peticiones que tampoco obtuvieron respuesta. Lo mismo ocurrió con la relativa a la autorización de la continuación de las actividades docentes de la Compañía hasta que finalizase el curso escolar, alegando que el ministro de Instrucción Pública se lo había garantizado a los padres de los alumnos antes de que se produjese la disolución. Para facilitar

¹⁷⁰ "Memorandum", 29/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 89-92.

¹⁷¹ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 30 y 31/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 82 nota 61 y 84, respectivamente.

la aceptación de esta petición, Tedeschini sugirió que los profesores jesuitas de dichos centros podrían residir fuera de ellos y acudir sólo para impartir las clases.

Por lo que respecta a los bienes de la Compañía, Tedeschini sólo hizo dos peticiones concretas: la relativa a la Universidad de Comillas y a los observatorios del Ebro y de la Cartuja. En el primer caso, se reconocieron los derechos de la Santa Sede y la Universidad de Comillas se salvó de la incautación, quedando en manos del obispo de Santander. La Iglesia consiguió conservar también el observatorio del Ebro, pero no el de la Cartuja. Si el primero logró salvarse de la incautación fue principalmente, en opinión de Batllori y Arbeloa, por el prestigio científico internacional de su director, el jesuita Luis Rodés, quien condicionó su continuidad al frente de la institución al respeto de su condición legal y al mantenimiento de todo su personal. Rodés realizó gestiones ante diferentes personalidades políticas y científicas, las cuales, a su vez, presionaron al Gobierno que, finalmente, accedió a que el observatorio quedase en manos del obispo de Tortosa¹⁷².

En el mes de mayo de 1932 el nuncio Tedeschini volvió a insistir ante el ministro de Estado para conseguir alguna respuesta respecto a las peticiones relativas al personal, sobre todo a la situación de los jesuitas ancianos o enfermos. Zulueta afirmó que no existían en realidad dificultades sustanciales para acceder a ellas, pero se negó a hacerlo, alegando que era mejor no resucitar el tema de la Compañía de Jesús, dado que la campaña contra ellos parecía haber remitido. Lo mismo opinaba el general de la Compañía, Ledóchowski, quien se mostró partidario de no insistir, por temor a que el Gobierno, que a su juicio era el instigador de la campaña antijesuítica, decidiera hacerla revivir¹⁷³. Así pues, los resultados de los contactos de Tedeschini con el Gobierno para intentar paliar los perjuicios inherentes a la disolución tuvieron un éxito muy escaso.

¹⁷² Carta de Zulueta, ministro de Estado a Tedeschini [sin fecha, pero anexo a una carta enviada por Tedeschini a Pacelli el 1/03/1932], en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 145; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 336 y 384-386 nota 14; *Luz*, Madrid, 27,28 y 29/01/1932 y 18/02/1932; *La Región*, Orense, 18/02/1932; *Heraldo de Madrid*, 19/02/1932.

¹⁷³ Memorando de Tedeschini a Zulueta, 8/05/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 388; carta de Tedeschini a Pacelli, 12/05/1932, y carta de ledóchowski a Pacelli, 6/06/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 348 y 415, respectivamente.

5.2 La prensa y las asociaciones católicas

La prensa católica dio cuenta puntualmente de los debates del artículo 24 -26 de la Constitución- y, tras su aprobación, numerosos editoriales analizaron el texto, pero en la mayoría de los casos las disposiciones relativas a los jesuitas no ocuparon un lugar destacado o exclusivo en tales análisis.

Como excepción, el canónigo burgalés Pedro Riaño dedicó un editorial completo del diario *El Castellano*¹⁷⁴ al párrafo del artículo 24 relativo a la Compañía de Jesús. No existía, a su juicio, ninguna razón que justificase la disolución de la Compañía, más que *“la furia sectaria”*, ya que los jesuitas no eran *“enemigos de la patria”*, sino que, muy por el contrario, constituían *“una gloria genuina de España”*; brillaban *“en las letras, en la cultura y en la ciencia”*; habían levantado innumerables *“obras sociales”*; sus misioneros propagaban por el mundo *“la justicia”* y *“la caridad”*, y trabajaban en pro *“de la armonía y de la paz”*; además de ser magníficos directores espirituales, como ponía en evidencia el hecho de que sus iglesias estuviesen siempre llenas. Y terminaba su artículo asegurando a los jesuitas que contaban con *“nuestro amor y nuestro esfuerzo”* y que los católicos lucharían para lograr la revisión de *“una Constitución que os condena sin pruebas”*.

En otro medio católico de provincias, *Diario Montañés*¹⁷⁵, el abogado Juan Urbina analizó a finales de noviembre del 31 las disposiciones relativas a los jesuitas desde una perspectiva jurídica, adelantando argumentos que aparecieron más adelante en la pastoral colectiva y en el informe encargado por la propia Compañía de Jesús a un grupo de letrados. Este análisis se centraba en el cuarto voto como causa justificativa de la disolución. Si ésta derivaba de la obediencia de los jesuitas al papa, por tratarse de una autoridad distinta a la del Estado, habría que negar también *“el derecho de asociación y confiscar los bienes a todos los católicos”*, ya que todos estaban obligados a obedecerle, lo que equivaldría a proscribir el catolicismo. Si el motivo era que dicha obediencia se materializaba por medio de un voto: por un lado, representaba inmiscuirse en el terreno de la libertad de conciencia; y por otro, se trataba de un voto común a todas las órdenes religiosas, por lo que todas deberían ser disueltas. Puesto que sólo se aplicaba a la Compañía de Jesús, el motivo sólo podía ser que ésta emite un voto

¹⁷⁴*El Castellano*, Burgos, 23/10/1931.

¹⁷⁵*Diario Montañés*, Santander, 21/11/1931.

“especial” de obediencia al papa. Sin embargo, dicho voto sólo era hecho por una minoría de los jesuitas y tenía un carácter exclusivamente “*espiritual y religioso*”, por lo que no podía entrañar peligro alguno para el Estado. En conclusión, no era el cuarto voto la verdadera razón de la disolución de la Compañía, sino que había sido el precio a pagar para permitir la supervivencia del resto de las órdenes religiosas, como demostraban el Diario de Sesiones y las declaraciones de algunos ministros.

En cambio, en el diario del canónigo Arboleya, *El Carbayón*, sólo aparecieron breves referencias a la Compañía de Jesús, en el contexto de la valoración general del texto que llevó a cabo los días inmediatamente posteriores a su aprobación. Calificó de “*sencillamente ridículo*” pretender justificar su disolución con el argumento de que entrañaba un peligro para el régimen; presentó las disposiciones que afectaban a los jesuitas como fruto de la resurrección de un antijesuitismo “*viejo y anticuado y desacreditadísimo*”; y elogió la labor realizada por la Compañía en el ámbito de la ciencia y la cultura¹⁷⁶.

Fue a raíz de la publicación del decreto de disolución cuando los medios de la derecha católica se ocuparon más ampliamente de la Compañía de Jesús. El monárquico *ABC*¹⁷⁷ reconoció que el decreto de disolución cumplía “*estrictamente*” lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución, pero lo consideraba contrario a otros principios recogidos en ella, como “*la libertad de cultos y conciencia*”, la prohibición de la confiscación de bienes o “*el derecho de propiedad*”; además de partir del “*supuesto absolutamente erróneo*” de que los jesuitas hacían “*un voto extranacional*”. En consecuencia, protestaba por el decreto, no sólo en su condición de diario católico, sino como defensor “*del Derecho*”; y ponía de manifiesto su decepción por no haberse suavizado en él “*las exigencias más duras*” del artículo 26, reparando así “*los errores y excesos*” que contenía.

El diario tradicionalista burgalés *El Castellano*¹⁷⁸, en cambio, hizo hincapié en que no se había formulado ninguna causa que justificase la disolución y en el contraste con la protección que la Compañía recibía “*en todas las naciones civilizadas*”; y el semanario católico *La lectura Dominical*¹⁷⁹, calificó la medida de injusta, criticó el “*plazo perentorio*” que se estipulaba para

¹⁷⁶ *El Carbayón*, Oviedo, 14 y 15/10/1931.

¹⁷⁷ *ABC*, Madrid, 24/01/1932.

¹⁷⁸ *El Castellano*, Burgos, 25/01/1932.

¹⁷⁹ *La lectura Dominical* [sin referencia a la fecha ni lugar de publicación], en ASV, NM 924, f. 63v.

hacer efectiva la disolución y mostró su sorpresa por que se hubiese seguido adelante con el decreto tras el *“luminoso dictamen jurídico”*.

*El Debate*¹⁸⁰, portavoz oficioso del sector más posibilista de la jerarquía eclesiástica, suspendido en las fechas en que fue publicado el decreto, dedicará un número monográfico a la disolución de la Compañía el mismo día en que pudo volver a salir a la calle. En él se incluyeron artículos sobre la historia de la Compañía, sus actividades espirituales, benéficas, sociales, pedagógicas y culturales, con mención de los jesuitas más prestigiosos en cada uno de esos campos; una relación de los colegios regentados por la Compañía y el número de alumnos que se educaban en ellos; así como las protestas que había originado la disolución en España y fuera de ella. En su editorial, se impugnaba el decreto de disolución con los mismos argumentos esgrimidos en el dictamen jurídico o expuestos por la jerarquía eclesiástica en sus documentos. Criticó también el breve plazo concedido para la disolución y sus consecuencias: la interrupción del curso académico en los colegios y *“destrucción de una organización de enseñanza”*; la paralización de los trabajos científicos y de los proyectos de investigación en curso; el abandono de los jesuitas ancianos y enfermos; o la inclusión en la nacionalización de los bienes donados para fines específicos. Se trataba, en suma, en opinión de este diario, de un *“acto de política sectaria”* instigado por la masonería¹⁸¹ y propio de *“países débiles o atrasados”*, un *“anacronismo”* político, que causaría mayores perjuicios a la República que a la Compañía.

El Carbayón dedicó también varios editoriales al decreto de disolución¹⁸². En ellos negó que se tratase de una demanda de la mayoría de la sociedad, sino sólo de *“unos cuantos sectarios”*; calificó la medida de *“absolutamente indefendible”*, un atentado al *“Derecho”* y a la *“Libertad”*; y de inoportuno el momento de su publicación, en un contexto de agitación social, provocada por *“otras congregaciones”* que, a diferencia de la Compañía, sí estaban *“ligadas por votos y sumisión a poderes distintos del estado español y contrarios a él”*, como eran el comunismo y el anarquismo. En cuanto a sus efectos prácticos, auguraba que el Estado no

¹⁸⁰ *El Debate*, Madrid, 26/03/1932.

¹⁸¹ Sobre las alusiones en la prensa de derechas a la masonería como incitadora de la política secularizadora, véase: MARTÍN SÁNCHEZ, I. *“La visión de la masonería desde ABC durante el primer bienio de la II República Española”* y ALONSO VÁZQUEZ, F. J. *“Las alusiones de El Debate a la institución de la masonería durante la 2ª República”*, ambos en FERRER BENIMELI, J. A. (coord.) *La masonería en la España del siglo XX*, Vol. 2, Universidad de Castilla-La Mancha. Centro de estudios Históricos de la Masonería Española: Cortes de Castilla-La Mancha, 1996, pp. 655-670 y 701-712, respectivamente.

¹⁸² *El Carbayón*, Oviedo, 24, 26, 28 y 29/01/1932 y 7/02/1932.

obtendría de la disolución de la Compañía ningún beneficio: no serviría para aplacar la agitación social, único motivo por el que a su juicio se había publicado el decreto; ni para disolver los vínculos que unían a los jesuitas con su orden, sino que ésta saldría renovada y fortalecida, como habían demostrado las disoluciones anteriores; y, en cambio, la imagen del Gobierno se vería perjudicada por la nacionalización de unas propiedades que pertenecían *“con todo derecho única y exclusivamente a los jesuitas”* y de las que no sacaría ningún rendimiento. Esta medida, como otras que se habían tomado contra la Iglesia, al fin y a la postre sólo provocarían desencanto.

Pero también recordó a los católicos su parte de culpa en lo que estaba sucediendo, por haber hecho caso omiso de las advertencias de que si se seguía por el mismo camino se llegaría inevitablemente *“a esta y otras parecidas catástrofes”*; y llamó a reflexionar a quienes *“se proclaman y creen defensores”* de la Compañía sobre si su conducta no sería responsable también de *“la precipitación”* con que se había publicado el decreto. Asimismo reprochó a los defensores de la Compañía sus *“elogios alocados”* y sus *“descompuestas exageraciones”*, con los que conseguían poner en ridículo a los jesuitas y hacer recaer sobre ellos la antipatía de otras órdenes religiosas.

Por lo que se refiere a las asociaciones católicas, tras la aprobación del artículo 24, los metropolitanos, en la reunión que tuvo lugar en el mes de noviembre de 1931, había acordado promover *“protestas y visitas colectivas en todas partes de España”* y la creación de *“asociaciones de seglares”* para que las llevasen a cabo¹⁸³. Sin embargo, sólo hemos encontrado referencias a un documento de protesta enviado a Alcalá-Zamora por el Secretariado Nacional de los Institutos Religiosos en el que reiteraban la *“obediencia”* de los religiosos a la legalidad, *“aunque la consideremos inmerecida”* y se lamentaban, entre otras cosas, de la disposición contra la Compañía de Jesús, esperando que el Gobierno tuviese hacia ella *“una tolerancia práctica”*¹⁸⁴.

En cambio, tras la publicación del decreto de disolución aparecieron publicadas notas de protesta de diferente tono provenientes de numerosas instituciones y asociaciones. Algunas

¹⁸³ Acta de la Conferencia de Metropolitanos 18-20/11/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 115.

¹⁸⁴ Carta de Juan Postius a Alcalá Zamora, 21/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 432.

fueron de talante “*liberal y moderado*”, como la de la Unió Democràtica de Catalunya; y otras de tono más tradicionalista y agresivo, como la de la Confederación de Estudiantes Católicos con su “*voto solemne de reconquista*”¹⁸⁵. Particulares y asociaciones, algunas de ellas extranjeras, enviaron también numerosas cartas y telegramas de protesta al presidente del Gobierno, y también de adhesión a la Compañía al nuncio. Todas estas manifestaciones de protesta y adhesión, así como las opuestas de felicitación al Gobierno por la disolución, tuvieron un amplio eco en la prensa¹⁸⁶.

En cuanto a las movilizaciones populares, debieron encuadrarse dentro de la campaña revisionista impulsada por los diputados de las minorías católicas, sin que se produjeran actos específicos en defensa de los jesuitas.

La reacción de los católicos, y también la de la propia jerarquía, ante el decreto de disolución decepcionó a Tedeschini. Se quejó a Pacelli de que la mayoría de los obispos se hubiesen limitado a reproducir en sus boletines la circular de Vidal i Barraquer; y de que los católicos no hubiesen respondido con el ardor que era de esperar, ya que no se había producido ninguna acción de protesta digna de mención. El general de los jesuitas, en cambio, manifestó a la Santa Sede su satisfacción por el afecto que los fieles habían mostrado hacia la Compañía en toda España y se mostró convencido de que si no se habían producido manifestaciones externas de protesta más importantes había sido por las limitaciones que imponía la Ley de Defensa de la República¹⁸⁷.

Resulta llamativa esta percepción tan diferente sobre la reacción del catolicismo español ante la disolución de la Compañía de Jesús, pero tiene cierta lógica. Ledóchowski, partiendo de los informes que le proporcionaban aquellos sectores de la Compañía más cercanos al integrista, había afirmado ante la Santa Sede que la jerarquía y los católicos españoles eran partidarios de reaccionar con mayor dureza ante la legislación contraria a los intereses y/o

¹⁸⁵ ÁLVAREZ TARDÍO, M. “La revolución de las conciencias...”, p. 58.

¹⁸⁶ ABC, Madrid, 28, 29 y 31/01/1932; *El Debate*, Madrid, 26/03/1932; CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 105 nota 83; VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 140.

¹⁸⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 8/02/1932, ASV, NM 924, ff. 223r-225r (también en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 104-107); carta de Ledóchowski a Pacelli, 12/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 176-177.

derechos de la Iglesia, pero que el nuncio y Vidal, con su apuesta por una estrategia posibilista, se lo impedían. Mientras que estos últimos defendieron en Roma que, en realidad no existía tal voluntad. Roma había dejado claro al nuncio que deseaba una reacción más enérgica, y el decreto de disolución sería el primer test para poner en evidencia quien tenía razón. El nuncio, al lamentar la falta de ardor de los católicos y la jerarquía, estaba transmitiendo a Roma el mensaje de que, como él había advertido, no existía una verdadera voluntad de confrontación en la mayoría de la Iglesia española. Y, en parte, no le faltaba razón, ya que las supuestas amenazas de desordenes públicos y airadas protestas generalizadas pronosticadas por los integristas, en realidad no se produjeron; y pocos prelados se animaron a redactar escritos de protesta. Pero Ledóchowski no podía reconocerlo, porque equivaldría a admitir que había defendido ante la Santa Sede una estrategia que se revelaba imposible, al menos por el momento, debido a que sus informadores desconocían o manipulaban la realidad del catolicismo español, y que sus críticas al nuncio y a Vidal, por tanto, carecían de fundamento. Por ello obvió la respuesta de la jerarquía y se limitó a dar cuenta de las manifestaciones de solidaridad de los católicos con los miembros de la Compañía, que realmente existieron, y a justificar la ausencia de una respuesta más enérgica por el temor a la aplicación de la Ley de Defensa de la República.

5.3 La Compañía de Jesús ataca, se defiende y se prepara

Aunque los provinciales de la Compañía agradecieron a Tedeschini las gestiones que había realizado en su defensa¹⁸⁸, el mismo día en que tuvo lugar la aprobación del artículo 24 - 26 de la Constitución- el hombre de confianza en España del general de la orden, Enrique Carvajal, envió un nuevo informe a la Santa Sede responsabilizando a la estrategia posibilista impulsada por el nuncio y el arzobispo de Tarragona de la disolución de la Compañía y augurando que si se continuaba en la misma línea en poco tiempo sería toda la Iglesia la que sufriría una *“persecución abierta”* y *“gravísima”*¹⁸⁹. Se quejó también de las pastorales publicadas por los prelados tras la aprobación del artículo 24, a su juicio *“difusas, doctrinales,*

¹⁸⁸ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 14/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 367.

¹⁸⁹ “Notas del P. Carvajal”, 15/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 372.

poco prácticas y carentes de la unidad y fuerza necesarias"; y de que no hubiesen aprovechado los medios con que contaban para excitar y levantar *"el espíritu del pueblo"*¹⁹⁰.

Para contrarrestar tales críticas, a finales de octubre el nuncio envió a Roma a los sacerdotes Luis Carreras y Antonio Vilaplana, hombres de confianza del arzobispo de Tarragona. Durante su estancia en la capital italiana, que duró hasta principios de noviembre, elaboraron informes sobre la estrategia mantenida por la jerarquía española de cara a los debates constitucionales y se entrevistaron con cargos relevantes de la Curia, así como con el general de los jesuitas Ledóchowski. Por lo que se refiere a la Compañía de Jesús, se mostraron convencidos de que sería imposible evitar su disolución, pero confiaban en poder salvar sus bienes recurriendo a la vía judicial, ya que la mayor parte de ellos estaban a nombre de sociedades anónimas¹⁹¹. A juicio de Verdoy¹⁹², los informes de Carreras y Vilaplana respecto a la situación de la Compañía fueron objetivos y sinceros.

El jesuita catalán Romañá, por su parte, era de la opinión de que si Roma amenazaba con una ruptura de relaciones la disolución no se llevaría a cabo. Pero la Santa Sede no se había mostrado dispuesta a tomar una medida tan drástica ni siquiera en vísperas de la aprobación del artículo 24, cuando existía la posibilidad de que la disolución afectase a todas las órdenes y congregaciones¹⁹³.

Aunque la disolución parecía inevitable, los jesuitas no dejaron por ello de defenderse. Sin embargo, en opinión de Verdoy¹⁹⁴, su campaña de defensa fue menos *"constitucional y decidida"* que la de la jerarquía y no se coordinó con ella, lo cual les perjudicó. Siguieron intentando contrarrestar la campaña antijesuitica de la izquierda por medio de la publicación de folletos y opúsculos¹⁹⁵ en los que se daba publicidad a las obras sociales dirigidas por la Compañía en España y a los beneficios que reportaban al país sus actividades misioneras; se

¹⁹⁰ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 117

¹⁹¹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 331.

¹⁹² VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 116.

¹⁹³ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p.334.

¹⁹⁴ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 115.

¹⁹⁵ ASV, NM 924, ff. 066r-066bisv, 067r-068v, 074r y 078r.

refutaban las acusaciones tradicionales que contra ella vertían los medios anticlericales o se desacreditaban las obras antijesuíticas que se publicaban.

Pero apostaron fundamentalmente por una línea de defensa jurídica, encargando a un grupo de abogados la elaboración de un informe que demostrase que la disolución a que aludía el párrafo cuarto del artículo 26, basada en la emisión de un cuarto voto de obediencia a una autoridad distinta a la del Estado, no era aplicable a la Compañía de Jesús. Dicho informe tenía dos objetivos: en primer lugar, evitar la disolución; y, si esto no era posible, proporcionar argumentos a los diputados católicos para defender a la Compañía en el Parlamento cuando se decretase la disolución. El informe estuvo listo el 14 de diciembre, pero en principio se decidió no publicarlo hasta que la disolución fuese un hecho. Sin embargo, la interpelación del diputado radical-socialista Botella Asensi al Gobierno, reclamando el cumplimiento del artículo 26 de la Constitución en la parte relativa a la Compañía de Jesús, les hizo decidirse a hacerlo público antes de lo previsto. Llegaron a la conclusión de que la disolución era inminente y podría acusárseles de *“falta de sinceridad”* si no lo daban a conocer antes, y además que sería sumamente difícil conseguir la anulación del decreto, una vez aprobado. En consecuencia, el 13 de enero de 1932 el informe jurídico fue enviado al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, y, en los días posteriores, reproducido y comentado ampliamente en la prensa de todos los colores¹⁹⁶.

En el informe se argumentaba que el cuarto voto al que se refería el artículo 26 de la Constitución implicaba la sumisión a una autoridad diferente a la del Estado que resultase *“incompatible”* con la obediencia a éste, lo cual no ocurría con el cuarto voto de los jesuitas, ya que, al tratarse de un voto de obediencia a una potestad exclusivamente espiritual, no excluía *“la sumisión a la temporal del Estado”*. Por otro lado, tomando como base el Código de Derecho canónico, concluían que el cuarto voto de los jesuitas no era más que la *“explícita aceptación”* de la obediencia que todos los católicos debían al papa; y prohibir a los católicos ese *“derecho de sumisión”* al pontífice equivaldría *“a negarles su catolicismo”*, es decir, a negar el principio de la libertad religiosa. Tampoco se diferenciaba en esencia del tercer voto que hacían todos los religiosos y que era aceptado por la Constitución, siendo únicamente una *“ratificación especial”* de aquél. Por último, sólo un diez por ciento de los jesuitas emitían el cuarto voto.

¹⁹⁶ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 400-404; VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 128 y 130.

Por más que el objetivo del cuarto párrafo del artículo 26, como se había manifestado, fuese la disolución de la Compañía de Jesús, no mencionarla expresamente representaba una aceptación implícita de que “*en cada caso, había lugar a examinar si se daban o no las circunstancias justificativas de la disolución*”. Puesto que había quedado demostrado que el voto emitido por los jesuitas profesos no tenía las características del cuarto voto mencionado en el artículo, dicho precepto no afectaba a la Compañía de Jesús, la cual no podía ser disuelta.

La prensa católica se deshizo en elogios del informe. El diario de Arboleya, por ejemplo, lo calificó de “*maravillosamente razonado*”¹⁹⁷. Pero sus argumentos fueron rápidamente impugnados en la prensa republicana. El abogado J. Sánchez Rivera¹⁹⁸, desde las páginas de *Heraldo de Madrid*¹⁹⁹, lo calificó de “*puro sofisma*”. A su modo de ver, carecía de importancia que el cuarto voto implicase una obediencia exclusivamente espiritual. El texto constitucional afectaba a todos los que emitían un cuarto voto, y los jesuitas habían confesado que lo emitían, sin distinguir que era lo que en él se prometía. *El Liberal*²⁰⁰, por su parte negó a los juristas atribuciones para interpretar el alcance del texto constitucional y menos aún cuando se trataba de juristas pagados por la propia Compañía de Jesús. La interpretación del artículo 26 correspondía en exclusiva a las Cortes Constituyentes y éstas ya habían dejado claro que era aplicable a los jesuitas porque eran los que entrañaban “*mayor riesgo para la República*”. Lo mismo defendió Corpus Barga²⁰¹ en el diario *Luz*²⁰², aunque también reprochó a los

¹⁹⁷ *El Carbayón*, Oviedo, 17/01/1932.

¹⁹⁸ Juan Sánchez-Rivera de la Lastra (1897-1962), abogado, escritor y periodista. Afiliado al Partido Socialista desde 1924 hasta 1933, año en que lo abandonó para integrarse en el Partido Radical-Socialista. Miembro de la Academia de Ciencias Políticas y de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Concurrió a las elecciones de junio de 1931 en las listas del Partido Socialista por la circunscripción de Palencia, pero no logró el acta de diputado. Colaboró asiduamente en los órganos de prensa socialistas y también en diarios republicanos como *La Libertad* y *heraldo de Madrid*. www.fpabloiglesias.es/archivo-y-biblioteca/diccionario-biografico/biografias; www.filosofia.org/ave/001/a413htm.

¹⁹⁹ *Heraldo de Madrid*, 19/01/1932.

²⁰⁰ *El Liberal*, Madrid, 16/01/1932.

²⁰¹ Andrés García de Barga y Gómez de la Serna (1887-1975), periodista, poeta y escritor conocido por su seudónimo: Corpus Barga. Simpatizante del anarquismo en su juventud. Mantuvo una estrecha amistad con los representantes más relevantes de la Generación del 98. En 1906 comienza a colaborar en la prensa republicana más radical con artículos de tema cultural, político y socio-económico. En 1913 fundó el semanario *Menipo*, satírico, anticlerical y republicano. Entre 1914 y 1948 vivió en París, pero siguió colaborando en diferentes diarios y revistas españoles. Durante la República estuvo vinculado a Acción Republicana. DEL ÁLAMO TRIANA, I. *Corpus Barga, el cronista de un siglo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2001. Véanse también sus memorias: *CORPUS BARGA Los pasos contados: una vida española a caballo en dos siglos (1887-1957)*, Alianza Editorial, 1979 (reeditado en 2002 por la Consejería de Educación).

legisladores que, al “*aludir de un modo jesuítico a la Compañía de Jesús por su cuarto voto*”, la hubiesen proporcionado la posibilidad de “*que se saliera por la tangente*”.

Debido a la polémica que generó, el informe jurídico, en lugar de frenar la publicación del decreto de disolución, lo que consiguió, en opinión de Verdoy²⁰³, fue poner “*más nervioso al Gobierno*”. Pero sí cumplió con el otro objetivo para el que se había elaborado: dotar de argumentos a los defensores de la Compañía de cara a un futuro debate parlamentario.

Tras la publicación del decreto de disolución, el general de la Compañía, Ledóchowski, envió a los jesuitas españoles una carta expresando su dolor porque se les tratase en él como si fuesen delincuentes y se destruyesen las obras que habían levantado con tanto esfuerzo. Eximía a la Compañía de toda culpa que justificase la medida adoptada contra ella; e instaba a sus miembros a afrontar el futuro con alegría y “*ánimo esforzado*”, y a rogar por sus “*perseguidores*” y su “*queridísima Patria*”²⁰⁴. Los católicos y el resto de las órdenes religiosas también mostraron su solidaridad a la Compañía directamente, a través de cartas y visitas²⁰⁵.

Los provinciales de la Compañía, por su parte, presentaron el 25 de enero un recurso contencioso-administrativo contra el decreto de disolución, basado en el dictamen jurídico emitido en diciembre por los letrados. Los argumentos de este recurso servirán de base a los que posteriormente se utilizarán en las reclamaciones de los bienes incautados²⁰⁶.

El recurso²⁰⁷ solicitaba la suspensión de la ejecución del decreto, antes de que finalizase el plazo que en él se concedía para la disolución, hasta que los tribunales dictaminasen si el artículo 26 de la Constitución era aplicable o no a la Compañía y sobre la posible infracción de las libertades reconocidas en los artículos 31 y 39 de la misma; dado que la disolución ocasionaría daños gravísimos y “*esencialmente*” irreparables, los cuales no podrían ser subsanados en caso de que los tribunales fallasen a favor de la revocación del decreto. Estos

²⁰² Luz, Madrid, 15/01/1932.

²⁰³ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 128 y 130.

²⁰⁴ *El Debate*, Madrid, 26/03/1932. La carta está fechada el 25/01/1932.

²⁰⁵ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 137 y 139.

²⁰⁶ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 141-142.

²⁰⁷ Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 406-408.

daños irreparables eran los siguientes: el apartamiento de sus actividades espirituales, benéficas y educativas; la prohibición de *“la vida en común”* a los miembros de la orden, que les obligaría a un *“costoso y difícil traslado”*; la incautación de sus propiedades sin indemnización; el desamparo en que quedarían los jesuitas ancianos y enfermos; la privación de recursos y la ruptura de la vida de los novicios, los cuales se habían incorporado a la orden haciendo uso *“de su libertad”*, que era un derecho de todos los ciudadanos; la obligación que imponía a todos los miembros de la compañía de emigrar o *“emprender aisladamente nuevos derroteros”*; el abandono en que quedarían las instituciones de enseñanza y beneficencia de la Compañía; y la aplicación de los bienes aportados por *“donantes y fundadores católicos”* a fines diferentes de los señalados por ellos.

El ministro de Justicia, Albornoz, declaró a la prensa que el recurso era *“absolutamente improcedente”*, puesto que no se trataba de una resolución administrativa, sino de un acto de Gobierno; pero también porque, al no haber sido derogadas nunca las leyes de expulsión de la Compañía, ésta no tenía existencia legal en España y, en consecuencia, tampoco tenía derechos. Afirmó haber dado instrucciones a la fiscalía para que lo rechazase y manifestó que el Gobierno estaba dispuesto a hacer cumplir el decreto sin admitir ningún tipo de resistencia²⁰⁸. La cuestión de la procedencia o no del recurso entablado por los jesuitas salió a colación también en la interpelación parlamentaria de la mano del diputado de la Lliga, Abadal²⁰⁹, quien defendió su legitimidad y acusó al ministro de Justicia de estar coaccionando al tribunal con sus declaraciones.

Finalmente, el Tribunal Supremo rechazó la petición de suspender la aplicación del decreto. En su dictamen diferenciaba entre dos tipos de perjuicios: *“espirituales y materiales”*. Los primeros eran imposibles de reparar *“por ser imponderables”*; mientras que los segundos sí podían ser estimados y, por tanto, *“reparados metálicamente en el momento oportuno”*. Sin embargo, no se podía apreciar *“el perjuicio exacto”* que acarrearía a la Compañía la nacionalización de sus bienes, puesto que en el recurso no se había *“probado”* su *“preexistencia”*²¹⁰. Así pues, la aplicación del decreto tenía vía libre.

²⁰⁸ Luz, Madrid, 28/01/1932; *El Liberal*, Madrid, 29/01/1932; *La Libertad*, Madrid, 29/01/1932.

²⁰⁹ DS nº 109, 2/02/1932, pp. 3558-3561.

²¹⁰ ABC, Madrid, 2/03/1932; *La Región*, Orense, 4/03/1932.

En realidad, los jesuitas habían comenzado a prepararse para hacer frente a la disolución desde el mismo momento en que se aprobó el artículo 26 de la Constitución. Su propósito era reproducir la misma estrategia que en disoluciones anteriores: trasladar al extranjero sus casas de formación. Sin embargo, como lo que se preveía era la disolución de la orden, pero no la expulsión de sus miembros, estaba previsto que éstos, en principio, permaneciesen en España como sacerdotes diocesanos. De hecho, algunos prelados, como el de Almería, proporcionaron nombramientos diocesanos a todos los jesuitas de su diócesis con anterioridad a la publicación del decreto de disolución. En cuanto a los bienes, el general de la Compañía, Ledóchowski, en diciembre de 1931 otorgó poderes a los arzobispos de Tarragona y Sevilla para que los administrasen y defendiesen. Asimismo, se encargaron informes jurídicos para demostrar que algunos de los edificios ocupados por los jesuitas y de las instituciones dirigidas por ellos no eran en realidad de su propiedad. En cuanto a los colegios, Carvajal veía imposible conservarlos, ya que la Constitución prohibía la enseñanza a los religiosos. En consecuencia, se optó por traspasarlos a asociaciones católicas creadas específicamente para hacerse cargo de ellos, con las que colaborarían secretamente los propios jesuitas en su condición de sacerdotes diocesanos²¹¹. Como veremos en el último epígrafe de este capítulo, la estrategia de la Compañía para sortear las disposiciones de la ley se reveló sumamente efectiva.

²¹¹ Dictamen jurídico sobre el Seminario Menor de San Ignacio de Loyola [sin referencia al autor], 21/12/1931, en ASV, NM 924, ff.053r-059r; “Notas del P. Carvajal”, 15/10/1931, pro-memoria sobre el Seminario Pontificio de Comillas (documento adjunto a una carta de Pacelli a Tedeschini, 20/11/1931), documento del preposito general de la Compañía de Jesús, 6/12/1931, carta de Álvarez Caparrós, vicario capitular de Cartagena, a Tedeschini, 12/12/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 372-373, 582, 651-652 y 673, respectivamente; carta de Martínez Noval, obispo de Almería a Tedeschini, 30/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 81.

5.4 La recepción de la disolución en el antijesuitismo católico: Jaime Torrubiano y Matías Usero

Para el canonista Jaime Torrubiano Ripoll, la forma en que se plasmó la disolución de la Compañía en el artículo 26 de la Constitución y el desarrollo del precepto constitucional fueron uno de los principales errores de la política religiosa desarrollada por los gobernantes republicanos del primer bienio.

Torrubiano²¹² se declaraba partidario de la disolución de la Compañía de Jesús, pero con *“claridad, franqueza y valentía”*, mencionándola claramente, como habían hecho otros países; no por medio de un *“párrafo jesuítico”*: *“bochornoso”, “marrullero”* y *“confusionista”*. Al recurrir al subterfugio del cuarto voto, en lugar de disolverla explícitamente por envenenar *“la espiritualidad nacional”*, que era la verdadera razón, los legisladores republicanos habían demostrado cobardía, *“candidez”* y *“buena fe”*, pero, sobre todo, un *“desconocimiento absoluto”* del problema. Habían actuado con suma torpeza, porque alegar como motivo el cuarto voto equivalía a afirmar que se la disolvía por *“sus buenas relaciones con la Santa Sede”*, ofendiendo a ésta gratuitamente y rechazándola de forma oficial en la Constitución. Así, lo que podría haber constituido un *“acontecimiento histórico”* si se hubiese llevado a cabo de forma inteligente y por personas *“plenamente conocedoras del terreno que se pisaba”*, se había convertido en un acto aparentemente arbitrario, *“antiliberal y persecutorio”* a los ojos de muchos ciudadanos, que la derecha estaba explotando eficazmente.

Pero además, la disolución se había llevado a cabo sin ninguna planificación previa por parte del Gobierno, sin haber adoptado medidas que impidiesen la desaparición de sus archivos y documentos, quemados o enviados al extranjero, los cuales habrían servido para demostrar *“la razón sobradísima del odio que el pueblo español”* profesaba a la Compañía de Jesús. En consecuencia, con la disolución no sólo no se había logrado eliminar *“el jesuitismo”*, sino agravarlo, *“dispersando por el cuerpo social lo que antes estaba visiblemente concentrado y localizado”*. De modo que, a juicio de Torrubiano, *“para hacer lo que hemos hecho, hubiera sido preferible no tocar a la Compañía”*.

²¹² TORRUBIANO RIPOLL, J. *Los grandes aciertos...*, pp. 25-27.

El ex sacerdote gallego Matías Usero Torrente manifestó también en varios libros su disconformidad con la forma en que se había llevado a cabo la disolución de la Compañía de Jesús, pero situándose en una posición mucho más radical que la de Torrubiano.

Al igual que el canonista, Usero hacía responsable a la Compañía del clericalismo que imperaba en la Iglesia católica a nivel mundial. El jesuitismo era para él *“sinónimo de hipocresía, falsedad, disimulo, ambición, ruindad, rastrerismo”*, e incluso *“crimen”*. Su objetivo era dominar *“políticamente”* el mundo, por medio del control de las conciencias y de *“todos los poderes retardatarios y despóticos”*, a fin de *“destruir la sociedad civilizada, el progreso y la libertad”*. No existía, a su juicio, organización más peligrosa ni más secreta, dispuesta a conseguir sus fines sin reparar en los medios. Gracias a *“su dinero, influencia y política”* los jesuitas habían logrado someter y gobernar la Iglesia, controlando la Santa Sede; y se consideraban *“independientes de toda autoridad y potestad civil”*. Todas las acusaciones que se habían hecho a los jesuitas a lo largo de la historia estaban, según Usero, probadas documentalmente²¹³.

En España, el catolicismo era *“de pura cepa jesuitica”*, porque *“toda la vida de la Iglesia”* giraba *“alrededor de la Compañía de Jesús”*: los seminaristas eran educados con textos elaborados por jesuitas, y con ellos hacían los ejercicios espirituales y se confesaban la mayoría del clero y de los católicos seculares. Constituían, además, *“el mayor peligro para la República”*, porque utilizaban su *“fuerza”* y *“sus inmensas riquezas”* para dirigir en la sombra *“todas las conspiraciones contra la democracia y la libertad”*. Por ello consideraba necesario tomar medidas contra la Compañía de Jesús *“leal y francamente, sin exageraciones”*²¹⁴.

Pero la disconformidad de Usero con el artículo 26 de la Constitución, a diferencia de Torrubiano, procedía de su excesiva moderación, situándose en la órbita de la izquierda más extrema de la Cámara. Al igual que las minorías republicanas de izquierdas defendía que el cuarto voto tenía una significación que desbordaba el ámbito espiritual y propugnaba la disolución de todas las órdenes religiosas, no sólo de la Compañía de Jesús, porque consideraba que estaban imbuidas de jesuitismo y seguían los dictados de la Compañía, al igual que la jerarquía eclesiástica. En cambio, los gobernantes republicanos habían hecho lo

²¹³ USERO TORRENTE, M. *El peligro religioso*, Martín Civera, Valencia, 1932, p. 14; USERO TORRENTE, M. *Dos ideales opuestos...*, pp. 3-4, 10, 27-32, 36, 40. Este último libro fue escrito, según afirma el propio autor, con anterioridad a la publicación del decreto de disolución de la Compañía de Jesús. Por algunas de sus afirmaciones sobre el presidente de la República, parece haber sido escrito incluso antes de la elección de Alcalá Zamora para el cargo el 10 de diciembre de 1931.

²¹⁴ USERO TORRENTE, M. *Dos ideales opuestos...*, pp. 4-6, 48, 50-52

que ni la Monarquía se atrevió a hacer: legalizar la situación de todas las órdenes religiosas no incluidas en el Concordato de 1851. Usero puso en duda, incluso, que los gobernantes republicanos se atreviesen a cumplir el precepto constitucional de disolución de la Compañía, ya de por sí, a su juicio, raquítico y miedoso; máxime si finalmente se elegía un católico, Alcalá-Zamora, como presidente de la República²¹⁵.

El favor que los legisladores republicanos habían hecho a la Iglesia no había sido ni “comprendido ni agradecido” por los católicos y la jerarquía eclesiástica. Ésta, con su “intolerable” pastoral colectiva, había demostrado hasta que punto estaba contaminada de jesuitismo, al presentar “como la más excelsa de las Congregaciones” a una orden religiosa que había sido “virtualmente expulsada de España por la voluntad nacional expresa en las Constituyentes”. Esta pastoral debería haber sido contestada “solemnemente en las Constituyentes”, puesto que constituía un desacato al poder civil, pero, para su “vergüenza”, los gobernantes republicanos no lo habían hecho²¹⁶.

Al igual que Torrubiano, Usero era de la opinión de que el decreto de disolución no había servido prácticamente de nada, porque los jesuitas seguían en su inmensa mayoría en España, conservaban “sus industrias y enseñanzas”, habían salvado “sus tesoros” poniéndolos “a nombre de terceras personas” o sacándolos al extranjero, y seguían “intrigando y conspirando” contra la República; con la ventaja que ahora les otorgaba su aureola “de mártires, perseguidos y campeones de la Santa Iglesia”. Pero no coincidía con el canonista en cuanto a las causas del fracaso, que para Usero estaban en la presencia de personas vinculadas a la Compañía, “jesuitas de levita”, en las Cortes de la República, los cuales, “disfrazados de republicanos”, habían hecho una labor de zapa en su favor, retrasando la publicación del decreto para darles tiempo a poner sus bienes a buen recaudo e impidiendo que se tomase en relación con ellos la decisión adecuada: “declarar nulos” todos los contratos realizados por la Compañía de Jesús e incautar todos sus bienes, en tanto se comprobaba la “licitud” de aquellos²¹⁷.

²¹⁵ USERO TORRENTE, M. *Mi respuesta al P. Tusquets*, Imprenta Moret, La Coruña, 1933, pp. 89-90 y 107; USERO TORRENTE, M. *Dos ideales opuestos...*, pp. 55, 59, 85, 105-106 y 118-119.

²¹⁶ USERO TORRENTE, M. *Dos ideales opuestos...*, pp. 111-113

²¹⁷ USERO TORRENTE, M. *Mi respuesta al P. Tusquets*, pp. 61-62, 66-72 y 107; USERO TORRENTE, M. *Dos ideales opuestos...*, pp. 46, 113 y 235

Jaime Torrubiano y Matías Usero, fueron firmes defensores de la disolución, pero discreparon de la forma en que se había plasmado en la Constitución y se sintieron decepcionados por los resultados prácticos conseguidos con la aplicación de tal medida. Sin embargo, aun partiendo de la consideración del jesuitismo como principal responsable del clericalismo y de éste como algo que era preciso erradicar de la Iglesia, las soluciones propuestas por cada uno de ellos diferían notablemente.

Torrubiano consideraba necesaria la disolución de la Compañía de Jesús, pero de ninguna otra orden o congregación religiosa, convencido de que una vez erradicada la influencia de los jesuitas en el seno de la Iglesia, ésta era susceptible de regeneración sin necesidad de adoptar medidas drásticas contra ella. Sin embargo, discrepaba de la forma en que se había plasmado la disolución en la Constitución, recurriendo a un subterfugio impolítico, como era el cuarto voto, que representaba una ofensa gratuita a la Santa Sede, en lugar de mencionar abiertamente a la Compañía de Jesús. En cuanto a la ineficacia del decreto de disolución, hacía responsables a los propios gobernantes republicanos, por su desconocimiento de las cosas eclesiásticas y su imprevisión.

Usero, en cambio, estimaba que el jesuitismo estaba tan enraizado en la mentalidad católica y el poder de la Compañía era tan fuerte que su erradicación requería no sólo la disolución de la Compañía, sino también la del resto de las órdenes religiosas, un férreo control de la jerarquía eclesiástica y el alejamiento de los católicos, republicanos o no, de los centros de poder. Porque a través de ellos y gracias a la debilidad de los gobernantes republicanos, el jesuitismo había logrado infiltrarse en el nuevo Estado e impedir que la disolución tuviese efectos prácticos.

6- La aplicación del decreto de disolución

Todos los autores consultados consideran que la disolución de la Compañía de Jesús y la nacionalización de sus bienes no reportaron los beneficios que esperaban sus defensores. La razón estribaría, según González Muñiz²¹⁸, en que, al darles tiempo para poner sus propiedades a buen recaudo, la mayoría de sus bienes muebles y valores se volatilizaron, no pudiendo ser incautados más que los bienes inmuebles. Para Castells el fracaso de la incautación se debió principalmente a la *“radicalidad de los preceptos referentes a la nacionalización”*; y, al igual que González Muñiz, hace hincapié en el fracaso del objetivo de apartarles a la enseñanza, ya que siguieron dirigiendo colegios utilizando *“la forma jurídica de corporaciones educativas privadas”*; pero señala también que *“la indeterminación del concepto de comunidad”* en el decreto hizo posible que, en muchos casos, la disolución no se llevase a la práctica.

Verdoy²¹⁹, por su parte, considera que la disolución de la Compañía resultó ruinoso para la República en el plano económico y social: económicamente no sirvió de desahogo a la Hacienda pública, ya que los bienes incautados fueron *“muy pocos y además muy tarde y en medio de grandes problemas no sólo burocráticos, sino políticos y de orden público”*; y tampoco se obtuvieron beneficios sociales relevantes, porque no se sacó a los bienes incautados el rendimiento que podían haber dado y *“fueron muy pocos los niños españoles que se beneficiaron de los colegios de los jesuitas”*.

Por último, Álvarez Tardío²²⁰ achaca a *“la precipitación con que se aprobó el decreto”*, sin tiempo para *“evaluar las propiedades de los jesuitas”* ni planificar como se produciría su transferencia al Estado, los graves problemas jurídicos, derivados de las reclamaciones, a los que se enfrentó y que obstaculizaron el proceso de incautación; y coincide con Verdoy en que los resultados prácticos de la disolución en el terreno educativo fueron pobres.

²¹⁸ GONZÁLEZ MUÑIZ, M. A. *Problemas de la Segunda República*, pp. 292 y 296.

²¹⁹ VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 401-403.

²²⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 226-228; ÁLVAREZ TARDÍO, M *“La revolución de las conciencias...”*, pp. 58-59.

6.1 El personal: entre la emigración y la adaptación

El plazo estipulado en el decreto para la disolución de la Compañía se cumplió escrupulosamente y la disolución se consumó el 3 de febrero de 1932. Los novicios y escolares abandonaron España y se trasladaron a las casas que la orden ya tenía preparadas, principalmente en Bélgica y Holanda, pero también en Italia, Francia y Portugal; los ancianos y enfermos fueron acogidos en asilos o, de manera provisional, en casas particulares de familiares y amigos. El resto de los miembros de la Compañía se incorporaron al clero secular²²¹.

La prensa siguió con atención el desalojo de las residencias y colegios de los jesuitas, que en algunos casos se realizó sin agotar el plazo, quedando en ellas únicamente el personal necesario para mantener los edificios hasta que se produjese su incautación. Los medios católicos pusieron de relieve la buena acogida de los jesuitas emigrados en los países de destino, como prueba de que la disolución era fruto exclusivamente del “sectarismo imperante” en nuestro país. En algunos casos se realizaron actos de despedida, como en el seminario de Loyola, al que asistieron los diputados de la minoría vasconavarra²²².

El desalojo no parece haber generado problemas de orden público reseñables, ya que la prensa no los recoge y Ledóchowski sólo hace referencia al intento de los socialistas salmantinos de impedir la manifestación de despedida a los escolares de la Compañía. Verdoy coincide en señalar la ausencia de conflictividad con que se llevó a cabo la disolución y hace responsables de ella a los propios jesuitas, quienes intentaron “contener el ímpetu de sus deudos”, rechazando siempre que pudieron los homenajes y las manifestaciones excesivamente entusiastas y cariñosas. Si bien, reconoce que cuando se trató del desalojo de

²²¹ Carta de Ledóchowski a Pacelli, 12/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 175-180; memorando de Tedeschini a Zulueta, 8/05/1932, BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 388.

²²² *Luz*, Madrid, 28/01/1932, *ABC*, Madrid, 29/01/1932; *El Liberal*, Madrid, 30/01/1932; *La Libertad*, Madrid, 2/02/1932; *La Región*, Orense, 2/03/1932; carta de Ledóchowski a Pacelli, 12/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 176.

colegios o seminarios ubicados en el centro de grandes ciudades resultó más difícil evitar tales manifestaciones, las cuales en algunos casos ocasionaron problemas²²³.

Los jesuitas que permanecieron en España recibieron una buena acogida por parte de los obispos y el clero secular, asignándoseles iglesias en las que poder desarrollar su labor pastoral. La prohibición de que los jesuitas ejerciesen en las antiguas iglesias de la Compañía cedidas a las diócesis, fue sorteada con facilidad con la medida de trasladar a ellas sacerdotes del clero secular y dejar las parroquias a los miembros de la Compañía²²⁴.

Los jesuitas parecen haberse adaptado tan bien a la nueva situación que siguieron siendo demasiado visibles pese a la disolución. Algunos medios republicanos denunciaron la persistencia de actividades políticas en los antiguos miembros de la Compañía, utilizando para ello el púlpito y los ejercicios espirituales, que seguían impartiendo como antes de la disolución; y reclamaron una mayor vigilancia de sus actividades por parte del Gobierno²²⁵. El propio presidente del Ejecutivo, Manuel Azaña, manifestó al nuncio Tedeschini su disgusto por las injerencias políticas de los jesuitas, los cuales, al parecer, criticaban públicamente al Gobierno; y amenazó con tomar medidas más drásticas, refiriéndose probablemente a la expulsión, si persistían en la misma actitud. El ministro de Instrucción Pública, en febrero de 1933, advirtió también al nuncio de la posibilidad de una expulsión, en este caso por la persistencia de sus actividades educativas. De hecho, según Alcalá-Zamora, en un primer momento se planteó incluir dicha medida en la Ley de Confesiones y Congregaciones. El nuncio informó a la Santa Sede de que las acusaciones del Gobierno sobre las actividades políticas de los jesuitas no carecían de veracidad en algunos casos y recomendó a los superiores de la orden que procurasen evitar las imprudencias de sus miembros²²⁶. Finalmente, la expulsión no tuvo lugar y permanecieron en España como miembros del clero secular durante todo el periodo republicano.

²²³ Carta de Ledóchowski a Pacelli, 12/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 177; VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 143-144 y 148-149.

²²⁴ Carta de Ledóchowski a Pacelli, 12/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 178-180.

²²⁵ *Heraldo de Madrid*, 18/03/1932.

²²⁶ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 12 y 13/05/1932 y 27/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 348, 384 y 696-697, respectivamente; carta de Tedeschini a Pacelli, 1/02/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 34-35.

6.2 La incautación de los bienes de la Compañía de Jesús

El patronato encargado de la incautación de los bienes de los jesuitas se creó el 29 de enero de 1932 y en él había representantes de los ministerios de Justicia, Gobernación, Hacienda e Instrucción Pública. Debido a la “*precipitación*” y “*desorganización ministerial*”, comenzó su andadura sin un reglamento, sin normas ni “*estructuras de funcionamiento*” y sin presupuesto para hacer frente a los gastos derivados de la incautación y administración de los bienes incautados, lo que le obligó a recabar la colaboración de instituciones y organismos del Estado y le impidió, en un principio, tomar medidas de carácter general y urgente para hacer frente a los problemas que presentó el proceso incautador. Sin embargo, pronto se tomó conciencia de la necesidad de solventar estas deficiencias, que Verdoy define como “*institucionales*”, por medio de la aprobación de una serie de leyes y decretos. De forma que a lo largo de 1932 el patronato mejoró su organización, destinada a convertirlo en un organismo más efectivo e inquisitivo, aunque para ello tuviesen que adoptar métodos cuestionables jurídicamente. Su objetivo prioritario era completar la incautación de todos los bienes que estuvieron en posesión de la Compañía, dejando para un segundo momento la determinación de quienes eran sus verdaderos propietarios²²⁷.

En el mes de marzo de 1932 se dotó al patronato de un presupuesto²²⁸, aunque siguió padeciendo problemas de financiación crónicos que obstaculizaron su actuación. Pero el principal escollo con que se encontró fueron las innumerables reclamaciones de propiedad sobre los bienes incautados que llevaron a los tribunales particulares y sociedades ajenos a la Compañía. Para superarlo, al mes siguiente se promulgó una ley vetando el trámite judicial para la reclamación de los bienes incautados, cuya resolución se dejaba en manos del Gobierno, previo informe del patronato. Sólo tras la publicación del decreto resolutorio o después de un año de la publicación de la ley, quienes se considerasen perjudicados podrían recurrir ante los tribunales²²⁹. Esta ley, a juicio de Álvarez Tardío²³⁰, “*burlaba la división de poderes y violaba por completo la legalidad constitucional*”.

²²⁷ Luz, Madrid, 5/02/1932; VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 189-190 y 228-229.

²²⁸ DS nº 130, 5/03/1932, Apéndice 6.

²²⁹ DS nº 154, 9/04/1932.

El diario católico *El Debate*²³¹ tachó la ley de anticonstitucional y “*flagrante subversión de poderes*”, de ofensa a “*la conciencia jurídica*”, porque significaba suspender “*la jurisdicción ordinaria*” para la reclamación de derechos reconocidos constitucionalmente; una demostración de la “*saña*” con que se pretendía “*hacer efectiva la confiscación a todo trance*”. Al nuncio Tedeschini no le cabía duda de que la sustitución de la vía judicial por la administrativa tenía como objetivo facilitar la incautación definitiva de los bienes de la Compañía, ya que agilizaba el proceso y dejaba la resolución de las reclamaciones en manos de una parte interesada, el patronato y el Gobierno, lo que conllevaría la adopción de resoluciones injustas y partidistas, de carácter exclusivamente político. Y, aunque en última instancia los afectados podían recurrir a la vía judicial, de nada serviría, a su juicio, si el asunto había sido ya prejuzgado por el Ejecutivo. Un informe anónimo elaborado sobre el contenido de la ley y las consecuencias de su aplicación abundaba en las mismas consideraciones expuestas por Tedeschini a la Santa Sede²³².

El 1 de julio de 1932 se dotó al patronato de unas normas generales de funcionamiento con la intención de solucionar de una vez por todas los problemas a que se enfrentaba para completar la incautación de los bienes de la Compañía. En virtud de este reglamento se fijaba un plazo para resolver sobre la devolución o incautación definitiva de los bienes confiscados provisionalmente y se establecía que dicha resolución que no podía ser recurrida. Sólo tras ser constatado con seguridad que los bienes eran propiedad de la Compañía y transformada la incautación provisional en definitiva, el patronato propondría al Gobierno el destino que debía darse a tales bienes y se elaboraría el inventario definitivo²³³.

Si hasta septiembre de 1932 el patronato se había centrado en la incautación de los bienes más visibles de la Compañía, a partir de esta fecha se centró en la búsqueda de los que aún pudiesen permanecer ocultos. En consecuencia, el 1 de septiembre se declaró abierta durante tres meses una “*información pública*” para que quienes tuviesen información sobre

²³⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 229.

²³¹ *El Debate*, Madrid, 9/04/1932.

²³² “Ley sobre ciertas atribuciones que se otorgan al patronato creado para la incautación de los bienes de la Compañía de Jesús” [sin referencia al autor ni a la fecha], cartas de Tedeschini a Pacelli, 14/03/1932 y 6/06/1932, en ASV, NM 924, ff. 337r-340r, 251-252r y 330r-334r, respectivamente. Las dos cartas del nuncio a Pacelli también en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 185-186 y 447-448, respectivamente.

²³³ VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 228-229.

bienes pertenecientes a los jesuitas o de los que estos estuviesen en posesión a fecha del decreto de disolución, lo comunicasen al patronato²³⁴. En vista de las numerosas denuncias que llegaron, se creó un juzgado especial, dependiente del patronato, para investigar su veracidad e incautar los bienes que resultasen ser de los jesuitas o de particulares y asociaciones vinculadas con ellos. Entre los abogados que se ofrecieron para trabajar en este juzgado estuvo el canonista Jaime Torrubiano Ripoll²³⁵.

El patronato se mostró incapaz de resolver las numerosas reclamaciones que se presentaron sobre los bienes incautados. Aunque vio incrementado su personal en diciembre de 1932, en 1933 sólo había resuelto 26 reclamaciones, desestimándolas todas. La actuación del patronato en este terreno se caracterizó, en opinión del nuncio Tedeschini por la más absoluta arbitrariedad. Verdoy opina que, por un lado, el patronato actuó con *“diligencia”* y *“seriedad”* y, por otro, con un *“celo, rayano con la injusticia y la parcialidad”*, ya que su objetivo prioritario fue *“asegurar la propiedad de los bienes incautados”*²³⁶.

Otra de las funciones del patronato era determinar el destino que debía darse a los bienes incautados. El mayor beneficiario de ellos fue el Ministerio de Instrucción Pública; y también, aunque en mucha menor medida, los ministerios de Justicia y Gobernación y los ayuntamientos. En cambio, las peticiones de particulares e instituciones privadas fueron normalmente desestimadas. En cuanto a los obispos, solo les fue cedida una parte insignificante de lo incautado a la Compañía, negándoles incluso buena parte de los bienes que por derecho les correspondían. Con anterioridad al verano de 1932 fueron muy pocos los edificios y objetos de culto que les fueron entregados. El ofrecimiento de entrega de los primeros templos generó dudas en los prelados sobre como debían actuar, hasta que el nuncio comunicó la obligación de recibir el templo, si bien haciendo constar que se hacía *“en nombre y representación de la Iglesia”* y reservándose *“el derecho de ejercer en él, libremente”* su

²³⁴ Carta de Tedeschini a Pacelli, 4/09/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 580-581.

²³⁵ VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 266-270 y 309 nota 14.

²³⁶ Carta de Tedeschini a Pacelli, 30/12/1932, en ASV, NM 924, f. 562rv; carta de Tedeschini a Pacelli, 18/03/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 97-98; VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 297-298.

“jurisdicción”. También en este aspecto de su actuación el patronato, en opinión de Verdoy, se caracterizó por un *“partidismo, rayano en la persecución”*²³⁷.

Al finalizar el primer bienio republicano, el patronato no había logrado completar la incautación de los bienes de la Compañía de Jesús, ni asignado destino a todos los incautados, ni logrado resolver todas las reclamaciones que pesaban sobre ellos²³⁸.

En cuanto a los resultados económicos del proceso, fueron más pobres de lo previsto por el Gobierno y los partidarios de la disolución. Los jesuitas habían puesto a salvo la mayoría de sus bienes, sobre todo los bienes muebles, en 1930 y en el primer semestre de 1931, antes del decreto del 20 de agosto de dicho año que prohibió a la Iglesia la venta y gravamen de sus bienes; y otra mínima parte los días previos a la publicación del decreto de disolución. La mayoría de su patrimonio artístico fue trasladado a templos que no eran propiedad de la Compañía. En algunos casos pudieron salvar los bienes muebles en el plazo de diez días concedido en el decreto para hacer efectiva la disolución, gracias a la colaboración o tolerancia de la población; pero en otros, la hostilidad de los vecinos o la estrecha vigilancia de las autoridades, hizo peligroso intentar sacar de los edificios incluso lo más necesario. De todas formas, en opinión de Verdoy, a excepción de los inmuebles, lo que conservaba la Compañía en el momento de la disolución era *“poco y de muy escaso valor”*²³⁹.

La incautación de los inmuebles, sobre todo de los urbanos, fue muy rápida y ya había sido prácticamente completada a mediados de febrero de 1932. En cambio, en el caso de las fincas rústicas y urbanas, así como de las cuentas corrientes, fue mucho más lento. El patronato mostró escaso interés por las fincas rústicas de la Compañía, centrándose en la búsqueda de las fincas urbanas y de su cartera de valores. En este último caso se encontró con que los jesuitas habían abandonado cuentas con escaso saldo a fin de entretener al patronato, de forma que a mediados de septiembre de 1932 sólo había logrado incautarse, según declaraciones del propio presidente del patronato, de 300.000 pesetas en dinero y acciones.

²³⁷ Carta de Ilundain a Tedeschini, 4/02/1932, y carta de Tedeschini a Ilundain, 6/02/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 99 nota 74; VERDOY HERRANZ, *A Los bienes de los jesuitas...*, pp. 211, 262-263, 266, 303 y 305.

²³⁸ VERDOY HERRANZ, *A Los bienes de los jesuitas...*, p. 316.

²³⁹ Carta de Ledóchowski a Pacelli, 12/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 179; VERDOY HERRANZ, *A Los bienes de los jesuitas...*, pp. 185-186.

En cuanto a los edificios, se vio obligado a asumir las hipotecas que pesaban sobre algunos de ellos, cuyo valor ascendía a 20 millones de pesetas, un veinticinco por ciento del valor de lo incautado. Además de los gastos generados por la administración y conservación de los bienes incautados. Del patrimonio total de los jesuitas, que Verdoy estima en 230 millones de pesetas, al final del primer bienio el Estado había logrado hacerse con 141 millones. El sostenimiento del patronato supuso al Gobierno un gasto de más de cuatro millones de pesetas²⁴⁰.

6.3 La pérdida de los colegios y la continuidad de la enseñanza

La incautación de las instituciones educativas de la Compañía de Jesús merece un capítulo aparte por representar un elemento fundamental del proceso de laicización de la enseñanza emprendido por los gobernantes del primer bienio. De hecho, como señala Verdoy, fueron los colegios *“el objetivo prioritario”* de la incautación y el Ministerio de Instrucción Pública el principal beneficiario de ella. De ahí el papel relevante que dicho ministerio adquirió en el proceso incautador, atribuyéndose competencias que no le correspondían y convirtiéndose en un obstáculo para la labor del patronato, que fue incapaz de hacerle frente. Su actuación se caracterizó por la codicia y la precipitación, generando graves problemas que perjudicaron el proceso incautador e incidieron negativamente en las relaciones entre el patronato y el Gobierno, y en las del propio Ministerio de Instrucción Pública con otras instituciones²⁴¹.

Tampoco debió ayudar a que se tomaran decisiones meditadas la minuciosa atención con que la prensa republicana asistió al proceso de traspaso de los colegios de los jesuitas al Estado. Desde el primer momento presionó al Gobierno para que actuase en este tema con la diligencia necesaria para impedir que el traspaso incidiese negativamente en la enseñanza impartida en los centros, provocando una desbandada de alumnos. Consideraban imprescindible evitar que se cegase la *“enorme fuente de ingresos”* que los antiguos colegios

²⁴⁰ *Los Hijos del Pueblo* [sin referencia al lugar de edición], 15/09/1932, en ASV, NM 924, f. 394r; VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 206-207, 275 y 401-403.

²⁴¹ VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 190-191 y 233.

de los jesuitas proporcionarían al Estado y que le permitirían sostener centros de enseñanza gratuitos sin necesidad de recurrir a un aumento del presupuesto estatal²⁴².

El Ministerio de Instrucción Pública se aplicó inmediatamente a la tarea, publicando el 29 de enero un decreto²⁴³ cuyo objetivo era precisamente, según se afirmaba en el preámbulo, evitar que la enseñanza se viese interrumpida en los centros educativos incautados y que el traspaso produjese *“la menor perturbación posible a los alumnos”*. En el primer artículo se estipulaba que los establecimientos de la Compañía dedicados a la enseñanza siguiesen dedicados al mismo fin y, si era posible, *“al mismo grado de enseñanza”*; en el segundo se autorizaba al Ministerio de Instrucción Pública a tomar las medidas necesarias para hacer efectivo lo dispuesto en el artículo anterior, sin perjuicio de la resolución final que se tomase sobre la propiedad del establecimiento incautado; y en el tercero se encomendaba a los directores de los institutos públicos *“la dirección provisional”* de los colegios, quedando encargados de nombrar los profesores que sustituirían a los jesuitas *“hasta que el Gobierno provea estas plazas adecuadamente”*.

Los funcionarios del Ministerio de Instrucción Pública tropezaron con dos problemas en el proceso de traspaso al Estado de los colegios de los jesuitas: uno relativo a la propiedad de los centros y otro al alumnado. No les resultó complicado hacerse con los centros que constaban como propiedad exclusiva de la Compañía; pero sí lo fue llevar a cabo la incautación de los numerosos centros que los jesuitas, en previsión de la disolución, habían traspasado a sociedades anónimas. En este último caso los incautadores se encontraron con que dichas asociaciones se habían adelantado a organizar la enseñanza con profesores no jesuitas. El director general de Enseñanza declaró a la prensa que estos centros serían igualmente incautados, pero debido a las numerosas reclamaciones de particulares y sociedades que aseguraban poseer documentos acreditativos de su derecho de propiedad sobre ellos, se hizo necesaria una nueva medida legislativa para asegurar su permanencia en manos del Gobierno²⁴⁴.

El 7 de septiembre de 1932 fue aprobada una ley donde se estipulaba que los bienes incautados y destinados a fines benéfico-docentes, en caso de que se hubiese probado, incluso

²⁴²*El Liberal*, Madrid, 28/01/1932.

²⁴³*Gazeta de Madrid* nº 29, 29/01/1932, p. 734.

²⁴⁴*El Liberal*, Madrid, 2 y 5/02/1932; *Heraldo de Madrid*, 4/02/1932; VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 191-192 y 195.

con sentencia judicial, su pertenencia a personas ajenas a la Compañía de Jesús, serían expropiados por causa de utilidad social, reconociéndose el derecho de los legítimos propietarios a una indemnización fijada en la misma ley. El presidente del Gobierno justificó la medida por la necesidad de contar con edificios adecuados para poder proceder a la sustitución de la enseñanza de las órdenes religiosas en el plazo más breve posible. La ley recibió numerosas críticas por parte de la Iglesia y en el ámbito jurídico. Para el nuncio Tedeschini representaba una desvergüenza y una falsedad recurrir al principio de utilidad pública para apropiarse de unos bienes cuyos propietarios habían demostrado su legítimo derecho sobre ellos, con el único objetivo de extender la enseñanza laica; poniendo en duda que la indemnización se hiciese efectiva o correspondiese al valor real de los inmuebles, ya que ascendería a una suma muy elevada²⁴⁵. Sin embargo, las principales críticas a la ley procedieron del campo jurídico, desde donde se puso de relieve su contradicción con el derecho de propiedad, la Ley Hipotecaria, los artículos 26 y 44 de la Constitución, el decreto del 23 de enero de 1932 y con el mismo reglamento del patronato incautador; así como con el “derecho” y “las tradiciones legales”. Verdoy interpreta esta ley como una nueva cesión del Gobierno a las demandas del Ministerio de Instrucción Pública en contra de la opinión del patronato, el cual “se oponía a esta política de hechos consumados”²⁴⁶.

El segundo problema a que se enfrentó el Ministerio de Instrucción Pública fue la deserción en masa de los antiguos alumnos de los jesuitas tras el traspaso de los centros al Estado, pese a que éste les ofreció condiciones ventajosas para facilitar su permanencia. La mayoría decidieron trasladarse al extranjero, donde los jesuitas españoles abrieron algunos centros de enseñanza, o a las academias que crearon en España bajo dirección laica²⁴⁷.

El resultado fue que el intento del Ministerio de Instrucción Pública de sustituir a los jesuitas en el campo de la enseñanza, en la práctica, tuvo un éxito muy parcial. No fue capaz de impedir que el curso se interrumpiera en los centros incautados y muchos de ellos quedaron finalmente sin utilizar o sólo lo fueron parcialmente²⁴⁸. Un miembro del patronato,

²⁴⁵ Carta de Tedeschini a Pacelli, 27/06/1932 y “Rapport sobre los bienes de la Compañía de Jesús”, en ASV, NM 924, ff. 330r-334r y 419r-422r, respectivamente; carta de Tedeschini a Pacelli 15/09/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 592.

²⁴⁶ VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 233 y 238.

²⁴⁷ Carta de Ledóchowski a Pacelli, 12/03/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 178; *La Libertad*, Madrid, 6/02/1932.

²⁴⁸ VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 192 y 202-203.

el diputado de la Federación Republicana Gallega Emilio González López, responsabilizó del desuso en que quedaron buena parte de las instituciones educativas de los jesuitas a los ayuntamientos y diputaciones, los cuales mostraron poco interés en darles una nueva función²⁴⁹.

La disolución y la incautación de los centros educativos de la Compañía no impidieron que los jesuitas siguieran dedicándose a la enseñanza, ya fuese como profesores privados o en nuevos establecimientos educativos. Los antiguos colegios fueron sustituidos por academias dirigidas oficialmente por seculares para evitar que fuesen clausurados por el Gobierno, pero cuyo claustro de profesores estaba formado por jesuitas y profesores de su confianza, proporcionando dirección espiritual y educación católica a los mismos alumnos que antes educaban, con el mismo programa de estudios y la misma ideología. Tanto los jesuitas como los padres de los alumnos, según Verdoy, inculcaron a estos centros “*un marchamo de «cruzada» y de protesta contra el Gobierno republicano*”. Según el general de la Compañía, tras la disolución, la actividad docente de los jesuitas no sólo no había disminuido, sino que había aumentado. En junio de 1932 más de 700 alumnos en Barcelona y de 400 en Madrid se educaban en colegios que los jesuitas dirigían en la sombra, al igual que cinco centros de educación para hijos de obreros; además de desempeñar un papel relevante en el funcionamiento de las *Escuelas Católicas*. Tanto el Gobierno como el patronato incautador fueron conscientes de las actividades educativas desarrolladas por los miembros de la extinta Compañía de Jesús²⁵⁰.

En resumen, la aplicación del decreto, tropezó con numerosos escollos y los jesuitas demostraron una enorme capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias. El valor económico de lo incautado no respondió a las expectativas del Gobierno por varias razones: los jesuitas habían tenido la previsión de poner a salvo la mayoría de sus bienes antes de la disolución; el Estado tuvo que hacer frente a las cargas que pesaban sobre los inmuebles; no

²⁴⁹ GONZÁLEZ LÓPEZ, E. *Memorias de un diputado de las Cortes de la República (1931-1936)*, Do Castro, La Coruña, 1988, p. 144.

²⁵⁰ Carta de Ledóchowski a Pacelli, 12/03/1932, carta de Tedeschini a Pacelli, 12/05/1932, carta de Ledóchowski a Pizzardo, 6/06/1932, y “Pro-Memoria sobre la reunión de los Superiores Provinciales de los Jesuitas de España con el R.P. Asistente”, 1-6/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 178, 349, 415 y 839, respectivamente; *Los Hijos del Pueblo* [sin referencia a la localidad de edición], 15/09/1932, en ASV, NM 924, f. 394r; VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 203-204.

logró completarse la incautación ni la adjudicación de los bienes; se amontonaron las reclamaciones de bienes incautados por parte de particulares y asociaciones; y el patronato tuvo que asumir los gastos de administración y conservación de dichos bienes. Tampoco se logró apartar a los jesuitas de la enseñanza.

Con la llegada al poder del centro-derecha, tras las elecciones de noviembre de 1933, fueron progresivamente apartados del patronato aquellos de sus miembros que habían mostrado una actitud más beligerante en pro de la incautación. Acabó bajo control de sectores afines a la Compañía, que lograron asfixiarlo, impidiendo que se completara el proceso incautador y la asignación de una función a los bienes incautados. En septiembre de 1934 un decreto limitó las funciones del patronato, al anular toda la legislación dictada para facilitar la incautación de los bienes de la Compañía de Jesús: el juzgado especial quedó suprimido, devolviéndose a los tribunales la competencia para dictaminar sobre las reclamaciones relativas a la propiedad de los bienes incautados; y limitó las incautaciones a los bienes poseídos o registrados a nombre de la Compañía. En consecuencia, algunos bienes debieron ser devueltos, tras sentencias judiciales que dieron la razón a los particulares y asociaciones que habían reclamado su derecho de propiedad sobre ellos. El mismo decreto establecía la disolución del patronato el 31 de diciembre de 1934 y el traspaso de sus funciones a la Dirección General de Asociaciones²⁵¹.

Tras el triunfo del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936, un decreto del mes de marzo puso de nuevo en vigor las disposiciones anuladas en septiembre de 1934 y

²⁵¹ *Gazeta de Madrid* nº 271, 28/09/1934, pp. 2762-2763; cartas de Tedeschini a Pacelli, 19/03/1934 y 30/09/1934, en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 578 y 841-842, respectivamente; VERDOY HERRANZ, A *Los bienes de los jesuitas...*, p. 316; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 326.

aludió a la posibilidad de revisar los expedientes ya resueltos; y en el mes de mayo se constituyó una nueva junta administradora de los bienes de la Compañía²⁵².

Durante la guerra civil, en la zona controlada por los sublevados un decreto del 1 de noviembre de 1936 declaró anuladas todas las leyes emanadas de los diferentes gobiernos republicanos. Franco, en una entrevista concedida al sacerdote Manuel Graña²⁵³, corresponsal de *News Service* en noviembre de 1937, manifestó que entre la legislación que debía considerarse anulada en virtud del mencionado decreto estaba la relativa a la disolución de la Compañía de Jesús y la nacionalización de sus bienes. El 3 de mayo de 1938 otro decreto restableció oficialmente la Compañía de Jesús, al declarar derogado el decreto de disolución de 23 de enero de 1932 y todas las disposiciones complementarias que se habían dictado para su aplicación. Asimismo, reconoció como propiedad de la Compañía el patrimonio que tenía con anterioridad a la disolución y ordenó la creación de una comisión, dependiente del Ministerio de Justicia, para tramitar los expedientes de devolución de los bienes incautados. Finalmente, una orden de 18 de enero de 1940 declaró levantada la incautación y dictó las normas por las que debería regirse la devolución de los bienes a la Compañía de Jesús²⁵⁴.

²⁵² Cartas de Tedeschini a Pacelli, 1/04/1936 y 2/05/1936, en ASV, NM 924, ff. 757rv y 761r, respectivamente. Estos documentos también en CÁRCEL ORTÍ, V. *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, p. 841 nota 419.

²⁵³ Manuel Graña Gonzalez (¿-1963), sacerdote que formó parte de la primera generación de periodistas católicos formados en el extranjero a instancias de el director de *El Debate*, Ángel Herrera. Se convirtió en uno de los primeros profesores de la escuela de periodismo de *El Debate*, que comenzó a funcionar en 1931. CÁRCEL ORTÍ, V. *Diccionario de sacerdotes diocesanos españoles del siglo XX*, BAC, Madrid, 2006, pp. 584-585.

²⁵⁴ B.O.E. nº 27, 27/01/1940, pp. 697-698; *Guía de la Iglesia...*, pp. 1129-1130 y 1191-1193.

XIII. LA LUCHA POR EL CONTROL DE LA ENSEÑANZA: EL PROYECTO EDUCATIVO REPUBLICANO

1- Antecedentes: Europa y España

Hasta finales del siglo XVII la Iglesia fue la instancia educadora indiscutible e indiscutida en todos los niveles de enseñanza, desde las “escuelas de primeras letras” hasta la universidad, fundamentalmente a través de las órdenes y congregaciones religiosas. La tutela eclesiástica sobre la educación comenzó a ser cuestionada con la difusión de las ideas de la Ilustración, que puso en circulación el concepto de instrucción pública como función del Estado, basada en los principios de “*igualdad, universalidad, uniformidad, obligatoriedad y gratuidad*”¹. Aunque fue Prusia el primer país europeo que implantó una enseñanza basada en tales principios², en la Europa católica, y en especial en España, será la política educativa adoptada por Francia a partir de la Revolución de 1789 la que servirá de modelo y marcará el inicio de un largo proceso de secularización de la enseñanza que enfrentará a los nuevos Estados liberales y a la Iglesia; enfrentamiento derivado de la convicción de ambas instancias de que “*el futuro de sus respectivos proyectos sociales y políticos*” dependía del control de “*la socialización de las nuevas generaciones*”³. Esta secularización, como señala García Regidor⁴, tendrá dos vertientes: por un lado, el Estado procederá a controlar y reorganizar la estructura

¹ POZO ANDRÉS, M. M. “A la búsqueda de una identidad para la escuela pública (1898-1936)”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 216.

² Prusia implantó en 1717 la escolarización obligatoria, durante el reinado de Federico II (1740-1786) se llevó a cabo la secularización de las escuelas y en 1794 se estableció la diferenciación entre instituciones educativas públicas y privadas, así como la inspección y control del Estado sobre todas ellas. RUIZ BERRIO, J. “La escuela pública”, en GUEREÑA, J-L, RUIZ BERRIO, J. y TIANA FERRER, A. *Historia de la Educación en la España contemporánea: diez años de investigación*, C.I.D.E., Madrid, 1994, pp. 80-81

³ CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. *Cristianismo...*, p. 697.

⁴ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España (1902-1914)*, Fundación Santa María, Madrid, 1985, pp. 33-34.

docente, desplazando a la Iglesia de las funciones que tradicionalmente había detentado en ella; por otro, se procederá a una “*desconfesionalización*” de la legislación educativa y de los contenidos de la enseñanza.

Con la Revolución francesa se asentaron definitivamente los conceptos de “educación pública” e “instrucción pública” como elementos básicos del nuevo orden social, en el que el Estado asumía como obligación y reclamaba como derecho la instauración de un sistema nacional de educación para todos los ciudadanos⁵. La Constitución de 1791 instauró una instrucción pública común a todos los ciudadanos y gratuita en los tramos elementales; y en 1806 Napoleón estableció el monopolio estatal sobre la enseñanza en todos los niveles educativos. La Constitución de 1848, en cambio, reconoció la libertad de enseñanza, aunque sometida a las normas de moralidad y capacidad dictadas por el Estado, y sancionó asimismo la gratuidad de la educación primaria⁶.

Pese a la legislación monopolizadora o fiscalizadora, la realidad fue que la Iglesia siguió desempeñando un papel relevante en la enseñanza, ya que los gobernantes franceses del XIX dejaron la educación primaria en sus manos, porque resultaba más barato y su único objetivo era “*disciplinar y moralizar a los pobres*”⁷. Pero fue el hecho de que la Iglesia consiguiese también hacerse un hueco en la enseñanza secundaria, destinada a la formación de las élites, lo que generó una mayor polémica. En opinión de Cabanel⁸, las actividades educativas de las congregaciones religiosas a lo largo del siglo XIX no sólo reportaron innegables beneficios a la Iglesia en orden a la reconquista de la sociedad francesa para el catolicismo, sino también a los hijos del campesinado y la burguesía, a los que ofrecieron la oportunidad de promocionarse socialmente.

Sin embargo, el laicismo total de la enseñanza siguió siendo un punto fundamental en el ideario del Partido Republicano. Consideraba que la pervivencia de instituciones educativas católicas, especialmente las de las congregaciones religiosas, por tratarse de instituciones

⁵ RUIZ BERRIO, J. “La escuela pública”, p. 81.

⁶ www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions/constitution-de-1971.asp; www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions-deuxieme-republique; SOUTO PAZ, J. A. “La laicidad en la Constitución de 1978”, p. 220.

⁷ BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*, p. 391.

⁸ CABANEL, P. “Les congrégations religieuses”, p. 249.

internacionales dirigidas por extranjeros, resultaba un obstáculo para la generalización de valores esenciales para la unidad nacional, la formación de buenos ciudadanos y la implantación de la “*religión civil republicana*”, como el patriotismo, el progreso o la ciencia; y que inculcaban a sus alumnos principios incompatibles con la organización política del Estado francés, promovían “*la docilidad y la obediencia*” y ahogaban su “*espíritu crítico*”⁹. En consecuencia, la llegada al poder de los republicanos, a finales de la década de los 70 del siglo XIX, fue acompañada de una serie de medidas legislativas que implantaron un modelo educativo público, laico, obligatorio y gratuito hasta los 13 años; modelo que fue ratificado en la ley de separación de 1905¹⁰.

Por lo que respecta a la Iglesia, la Ley de Educación de 1879 prohibió al clero enseñar en las escuelas públicas, aunque fracasó en su intento de expulsar a las congregaciones religiosas de la enseñanza superior. Pero, en 1886, la exigencia de un certificado de capacidad para ejercer la enseñanza obligó a las congregaciones religiosas a replegarse a la red educativa privada. Finalmente, a principios del siglo XX fue prohibida totalmente la enseñanza a las órdenes religiosas y declaradas disueltas las que no habían sido autorizadas por la Ley Waldeck-Rousseau (1901) y las dedicadas principalmente a la educación (1904). La mayoría de las órdenes disueltas se instalarán en España. Los obispos franceses se esforzaron por conservar la red educativa privada que habían establecido las congregaciones religiosas, animando a sus miembros a secularizarse para poder seguir enseñando y poniendo bajo control diocesano las escuelas de aquéllas, cediendo su dirección en muchas ocasiones a los padres de los alumnos. Esto supuso el nacimiento de la “escuela libre” francesa, católica pero ya no mayoritariamente congregacionista. Las congregaciones disueltas regresarán a Francia durante los años de la Primera Guerra Mundial y reabrirán sus colegios¹¹.

El ideario y el modelo educativo francés influyeron poderosamente en los republicanos portugueses. Estos consideraban la Iglesia como un factor de atraso y oscurantismo y, en consecuencia, propugnaban la limitación de su influencia y actividades en el campo educativo,

⁹ BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*, p. 392; CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. *Cristianismo...*, p. 697.

¹⁰ Dicha ley, en su artículo 30, prohibía la enseñanza religiosa en las escuelas públicas; y en el 38 ratificaba la prohibición de la enseñanza a las órdenes y congregaciones religiosas, establecida en virtud de las leyes de 1901, 1902 y 1904. www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp.

¹¹ BURLEIGH, M. *Poder terrenal...*, pp. 395-396, 398, 401-402; CABANEL, P. “Les congrégations religieuses”, pp. 255-258 ; CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. *Cristianismo...*, pp. 24 y 701-703.

con el objetivo último de imponer una cultura cívica republicana desde el Estado. Y, al igual que los republicanos franceses, focalizaron en las órdenes y congregaciones religiosas, principales agentes de la actividad educativa de la Iglesia, su rechazo a la injerencia de ésta en el terreno de la enseñanza, acusándolas de realizar una labor de desnacionalización, debido a la obediencia de sus miembros a autoridades extranjeras¹². En consecuencia, la Constitución de la Primera República (1911) sometió todos los centros de enseñanza, tanto públicos como privados, a la fiscalización del Estado e impuso a todos ellos la neutralidad religiosa (art. 10); instauró la gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza primaria elemental; ratificó la disolución de la Compañía de Jesús y decretó la disolución de las demás órdenes y congregaciones religiosas. Un año antes, el decreto de separación de la Iglesia y el Estado había prohibido a los niños que no hubiesen acabado la instrucción primaria elemental la asistencia a actos de culto en horario escolar (art. 53) y vedado las actividades educativas a las asociaciones católicas (art. 37)¹³. Aunque la Primera República portuguesa hizo un notable esfuerzo para asumir el control de la educación, no logró llevar a cabo una reforma integral de la enseñanza ni implantar un sistema educativo coherente. El decreto Moura Pinto, de 1918, suavizó algunos de los aspectos más polémicos de la Constitución republicana y del decreto de separación, de forma que en 1922 la enseñanza religiosa fue de nuevo autorizada en los establecimientos privados. Sin embargo, los principios básicos de la educación republicana siguieron vigentes¹⁴.

En España la Iglesia desempeñó durante el Antiguo Régimen un papel cada vez más relevante en el ámbito educativo. Las escuelas infantiles parroquiales, con el párroco como maestro, eran la única instrucción a que tenía acceso la mayoría de la población urbana y rural; mientras que la nobleza se educaba en los establecimientos regentados por las órdenes religiosas, entre las que destacaba la Compañía de Jesús¹⁵. En el siglo XVIII los ilustrados comenzaron a preocuparse por las deficiencias de la enseñanza, a la que achacaban la decadencia española, reclamando un mayor protagonismo del Estado en este campo con el objetivo de propiciar el desarrollo económico. Aunque no llegó a diseñarse un plan de reforma educativa ni de escolarización a nivel nacional, sí se llevó a cabo una modernización del

¹² RIBEIRO PINTO, S. *Separação religiosa como Modernidade*, pp. 16, 22, 24, 29 y 62-63.

¹³ www.arqnet.pt/portal/portugal/liberalismo/c1911t2.html; www.dre.pt/pdfgratis/1911/04/09200.

¹⁴ RIBEIRO PINTO, S. *Separação religiosa como Modernidade*, pp. 26, 116-117 y 123.

¹⁵ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 15-16.

profesorado y de los textos; se produjeron avances en cuanto a la “*estatalización, centralismo y uniformidad de la enseñanza*”; y, sobre todo, en opinión de Ruiz Berrio, la Ilustración propició una toma de conciencia sobre la necesidad de llevar a cabo reformas educativas en un sentido secularizador, abonando el terreno para los cambios que se producirán en el siglo XIX con la instauración del Estado liberal¹⁶.

Sin embargo, los ilustrados no contemplaban la marginación de la Iglesia en el ámbito educativo, ya que ésta se mostró permeable a las ideas ilustradas y se sumó a la reclamación de reformas. De forma que, aunque en la segunda mitad del siglo XVIII aparecieron ya algunos planteamientos contrarios a la intervención de las órdenes religiosas en la educación - Cabarrús, Mayans, Olavide-, la tónica general fue otorgar al clero un papel destacado en la educación y contar con los edificios y rentas de la Iglesia para llevar a cabo los proyectos reformistas. La educación religiosa, vista como una garantía de moderación de las costumbres y mantenimiento del orden político, siguió siendo un objetivo prioritario de la enseñanza primaria; y el conocimiento de la doctrina cristiana un requisito obligatorio para acceder al magisterio. Los regulares siguieron monopolizando la educación de las élites, pero también regentaron escuelas primarias; y, en menor medida, lo hizo también el clero secular¹⁷.

Durante la primera mitad del siglo XIX se produjo la consolidación del Estado liberal, que continuará el proceso de asunción de funciones docentes anteriormente detentadas por la Iglesia. Sin embargo, no llegó a implantarse un auténtico sistema de instrucción pública basado en los principios de universalidad y gratuidad que había consagrado por primera vez en España la Constitución de 1812. Los diferentes gobiernos, tanto liberales como absolutistas,

¹⁶ RUIZ BERRIO, J. “La escuela pública”, pp. 81-82; RUIZ BERRIO, J. “La Educación del Pueblo Español en el proyecto de los Ilustrados”, en *Revista de Educación*, número extraordinario 1988, pp. 173-174 y 178. Este número, dedicado en exclusiva a “La educación en la Ilustración”, aborda diversos aspectos de las reformas educativas llevadas a cabo por los ilustrados no sólo en España, sino también en Francia y Portugal. Entre los logros más relevantes de los ilustrados, Ruiz Berrio señala la instauración en 1771 de normas de ámbito nacional para el acceso al magisterio primario; y la real Cédula de 1781, considerada por algunos historiadores como el primer documento que instauró la obligatoriedad de la enseñanza. Asimismo, considera la disolución de la Compañía de Jesús en 1767 como el punto de inicio de la enseñanza laica y estatal, al encargarse a maestros seculares la enseñanza en los antiguos colegios de los jesuitas. Entre los factores que contribuyeron a abortar las reformas educativas de la Ilustración señala: el temor a los excesos revolucionarios tras la ejecución de los monarcas franceses; la carencia de “*una visión global y permanente*”; la oposición de las fuerzas conservadoras; la falta de recursos económicos; y las “*contradicciones políticas personales*”.

¹⁷ VIÑAO, A. “La educación cívica o del ciudadano en la ilustración española: entre la tradición republicana y el liberalismo emergente”, en *Res pública* 22, 2009, pp. 285-286 y 298; MAYORDOMO, A. “Iglesia, Religión y Estado en el Reformismo Pedagógico de la Ilustración española”, en *Revista de Educación*, número extraordinario 1988, pp. 449-450 y 456; RUIZ BERRIO, J. “La Educación del Pueblo Español...”, pp. 174 y 187.

elaboraron proyectos de reforma educativa, pero no otorgaron a la educación pública un papel relevante en sus proyectos políticos, centrandó su interés en la educación de las élites, es decir, en la enseñanza secundaria y universitaria. El Plan de Instrucción Pública de 1836, que diseñó las bases en que se asentará la instrucción pública hasta finales del siglo, dejó el sostenimiento de la educación elemental, destinada a las clases populares, en manos de unos ayuntamientos que carecían de los recursos económicos necesarios para ello, por lo que la contribución de los padres de los alumnos resultaba imprescindible para el sostenimiento del personal docente; y otorgó plena libertad a la iniciativa privada para la apertura de centros de enseñanza primaria y secundaria. El plan de 1836 no logró erradicar las lacras que la enseñanza pública había heredado del Antiguo Régimen y que se habían visto agravadas por las convulsiones políticas y la crisis económica del primer tercio del siglo¹⁸: financiación insuficiente, escasa o nula preparación de los docentes, métodos pedagógicos obsoletos e ineficaces, carencia de material y locales inadecuados e incluso insalubres. Estas lacras pervivirán durante todo el siglo, determinando la construcción de una imagen de la escuela pública como una escuela para pobres, cuya única función era recluir a los niños hasta que tuviesen edad para incorporarse al mercado de trabajo. Una imagen peyorativa de la escuela pública que ha pervivido hasta bien entrado el siglo XX¹⁹.

El tránsito del Antiguo Régimen a la sociedad liberal vino marcado también por la ruptura del consenso en torno a la reforma de la enseñanza que había existido durante la Ilustración. La Iglesia, que había asistido sin desagrado a los primeros conatos de control estatal de la enseñanza de los ilustrados, vio con alarma las pretensiones secularizadoras de los sucesivos gobiernos liberales y opondrá toda la resistencia que le sea posible, en función de

¹⁸ La guerra de la Independencia, la alternancia de regímenes absolutistas y liberales y la desamortización provocaron una crisis educativa que se manifestó en la reducción del número de escuelas y de la tasa de escolarización, así como en un estancamiento de la elevada tasa de analfabetismo, que sólo se redujo en tres puntos entre 1803 (94%) y 1840 (91%). GIL LARRAÑAGA, P. M. "La polémica entre ciencia, razón y fe: sus repercusiones en la educación", en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*, BAC, Madrid, 1996, p. 162.

¹⁹ *Gazeta de Madrid* nº 600, 9/08/1836, sin paginar; CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 15-16; GÓMEZ MOLLEDA, M. D. "Marco histórico: Iglesia, sociedad y educación", en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*, BAC, Madrid, 1996, pp. 5-6; OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad. Los colegios de las Congregaciones Religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2000, pp. 215-216; VIÑAO, A. "Tiempos Familiares, Tiempos Escolares (Trabajo Infantil y Asistencia Escolar en España durante la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX)", en *Historia da Educação*, 17, abril 2005, p. 35; RUIZ BERRIO, J. "Las reformas históricas de la enseñanza secundaria en España", en *Encounters on Education=Encuentros sobre educación=Recontres sur l'éducation*7 (OTOÑO), 2006, p. 101

la situación política, para evitar ser desplazada de un ámbito de actuación que considera suyo por derecho divino y por tradición; y que estimaba fundamental para garantizar su influencia social. La carencia de recursos del Estado y la implantación de la libertad de enseñanza hicieron posible que la Iglesia, pese a los avatares políticos, continuase monopolizando la enseñanza privada y desempeñando un papel destacado en el nuevo sistema educativo público. Las medidas secularizadoras de los liberales no fueron acompañadas de una desconfesionalización de la enseñanza pública y, tanto la Constitución de 1812 como la legislación educativa posterior, sancionaron la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en todos los niveles educativos. Tampoco desplazaron a la Iglesia de sus funciones tradicionales de vigilancia y fiscalización de la ortodoxia de textos, alumnos y profesores, tanto en la enseñanza pública como en la privada; ni conllevaron una marginación de la Iglesia de los nuevos organismos educativos. Las órdenes religiosas docentes fueron las menos afectadas por la legislación desamortizadora e incluso se pidió a los exclaustrados que continuasen desarrollando sus funciones ante la carencia de personal docente secular para sustituirlos²⁰.

La firma del Concordato de 1851, la Ley Moyano de 1857 y la Constitución de 1876 permitieron a la Iglesia abandonar la inseguridad jurídica que había caracterizado su existencia durante la primera mitad del siglo XIX y recuperarse de los efectos de la desamortización y la exclaustración. Pero además, otorgarán a la Iglesia un argumento fundamental, junto con el teológico, para reivindicar su condición de principal instancia educadora frente a los conatos secularizadores de los gobernantes y propiciarán su hegemonía en el campo educativo; una hegemonía que no será cuestionada hasta los años finales del siglo XIX.

El Concordato de 1851 estipuló que la enseñanza, en todos los niveles educativos y en las instituciones tanto públicas como privadas, debía ser *"en todo conforme"* con la doctrina católica, encargando al personal eclesiástico la vigilancia de su cumplimiento²¹. La Ley de Instrucción Pública de 1857 -ley Moyano- ratificó la obligatoriedad de la asignatura de doctrina católica en la enseñanza primaria y secundaria y autorizó a las instituciones religiosas la apertura de centros de enseñanza, eximiendo a sus profesores de tener un título. Asimismo,

²⁰ REDONDO GARCÍA, E. y VERGARA CIORDIA, J. "La actitud de la Iglesia española ante la política educativa del Estado y el fenómeno de la secularización docente. I La primera mitad del siglo XIX", en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*, BAC, Madrid, 1996, pp. 129-130; VIÑAO, A. "La educación cívica...", pp. 294 y 296; GIL LARRAÑAGA, P. M. "La polémica...", pp. 167-168; OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad...*, pp. 90-91

²¹ www.uv.es/correa/troncal/concordato1851

declaró obligatoria la enseñanza primaria elemental, pero limitó su gratuidad a quienes contasen con un certificado expedido por el párroco avalando su carencia de recursos; el sostenimiento de los centros públicos siguió a cargo de los paupérrimos ayuntamientos; implantó las oposiciones como medio para acceder a la docencia; estableció el control del Estado sobre los textos escolares; y estableció la libertad de enseñanza. La Constitución de 1876, aunque no recogió explícitamente la obligatoriedad de la educación religiosa, sancionó la confesionalidad católica del Estado establecida en el Concordato de 1851²².

La coyuntura favorable de la Restauración, el desinterés o incapacidad de los sucesivos gobiernos para implantar una educación pública de calidad, a la que otorgaron un papel subsidiario de la privada, y la convicción de la Iglesia de que la enseñanza era la mejor arma para luchar contra la secularización de la sociedad, propiciaron el desarrollo de una amplia red de instituciones educativas católicas. Las congregaciones religiosas, que experimentaron durante el último cuarto del siglo XIX una expansión sin precedentes, se convirtieron en el principal agente educador de la Iglesia y monopolizaron la educación secundaria. Asimismo, la Iglesia siguió ejerciendo su tradicional tutela sobre la enseñanza pública²³.

La libertad de enseñanza establecida por la Constitución del 76 permitió también el surgimiento de modelos de enseñanza privada que no incluían la educación religiosa en sus programas educativos. Su número fue muy reducido en comparación con los confesionales y en general no aparecieron hasta finales del XIX o principios del XX, a excepción de la Institución Libre de Enseñanza, que fue la institución educativa privada no católica más temprana y de mayor influencia. Había sido fundada en 1876 por una serie de catedráticos universitarios que renunciaron o fueron expulsados por negarse a acatar la circular del Marqués de Orovio que prohibió la difusión en la enseñanza pública de ideas contrarias al dogma católico o a la Monarquía. Su modelo educativo tenía como principio básico una neutralidad religiosa respetuosa con todas las creencias, no beligerante, derivada de la convicción de que la religión pertenecía al ámbito privado y que su lugar de enseñanza y difusión no era la escuela, sino la familia y la parroquia. Aplicó métodos pedagógicos innovadores y dio prioridad a una educación racionalista y científica. A través de ella se difundieron en España los

²² CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 15-16; RUIZ BERRIO, J. "Las reformas históricas...", p. 101; VIÑAO, A. "Tiempos Familiares...", p. 35.

²³ GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. "La guerra civil de la espiritualidad: el catolicismo español y sus enemigos (1898-1936)", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 48-52.

planteamientos educativos europeos más modernos e influyó poderosamente en las propuestas reformistas y secularizadoras de la enseñanza que cobraron vigor a partir de 1898. La hostilidad de la Iglesia católica hacia la ILE ganó en intensidad en paralelo al aumento de su influencia en los medios políticos liberales²⁴.

Pese a la existencia de algunas iniciativas innovadoras, tanto católicas como laicas, la educación española a finales de siglo se mantenía en una situación de subdesarrollo respecto a otros países europeos²⁵, sobre todo la educación pública y, dentro de ella, principalmente la primaria, aunque la secundaria y la universitaria tampoco estaban mucho mejor. Las escuelas públicas se caracterizaban por sus malas condiciones materiales, los métodos pedagógicos obsoletos y unos contenidos inadecuados; un magisterio deficientemente preparado y miserablemente retribuido; una baja tasa de escolarización (40%), con el agravante de que sólo el 60% de los matriculados asistía regularmente a la escuela; una red escolar insuficiente, con más de 15.000 pueblos sin escuela; y sólo un 0,13% de la población matriculado en la enseñanza secundaria²⁶.

Estas graves deficiencias hicieron que los planteamientos regeneracionistas que ganaron fuerza tras la crisis del 98 situasen el problema educativo en el centro del debate sobre las causas de la decadencia española. El regeneracionismo, que tenía como bases ideológicas el krausismo y el institucionismo, había estado presente durante todo el periodo de la Restauración, pero ahora será adoptado por el liberalismo y el republicanismo, propiciando su difusión entre las capas más politizadas e ilustradas de la población y la intensificación de la

²⁴ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 187-188, 347 y 356-357; GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. "La guerra civil de la espiritualidad...", pp. 48-52; VIÑAO, A. "Reformas e innovaciones educativas en la España del primer tercio del XX: la JAE como pretexto", en *Revista de Educación* número extraordinario 2007, pp. 23-24.

²⁵ En 1900 la tasa de analfabetismo española estaba en el 59,35%, cuando en Francia estaba en el 16,5% y en Italia en el 26,8%. España sólo dedicaba a la educación el 1,5% del presupuesto, frente al 8% de Francia, el 10% de Inglaterra o el 12% de Alemania. TIANA FERRER, A. "Educación obligatoria, asistencia escolar y trabajo infantil en España en el primer tercio del siglo XX", en *Historia de la Educación: Revista interuniversitaria* 6, 1987, p. 43; GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, p. 42.

²⁶ TIANA FERRER, A. *Maestros, misioneros y militantes. La educación de la clase obrera madrileña, 1898-1917*, C.I.D.E., Madrid, 1992, p. 165; GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 41-42 y 45-47; TINEO, P. "La jerarquía eclesiástica y la educación", en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*, BAC, Madrid, 1996, p. 67; GUEREÑA, J. L. "La estadística escolar", en GUEREÑA, J-L, RUIZ BERRIO, J. y TIANA FERRER, A. *Historia de la Educación en la España contemporánea: diez años de investigación*, C.I.D.E., Madrid, 1994, pp. 73-74; CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, p. 182. Para las estadísticas de escolarización y analfabetismo véase también NUÑEZ, C. E. *Fuente de la riqueza, la educación y desarrollo económico en la España Contemporánea*, Alianza, Madrid, 1992.

demanda de reformas en la enseñanza. Para los regeneracionistas la clave de la decadencia española estaba en la falta de instrucción y, en consecuencia, el progreso y la regeneración nacional exigían una profunda transformación del sistema educativo. La reforma debía ser impulsada principalmente por el Gobierno, mediante la elaboración de una nueva ley de instrucción pública que situase como pilares básicos de la nueva educación la enseñanza primaria, la educación de adultos y la formación profesional²⁷. La polémica en torno a la educación que se generó entre 1898 y 1913 entre conservadores y católicos, por un lado, y liberales, republicanos y socialistas, por otro, se centrará fundamentalmente en dos cuestiones: la confesionalidad de la enseñanza pública y los límites de la libertad para la creación de centros privados. La llegada al poder de los liberales con voluntad de impulsar el proceso de secularización de la enseñanza, trasladará el debate de la calle al Parlamento y se traducirá en iniciativas legales. Los puntos neurálgicos del debate, las posiciones y los argumentos de los diferentes grupos serán retomados durante el primer bienio republicano, por lo que nos ha parecido conveniente detenernos en ellos.

1.1 La polémica en torno a la confesionalidad de la enseñanza pública

La secularización de la enseñanza pública era una aspiración tradicional del liberalismo que la negativa de la Iglesia a abandonar sus prerrogativas en este ámbito no hizo más que agudizar, propiciando su deslizamiento hacia posturas cada vez más anticlericales a medida que fracasaban los sucesivos proyectos de reforma. En un primer momento las aspiraciones secularizadoras se limitaron a conseguir el traspaso al Estado de algunas funciones docentes que tradicionalmente venían siendo realizadas por la Iglesia, sin cuestionar la presencia de la religión en la enseñanza pública. Pero en el tránsito del siglo XIX al XX la confesionalidad de la

²⁷ TIANA FERRER, A. *Maestros...*, pp. 89-90, 178-189, 182, 189, y 425; GARCÍA REGIDOR, T. "La actitud de la Iglesia española ante la política educativa del Estado y el fenómeno de la secularización docente. II La segunda mitad del siglo XIX y siglo XX", en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*, BAC, Madrid, 1996, p. 140; GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 50-51; POZO ANDRÉS, M. de M. "A la búsqueda de una identidad...", pp. 217, 219, 221, 223 y 227. El programa reformista de los regeneracionistas reclamaba un aumento del presupuesto estatal para educación; la construcción de nuevas escuelas primarias y la mejora de las ya existentes, para garantizar la escolarización de toda la población infantil; la financiación de la enseñanza por medio de los presupuestos del Estado y no por los ayuntamientos; la dignificación económica, social y profesional de los docentes; y la renovación de los métodos pedagógicos.

enseñanza comenzará a ser vista como una rémora para la modernización y mejora del sistema educativo y a reivindicarse la supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas.

A finales del siglo XIX la legislación española seguía otorgando a la Iglesia un papel destacado en el sistema educativo que condicionaba su funcionamiento y los contenidos de la enseñanza en su conjunto, sobre todo por lo que se refería a la educación elemental, ya que en los niveles secundario y universitario había ido perdiendo la mayor parte de su influencia a lo largo del siglo. En consecuencia, la escuela primaria, último reducto del control eclesiástico y pilar básico del sistema educativo público propugnado por los regeneracionistas, se convertirá en el centro de la polémica sobre la secularización de la enseñanza. Para los regeneracionistas la confesionalidad impregnaba el conjunto de los contenidos educativos, dotándolos de un carácter oscurantista, reaccionario, antiliberal y dogmático, alejado de la pedagogía moderna, que obstaculizaba el avance de la ciencia y la cultura españolas. En consecuencia, la renovación de la enseñanza primaria requería la “deseologización” de la escuela pública, relegando la religión al ámbito que le era propio: la familia y la parroquia²⁸.

Los diversos grupos que a finales del siglo XIX habían incorporado los planteamientos regeneracionistas a sus idearios hicieron causa común en pro de la desconfesionalización de la enseñanza primaria pública, concretada en la supresión de la enseñanza religiosa. Sin embargo, existían diferencias entre ellos en cuanto a cual debía ser el carácter de la nueva escuela. Los intelectuales krausos-institucionistas y el liberalismo moderado defendían una escuela neutra en religión, pero no indiferente u hostil al hecho religioso, como exigencia derivada del respeto a la libertad de conciencia del maestro y los alumnos, y como medio para evitar que se entablase una batalla político-religiosa en torno a la escuela que hiciese inviable la reforma educativa. Los liberales progresistas y los republicanos, en cambio, abogaban por una escuela laica según el modelo francés de la Tercera República: liberal y anticlerical, pero no antirreligiosa²⁹. Este mayor énfasis en el laicismo escolar del liberalismo progresista se explica, según Puelles Benítez³⁰, por un lado, por la presión de republicanos y socialistas; y por

²⁸ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 32, 72, 79-80 y 120-121; GARCÍA REGIDOR, T. “La actitud de la Iglesia española...”, pp. 138-139; GÓMEZ MOLLEDA, M. D. “Marco histórico...”, p. 19.

²⁹ SUÁREZ CORTINA, M. “Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista. De Francisco Giner a Manuel Azaña”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 83-84; GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 162-163, 165 y 242-245.

³⁰ PUELLES BENÍTEZ, M. “Secularización y enseñanza en el primer tercio del siglo XX: la interpelación de Canalejas de 1908”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ED) *Estado y Religión. Proceso de secularización y*

otro, porque consideraban que el carácter “*antiliberal y antidemocrático*” de la Iglesia representaba un peligro para el liberalismo. Los socialistas, por su parte, defendían un modelo de escuela racionalista y laica muy cercano, incluso coincidente en muchos aspectos, al de la Escuela Moderna³¹, que no concebía el laicismo exclusivamente como oposición a lo confesional, sino también al dogmatismo cultural y político³².

Al regeneracionismo de origen krausista se opondrá otro de origen católico que coincidía con aquél en otorgar a la educación un papel central en la regeneración nacional, y, dentro de ella, a la escuela primaria. Sin embargo, para los regeneracionistas católicos la causa de la decadencia española había que buscarla en la descristianización de la sociedad y su regeneración, por tanto, pasaba por recristianizar a la población española por medio de la difusión de los principios y dogmas católicos en la enseñanza primaria. Propugnaban pues una enseñanza basada en los valores nacionales tradicionales, que se identificaban con el catolicismo, con la Iglesia como su máximo, o exclusivo, representante. El objetivo prioritario de la enseñanza no era para los regeneracionistas católicos la elevación intelectual y cultural de los españoles, sino su regeneración moral. En consecuencia, toda solución educativa que cuestionase la confesionalidad de la enseñanza resultaba inaceptable, porque para que la educación cumpliera con su función regeneradora era imprescindible que la enseñanza de la doctrina católica ocupase en ella un lugar privilegiado³³.

laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 195-196.

³¹ La Escuela Moderna, creada en 1901 en Cataluña por Ferrer y Guardia, fue una institución educativa vinculada al anarquismo que propugnaba una educación beligerante contra el orden social vigente y sus instituciones, incluida la Iglesia católica. Sus planteamientos tuvieron una notable incidencia en la polémica educativa del cambio de siglo. GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 189 y 195-196.

³² GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 249 y 252. A finales de la primera década del siglo XX los socialistas configurarán un programa educativo propio basado en la escuela única, que será el que se impondrá al resto de opciones durante la Segunda República y del que hablaremos con más detenimiento al hilo del debate constitucional sobre la educación.

³³ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 53 y 55-57; POZO ANDRÉS, M. de M. “A la búsqueda de una identidad...”, pp. 219-220 y 222.

La Iglesia defenderá la confesionalidad de la enseñanza con los mismos argumentos teológicos, jurídicos, históricos y sociológicos³⁴ con los que llevaba oponiéndose a los proyectos secularizadores del liberalismo durante todo el siglo XIX. A ellos se añadirán ahora otros que constituyen una réplica dirigida concretamente a las propuestas del regeneracionismo secularizador: la tolerancia religiosa o la libertad de conciencia, esgrimidos como argumento en pro de la supresión de la confesionalidad, no tenían validez ninguna, porque el ideal por el que había que luchar era la unidad católica; y porque representaría negar la libertad de conciencia de los docentes, que por exigencia legal y moral -no se concebía la posibilidad de que un maestro no católico educase a niños católicos- debían ser todos católicos. Por lo demás, la escuela neutra era una falacia, un cambio de nombre para no alarmar a los católicos. Lo que realmente se pretendía era implantar una escuela laica, como probaba el hecho de que quienes la propugnaban fuesen laicistas anticatólicos, con el objetivo de imponer el monopolio docente del Estado, erradicar la fe católica en la infancia y destruir las bases de la sociedad cristiana y del orden político vigente. En resumen, rechazo frontal de toda reforma legislativa en el ámbito educativo que afectase en lo más mínimo a la confesionalidad³⁵. Su preocupación por los proyectos secularizadores del cambio de siglo se pondrá de manifiesto en los congresos católicos celebrados entre 1889 y 1902, en los que la cuestión de la enseñanza ocupará un lugar relevante y se explicitarán los argumentos en pro de la confesionalidad arriba indicados, elaborándose asimismo propuestas concretas para hacer frente a la amenaza secularizadora³⁶.

³⁴ Por lo que respecta a los teológicos, defendían que la educación no era tal si no estaba sometida a la fe, ya que Dios era el principio pedagógico por excelencia y la religión el fundamento de la moral y del comportamiento humano; y, al ser la enseñanza una prolongación de la familia, constituía una misión propia de la Iglesia. Desde el punto de vista jurídico, el reglamento de 1838, que nunca había sido derogado, el Concordato de 1851 y la ley Moyano de 1857 sancionaban la confesionalidad de la enseñanza; y la Constitución de 1876 la confesionalidad del Estado, de la que se derivaba la exigencia de que la enseñanza fuese también confesional. Desde el punto de vista histórico, el hecho de que el sistema educativo hubiese nacido en el seno de la Iglesia obligaba al Estado y a la sociedad a reconocer el derecho que la asistía a intervenir en la enseñanza; y, sociológicamente, puesto que la inmensa mayoría de la población era católica, la educación también debía serlo. GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 61-71; TINEO, P. "La jerarquía eclesiástica y la educación", p. 51

³⁵ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 151-153, 170-179 y 231-239.

³⁶ Un análisis de estos congresos en lo que respecta a la educación en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. "los Congresos Católicos (1889-1902) y los problemas de la educación. Las confederaciones y su contribución a la enseñanza en la escuela católica", en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*, BAC, Madrid, 1996, pp. 180-187. Para un análisis pormenorizado de estos congresos véase MONTERO GARCÍA, F. *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1889-1902)*, CSIC, Madrid, 1983.

El movimiento en pro de la supresión de la enseñanza del catecismo en las escuelas se inició en 1881 con la reclamación de la extensión a los maestros de la libertad de cátedra reconocida en el ámbito universitario. A finales de siglo se logró derogar la obligatoriedad de la asignatura de religión en los institutos públicos, pero no en la escuela primaria. Sin embargo, fue entre 1910 y 1913 cuando el debate se volvió más enconado, con un Partido Liberal que llegó al poder con el propósito manifiesto de intensificar el proceso secularizador de la enseñanza.

El decreto de Romanones de 1913 constituyó, en opinión de Álvarez Tardío, la disposición que estuvo más cerca de lograr la supresión de la confesionalidad en la enseñanza pública. García Regidor, lo considera uno de los hitos más relevantes en el camino hacia la desconfesionalización de la enseñanza pública, por varios motivos: por su alcance nacional; por la reacción desproporcionada de los católicos en relación con la modestia de las innovaciones que en él se introducían; y por el debate que provocó en torno a la libertad de conciencia, que era donde radicaba el fondo de la cuestión. El proyecto de Romanones, en un principio, era mucho más ambicioso, puesto que aspiraba a suprimir la obligatoriedad de la enseñanza del catecismo en las escuelas. Sin embargo, como consecuencia de la férrea oposición que encontró en el ámbito católico-conservador, se limitó casi exclusivamente a legalizar lo que de hecho ya venía haciéndose en la práctica en las escuelas: mantuvo la obligatoriedad de la enseñanza religiosa, eximiendo de ella a los alumnos de padres no católicos y, como novedad, también a los de aquellos padres católicos que manifestasen su deseo de que no se les impartiese dicha enseñanza, siempre que se comprometiesen a proporcionársela fuera de la escuela. Con ello se implantaba la libertad de conciencia en lo que respecta a los alumnos, pero se dejaba pendiente el respeto a la libertad de conciencia de los docentes, motivo por el cual republicanos y socialistas lo consideraron insuficiente. Católicos y conservadores, en cambio, percibieron el decreto como una ofensa a la mayoría católica, una medida excesiva e innecesaria de suma gravedad con la que se pretendía instaurar la neutralidad religiosa en la escuela, y emprendieron una campaña en pro de la recuperación de la enseñanza religiosa obligatoria³⁷.

³⁷ GÓMEZ MOLLEDA, M. D. "Marco histórico...", p. 20; GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 141, 289-292 y 296-298; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 213.

García Regidor³⁸ considera que los principales obstáculos para la neutralidad escolar fueron la inexistencia de una sociedad y un profesorado que la demandasen, y que la legislación fundamental del régimen, como argumentaban católicos y conservadores, imponía un modelo educativo confesional. La reforma, en consecuencia, hubiese requerido la modificación de esa legislación, pero ello hubiese provocado una polémica, dentro y fuera del Parlamento, de consecuencias imprevisibles, ya que se trataba de alterar las bases que sustentaban el orden político vigente. De ahí que los liberales optasen por llevar a cabo reformas parciales con el objetivo de preparar “*el ambiente*” para que en el futuro se pudiesen realizar reformas de gran calado “*sin estridencias*”.

Así pues, la desconfesionalización de la enseñanza pública, que para los regeneracionistas constituía un elemento fundamental en el camino hacia el progreso y la modernización de España por la vía de la elevación cultural de la sociedad, quedó incumplida. El debate que se generó en torno a ella y la rotunda oposición de la Iglesia a aceptar ninguna modificación del sistema vigente provocará una radicalización de las posiciones del liberalismo progresista y el republicanismo, de forma que la neutralidad religiosa irá perdiendo terreno a favor del laicismo³⁹.

1.2 La polémica en torno a los límites de la libertad académica

Durante la primera mitad del siglo XIX la actividad educativa de las órdenes religiosas fue intermitente, debido a la guerra, la inestabilidad política y la legislación desamortizadora y exclaustradora⁴⁰. En la segunda mitad del siglo la coyuntura será mucho más favorable a la enseñanza privada congregacionista, gracias a la implantación de la libertad de enseñanza, las

³⁸ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 281, 388-389 y 391.

³⁹ Un análisis de este enfrentamiento en un ámbito geográfico concreto en CUEVA, J, de la *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, Santander, 1994.

⁴⁰ La única excepción fueron los escolapios, la orden docente por excelencia, junto con los jesuitas, durante el Antiguo Régimen, que permaneció en activo durante todo el siglo XIX, aunque entre 1837 y 1845 no actuó como orden religiosa, y no se vio afectada por la desamortización porque apenas tenía bienes. FAUBELL ZAPATA, V. “Ordenes, congregaciones y asociaciones eclesiales masculinas dedicadas a la educación y enseñanza, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*, BAC, Madrid, 1996, pp. 324-325, 328, 331, 333 y 338.

deficiencias del sistema educativo público, el surgimiento de nuevas congregaciones religiosas docentes y al trato de favor otorgado a la enseñanza privada confesional por los gobiernos de la Restauración. Todos estos factores permitieron a la Iglesia convertirse en el último tercio del siglo XIX en el principal agente educador por medio, fundamentalmente, de las congregaciones religiosas y las asociaciones de seglares asociadas a ellas.

Las congregaciones religiosas se especializaron en la enseñanza secundaria, destinada a las clases medias y altas, porque la educación católica de las élites fue considerada por la Iglesia el mejor medio para llevar a cabo su programa de recatolización de la sociedad española. Esto no quiere decir que desatendiesen completamente la educación de las clases populares. Algunas congregaciones se dedicaron a ellas de forma prioritaria, mediante la creación de centros de educación primaria y de formación profesional, gratuitos o muy baratos, frecuentados por los hijos de la pequeña burguesía y el proletariado; y también se reservaban un número de plazas gratuitas en los colegios de pago. El interés de la Iglesia por la educación de las clases populares se incrementará a partir de finales del XIX, en paralelo al desarrollo del catolicismo social⁴¹.

Los centros congregacionistas gozaron durante la Restauración de un trato privilegiado en relación con el resto de instituciones privadas, gracias a una serie de disposiciones legales, impulsadas por los gobiernos conservadores que, en la práctica, los equiparaban en derechos a los centros oficiales al tiempo que les eximía de cumplir algunos de los requisitos exigidos a aquellos⁴². La razón de este trato privilegiado, según Puelles Benítez⁴³, estribaría en la necesidad de los gobernantes de la Restauración de contar con el apoyo de la Iglesia para hacer frente a la amenaza carlista.

⁴¹ OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad...*, pp. 198-202; TIANA FERRER, A. *Maestros...*, pp. 301-302; TIANA FERRER, A. "La escuela privada", en GUEREÑA, J-L, RUIZ BERRIO, J. y TIANA FERRER, A. *Historia de la Educación en la España contemporánea: diez años de investigación*, C.I.D.E., Madrid, 1994, pp. 131-132; TINEO, P. "La jerarquía eclesiástica y la educación", pp.62-63 y 97-98. Sin embargo, en el campo de la educación popular la enseñanza pública tuvo siempre mayor protagonismo que la privada. Tineo da las cifras de 5. 014 escuelas privadas católicas frente a 24.861 públicas en 1908; y Tiana señala que, del 60% de niños escolarizados ese año, sólo el 11,9% estaba matriculado en centros privados y el 47,9% en públicos. TIANA FERRER, A. "Educación obligatoria...", p. 44.

⁴² Los profesores de los colegios congregacionistas estaban eximidos de poseer la titulación exigida a los de los demás centros privados; y se les concedió el estatus de centros "incorporados", lo que les daba derecho a tener subvención estatal y a participar en los tribunales de exámenes. En 1885 los centros "incorporados" se convirtieron en "asimilados", cuyos estudios eran equiparados a los de los centros oficiales a todos los efectos. OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad...*, p. 204.

⁴³ PUELLES BENÍTEZ, M. "Secularización y enseñanza...", p. 194.

La expansión de la enseñanza privada católica, sin embargo, contribuyó a fomentar el anticlericalismo y a que se cuestionase el principio de libertad de enseñanza sancionado por la Constitución de 1876. Tras la crisis del 98 los regeneracionismos de diferente signo político convertirán a las congregaciones religiosas docentes en la diana prioritaria de sus ataques, tanto en la calle como en el Parlamento, reclamando un mayor control estatal de sus instituciones educativas. Los liberales anularon parte de los privilegios de que habían gozado hasta entonces los colegios congregacionistas, intentaron frenar el asentamiento de nuevas congregaciones religiosas docentes y someter todas ellas a la legislación común de asociaciones, con el objetivo de contrarrestar su influencia⁴⁴. Incluso los conservadores se mostraron dispuestos a potenciar la enseñanza pública secundaria para que pudiera competir con la privada, lo que provocó una considerable alarma en los medios católicos, acostumbrados al tradicional trato de favor que aquellos habían concedido a sus centros durante todo el periodo de la Restauración⁴⁵.

El práctico monopolio de la educación privada por las congregaciones religiosas fue convertido por los partidarios de la secularización de la enseñanza en símbolo del dominio que la Iglesia católica ejercía sobre la educación en España, responsable, a su juicio, de la decadencia española. Debido a la protección de las clases adineradas, los colegios congregacionistas disfrutaban de una situación económica desahogada que contrastaba con la penuria en que vivía la educación pública, disponiendo así de más medios materiales y mejores locales que ésta; y se habían convertido en un lucrativo negocio para las congregaciones. En cambio, la educación que impartían fue sistemáticamente desacreditada. Se la tachó de oscurantista, pedagógicamente anticuada, opuesta a progreso, carente de libertad y estrecha de miras; una enseñanza en la que se condenaba explícitamente el liberalismo y el pluralismo político. Se trataba, en suma, de una educación perjudicial para el país que el Estado no podía consentir. Además, los derechos que la Iglesia reclamaba sobrepasaban, a su juicio, los límites de la libertad de enseñanza, por lo que no sólo resultaban injustos, sino también peligrosos,

⁴⁴ En 1886 se anularon los privilegios concedidos a los centros asimilados; en 1900 se exigió al profesorado de los colegios congregacionistas contar con un título universitario para participar en los tribunales examinadores; y en 1901 se suprimieron los colegios incorporados y se dieron mayores facilidades a los alumnos matriculados en los institutos públicos. OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad...*, pp. 204-205; GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 91-93, 98 y 100.

⁴⁵ GÓMEZ MOLLEDA, M. D. "Marco histórico...", p. 27; GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 119-123; GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. "La guerra civil de la espiritualidad...", pp. 47 y 52-53.

porque entrañaban la pretensión de sustituir al Estado en sus funciones docentes con el objetivo de dominar la conciencia de los españoles⁴⁶.

La Iglesia reaccionó a los ataques con una defensa a ultranza de la enseñanza congregacionista, a veces incluso con tintes agresivos, como un derecho derivado de la realidad mayoritariamente católica de la sociedad española, avalado por la legislación y la libertad de enseñanza. Las críticas y los proyectos para limitar la libertad de enseñanza de las congregaciones fueron percibidos como una ofensa a la Iglesia. Defendió que sus instituciones educativas no disfrutaban de ningún privilegio, sino que, muy por el contrario, se encontraban oprimidas y aisladas; que su éxito no procedía de un trato de favor por parte de la legislación, sino de que daban respuesta a los deseos de los padres de familia de proporcionar una educación católica a sus hijos y a la calidad de la enseñanza que ofrecían; y negó rotundamente que las congregaciones pretendieran lucrarse con sus colegios, afirmando que su único propósito era ofrecer un servicio a la sociedad. El objetivo que latía tras las críticas y reformas de los secularizadores era en realidad, a su juicio, erradicar la enseñanza católica y utilizar los colegios de las congregaciones para fortalecer la red educativa pública. La preocupación de la Iglesia por el acoso a la enseñanza congregacionista se podrá de relieve, al igual que lo hizo la cuestión de la confesionalidad de la enseñanza pública, en los congresos católicos que tuvieron lugar en los años del cambio de siglo⁴⁷.

Pero, ¿qué había de verdad en las críticas regeneracionistas y en los argumentos esgrimidos por la Iglesia en su defensa? En cuanto a las razones del éxito de la enseñanza congregacionista, Maitane Ostolaza considera que la política educativa de los gobiernos de la Restauración facilitó su expansión porque, al no desarrollar la enseñanza pública, permitió que fuesen las instituciones educativas de la Iglesia quienes diesen respuesta a la creciente demanda educativa. Pero también que la coyuntura favorable de la Restauración no explica por sí sola el éxito de los colegios congregacionistas, el cual estaría más relacionado con su mayor capacidad para dar respuesta a las demandas de la burguesía liberal que los institutos públicos⁴⁸; algo en lo que también coincide Tiana Ferrer⁴⁹. Por lo que respecta al desmesurado

⁴⁶ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 47, 80-81 y 106-107.

⁴⁷ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 81, 83, 92-93 y 107-108; GARCÍA REGIDOR, T. "La actitud de la Iglesia española...", p. 145.

⁴⁸ Ostolaza señala su mayor "flexibilidad", mejor dotación de material y personal docente, buenas instalaciones, educación de calidad, formación moral y religiosa, disciplina más estricta y vigilancia

crecimiento de las congregaciones religiosas docentes, García Regidor no niega que existiese, pero considera que el incremento experimentado por los colegios congregacionistas fue exagerado por sus detractores; mientras que Palomares Ibáñez señala que, como denunciaban los regeneracionistas, los colegios se convirtieron en una importante fuente de recursos económicos para las congregaciones religiosas⁵⁰.

Lo relativo a la enseñanza proporcionada por las congregaciones resulta más controvertido. García Regidor y Lannon dan la razón a quienes acusaban a los religiosos de transmitir valores contrarios al pluralismo y la secularización que caracterizaban a la sociedad liberal, así como *una visión catastrofista del mundo moderno*. Era inevitable, ya que las congregaciones religiosas simpatizaban en general con las posiciones políticas más reaccionarias y porque el antiliberalismo era un rasgo característico del renacimiento católico. En consecuencia, la alarma de los liberales estaba justificada⁵¹. Esto no quiere decir que no proporcionasen una educación de calidad, si bien la mayoría de los autores consideran que existieron considerables diferencias entre los centros dedicados a las élites y los destinados a las clases populares, entre la enseñanza primaria y la secundaria, y entre los colegios masculinos y femeninos. Por lo que respecta a la enseñanza secundaria, Lannon considera que los colegios congregacionistas masculinos dedicados a las clases acomodadas proporcionaron a sus alumnos *“una educación excelente incluso en materias científicas”*; pero que no se podía decir lo mismo de los femeninos, cuyo personal docente solía estar deficientemente formado y se limitaban a proporcionar a sus alumnas *“nociones de cultura general”*⁵². Por lo que respecta a los métodos pedagógicos, Ostolaza consideran que dentro de las instituciones educativas congregacionistas coexistió la tradición y la modernidad⁵³; mientras que García Regidor y

continúa de los alumnos, oferta de programas más amplios y diversificados en función de las necesidades de los alumnos y su carácter clasista. OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad...*, pp. 84, 189, 212-213 Y 326.

⁴⁹ TIANA FERRER, A. *Maestros...*, pp. 172, 243 y 426.

⁵⁰ PALOMARES IBÁÑEZ, J. M. “La recuperación económica...”, pp. 166-167.

⁵¹ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, p. 82; LANNON, F. *Privilegio...*, pp. 84, 101, 105 y 108. Esta última autora señala como motivos de la adscripción de las congregaciones religiosas a posiciones antiliberales y reaccionarias: las áreas geográficas y sociales donde reclutaban a sus miembros; el carácter cerrado y autosuficiente de la formación de sus docentes; el estilo de vida de los religiosos, aislado de las influencias externas; el temor a la repetición de las medidas anticongregacionistas de la primera mitad del siglo XIX; y el contexto sociológico de sus colegios.

⁵² LANNON, F. *Privilegio...*, p. 104.

⁵³ OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad...*, p. 326.

Gómez Molleda ponen de relieve la renovación pedagógica que propició la crítica regeneracionista⁵⁴. En cuanto a los centros de enseñanza primaria existe una mayor diferencia de opiniones. Lannon considera que las escuelas primarias congregacionistas proporcionaban una educación bastante deficiente, pero que también lo era la que proporcionaban las escuelas públicas, muchas de las cuales en realidad estaban regentadas por congregaciones subvencionadas por los ayuntamientos; y que la calidad era diferente entre las escuelas primarias gratuitas y de pago⁵⁵.

En conjunto, pese a las denuncias de los regeneracionistas, la realidad es que la contribución de las congregaciones religiosas a la educación durante el siglo XIX y principios del XX fue netamente positiva, aunque no careciera de defectos. Sus colegios de educación secundaria contribuyeron a la consolidación de la sociedad liberal al proporcionar una *“identidad cultural común”* a las viejas y nuevas élites; y sus escuelas primarias y de formación profesional posibilitaron la movilidad social de las clases medias y bajas, al contribuir a la formación de una *“aristocracia obrera”* y al afianzamiento de la clase media, a la generalización de la alfabetización y de la escolarización⁵⁶. En cambio, por lo que respecta al objetivo recristianizador que con ella perseguía la Iglesia, su éxito fue sólo parcial, en opinión da Callahan. Las escuelas de élite de las congregaciones religiosas consiguieron, en general, que la burguesía conservadora y la aristocracia se mantuviesen en la órbita del catolicismo; pero las instituciones destinadas a las clases populares fracasaron en su propósito de recristianizarlas⁵⁷.

A la hora de valorar lo conseguido en los años del cambio de siglo en orden a la secularización de la enseñanza, la mayoría de los autores coinciden en señalar que, pese a la amplitud del debate que se generó en torno a esta cuestión, la mayor parte de los proyectos no llegaron a transformarse en legislación y los logros en cuanto a la desconfesionalización

⁵⁴ GARCÍA REGIDOR, T. “La actitud de la Iglesia española...”, p. 145; GÓMEZ MOLLEDA, M. D. “Marco histórico...”, p. 27.

⁵⁵ LANNON, F. *Privilegio...*, p. 104.

⁵⁶ FULLANA, P. y OSTOLAZA, M. “Escuela católica y modernización. Las nuevas congregaciones religiosas en España (1900-1930), en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 194-195, 197, 203 y 213; OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad...*, pp. 326 y 328; TIANA FERRER, A. *Maestros...*, pp. 301-302.

⁵⁷ CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, p. 186.

fueron muy escasos; pero también en que se consiguieron avances no desdeñables en otros terrenos. La creación en 1901 del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes supuso, en opinión de Tiana, la *“cristalización definitiva del sistema escolar español”*. Se traspasaron al Estado importantes competencias educativas que hasta entonces estaban en manos de los municipios, poniendo las bases para que pudiese instaurarse una escuela pública de calidad; se incrementó el presupuesto educativo; se aumentó el número de escuelas públicas y se impulsó su graduación; y los maestros comenzaron a ser pagados directamente por el Estado, reforzando su carácter de funcionarios públicos. Reformas todas ellas que estaban en el programa regeneracionista. Sin embargo, los esfuerzos realizados no se tradujeron en una reducción significativa del analfabetismo, que en 1923 seguía estando en torno al 50%, ni en un aumento de la tasa de escolarización, pese a la elevación de la edad de escolarización obligatoria y a la legislación contra el trabajo infantil. Las razones, según Tiana, serían varias: por un lado, la falta de desarrollo de un programa estatal de construcción de escuelas públicas, tanto por razones económicas, como porque la pugna con la Iglesia por el control de la educación indujo al Estado a inhibirse de las cuestiones educativas; y, por otro, el propio atraso del sistema productivo, que fomentaba el trabajo infantil y determinaba que las familias diesen poca importancia a la educación de sus hijos⁵⁸.

En cuanto a la causa del relativo fracaso de los proyectos reformadores de la enseñanza, según Puelles⁵⁹ radicaría en la frontal oposición de la Iglesia a los proyectos secularizadores. Tiana y García Regidor, en cambio, sin negar la importancia de la oposición católica y conservadora, consideran que existieron otros motivos. En opinión de Tiana⁶⁰, el propio *“contexto social, económico y educativo”* español del cambio de siglo hacía *“parcialmente inviable”* el proyecto reformista regeneracionista: el Estado carecía de una estructura moderna; *“el sistema económico-fiscal”* era incapaz de proporcionar los cuantiosos recursos económicos que requería la puesta en práctica de una reforma de ese calibre; la economía española no estaba lo suficientemente desarrollada como para reclamar mano de obra con una alta cualificación; y no existía una clara demanda educativa por parte de la población.

⁵⁸ TIANA FERRER, A. *Maestros...*, pp. 141, 156 y 173; TIANA FERRER, A. “Educación obligatoria...”, pp. 43-47; GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, p. 77; ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 213-214.

⁵⁹ PUELLES BENÍTEZ, M. “Secularización y enseñanza...”, pp. 211 y 214.

⁶⁰ TIANA FERRER, A. *Maestros...*, pp. 192-194

García Regidor⁶¹ alude también al desinterés de las clases populares por la cultura y a la insuficiente financiación, pero incluye un factor político: la “pinza” a que se vieron sometidos los proyectos de reforma de los liberales por parte de la “intransigencia” católica, por un lado, y “el maximalismo secularizador” de las formaciones de izquierda, por otro, como uno de los factores explicativos del fracaso de los proyectos reformadores regeneracionistas. Sin embargo, considera que la raíz del problema educativo no era la confesionalidad, sino la falta de presupuesto. Aunque los recursos destinados a la educación en este periodo aumentaron, no lo hicieron lo suficiente como para poder sacar a la educación pública de la situación de subdesarrollo en que se encontraba.

Pero tanto Tiana como García Regidor coinciden en considerar positivo el debate entablado en torno a la enseñanza en las primeras décadas del siglo XX, porque obligó a los contendientes a clarificar posturas y formular soluciones en relación con los problemas educativos planteados, y generó “un estado de opinión” que facilitará las reformas que lleven a cabo en el futuro.

A partir de 1913, con la recuperación del poder por los conservadores, la polémica en torno a la enseñanza remitió, los proyectos secularizadores de los liberales quedaron arrinconados y las congregaciones religiosas siguieron expandiendo su red educativa.

Con la instauración de la Dictadura de Primo de Rivera la enseñanza de la religión volvió a ser obligatoria en las escuelas públicas y se otorgó a la Iglesia un papel fundamental en el programa de alfabetización y nacionalización de la población, uno de cuyos puntales era el catolicismo. Todo ello contribuyó a consolidar en los medios liberales y republicanos la imagen de una Iglesia vinculada a la dictadura y a incrementar el anticlericalismo. Sin embargo, las medidas adoptadas por el régimen para extender la educación secundaria pública, que en ella no se estableciese la religión como asignatura obligatoria y computable, y la imposición de un texto único pronto generaron tensiones entre ambos poderes, que en 1929 habían llegado a un enfrentamiento insalvable. Paralelamente, el reforzamiento de la confesionalidad de la enseñanza pública, el reconocimiento de validez oficial a los estudios universitarios realizados en los centros de la Iglesia y el férreo control de los profesores y del contenido de los libros de texto contaron con la oposición de los medios intelectuales y políticos progresistas. Sin embargo, la política educativa de la dictadura no fue totalmente negativa. Primo de Rivera

⁶¹ GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización...*, pp. 43-44.

realizó un considerable esfuerzo por modernizar la enseñanza secundaria y extender la enseñanza primaria pública con la construcción unas 6.000 escuelas y la mejora de las ya existentes, aunque no logró aumentar el porcentaje de escolarización⁶².

2- El debate en torno a la enseñanza en el periodo preconstitucional

El Gobierno provisional de la República heredó del régimen anterior un sistema educativo confesional; una elevada tasa de analfabetismo que oscilaba entre el 30 y el 40% de la población; una tasa de escolarización efectiva en torno al 50%; un déficit de escuelas que rondaba las 27.000; un bajo presupuesto educativo, en torno al 5,1% de gasto público; y una educación secundaria controlada por las congregaciones religiosas, que educaban al 75% de la población juvenil en sus 295 colegios, frente a los cien institutos públicos, además de a 350.000 alumnos de educación primaria⁶³.

Pero los nuevos gobernantes no sólo heredaron un sistema educativo que arrastraba graves deficiencias desde hacía décadas, sino también un debate en torno a la secularización de la enseñanza que había quedado sin resolver a principios de siglo. No es de extrañar, por tanto, que desde el mismo momento del advenimiento del nuevo régimen la cuestión educativa ocupase un lugar central en el debate público. Los decretos del Gobierno provisional, el proyecto de Ley de Instrucción Pública, las declaraciones de las diferentes formaciones políticas y medios de comunicación sobre su ideal educativo, la campaña electoral de junio y los documentos eclesiásticos alimentaron una polémica que anticipará las posiciones de los diferentes grupos políticos y sociales ante las dos principales cuestiones del conflicto educativo: la confesionalidad, aconfesionalidad o laicismo de la escuela pública; y el alcance del principio de libertad de enseñanza en lo que respecta a los centros privados, especialmente a los confesionales. El modelo educativo de la escuela única se situará en el centro de esta polémica.

⁶² QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, A. "La trampa católica...", pp. 179, 182-185; TIANA FERRER, A. "Educación obligatoria...", p. 57; RUIZ BERRIO, J. "Las reformas históricas...", p. 105; GARCÍA REGIDOR, T. "La actitud de la Iglesia española...", pp. 157-158; CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, p. 377.

⁶³ OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad...*, p. 206.

Hay que tener en cuenta que en este debate influirá también la publicación del contenido del anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora y el proyecto de la Comisión parlamentaria en los meses de julio y agosto, respectivamente, aunque dichos textos sean analizados en el siguiente epígrafe.

2.1 Las reformas educativas del Gobierno provisional

Los partidos que integraban la coalición republicano-socialista, imbuidos por los planteamientos regeneracionistas que asignaban a la educación un papel fundamental en el proceso hacia la modernización de la sociedad y el progreso económico de España, pero también convencidos de que la pervivencia del nuevo régimen dependía de la socialización de la población en los valores democráticos y republicanos, se aprestaron de inmediato a tomar medidas en relación con la enseñanza.

El 9 de mayo de 1931 el Ministerio de Instrucción Pública, presidido por el radical-socialista Marcelino Domingo, publicó un decreto que hacía realidad una vieja demanda del liberalismo progresista y el republicanismo, compartida por todos los partidos que integraban la coalición gubernamental: la abolición de la enseñanza religiosa obligatoria en los centros docentes públicos. En el preámbulo se afirmaba que con la implantación de *“la libertad religiosa”*, principio básico del nuevo régimen, se pretendía situar a España *“en el plano moral y civil de las democracias de Europa”*. En el ámbito de la enseñanza, la libertad religiosa se materializaba en el *“respeto a la conciencia del niño y del Maestro”*. En consecuencia, en su parte dispositiva se decretaba la abolición de la obligatoriedad de *“la instrucción religiosa”* en los centros dependientes del Ministerio (art. 1); el derecho de los padres que lo solicitasen a que sus hijos recibiesen dicha instrucción en las escuelas primarias del mismo modo que hasta entonces (art. 2); y se eximía a los maestros de la obligación de impartirla, siendo confiada en ese caso *“a los Sacerdotes que voluntaria y gratuitamente”* quisiesen *“encargarse de ella en horas fijadas de acuerdo con el Maestro”* (art. 3)⁶⁴.

Una semana después, una circular de la Dirección General de Primera Enseñanza, al frente de la cual estaba el socialista Rodolfo Llopis, concretó la forma en que debía ser aplicado el decreto en las escuelas primarias, justificándolo por las diferentes interpretaciones

⁶⁴ *Gazeta de Madrid* nº 129, 9/05/1931, p. 619.

y *“reiteradas consultas”* a que aquél había dado lugar. En la circular se reiteraba la voluntariedad de la enseñanza religiosa en las escuelas nacionales y también en las escuelas de magisterio, aunque en ambos casos se ofrecía la posibilidad de recibirla. En el caso de las escuelas primarias el maestro debería informar a los padres de su derecho a solicitar dicha enseñanza, debiendo realizarse dicha solicitud por escrito *“en el momento de la inscripción de la matrícula”*. Cuando el maestro quisiese hacer uso de su derecho a no impartir la educación religiosa, debería solicitar *“por escrito”* al párroco de la localidad que propusiese algún sacerdote para que se encargase de ella. El maestro quedaba exento también de la *“obligación de realizar prácticas religiosas”* o de asistir *“a actos o ceremonias”* religiosas con los alumnos. Pero se aclaraba que la supresión de la enseñanza religiosa no debía *“significar abandono en la dirección moral de los escolares”* por parte del maestro, el cual debería esforzarse *“más que nunca”* en *“inspirar en los niños un elevado ideal de conducta”*. Para que la dinámica escolar no se viese afectada, se estipulaba que se destinase a la educación religiosa *“la primera o última lección de la mañana o la tarde”*, de forma que los alumnos que no asistiesen a ella entrasen una hora más tarde o saliesen una hora antes; salvo que existiese otra aula disponible en la escuela, en cuyo caso serían reunidos en ella para *“realizar otros trabajos, especialmente prácticos, de interés no fundamental a la cultura primaria”*. Por último, en la circular se daban una serie de normas en relación con los símbolos católicos en las aulas, que se hacían derivar también de la aplicación del principio de libertad religiosa: sólo podrían seguir presidiendo las aulas *“cuando el Maestro y la totalidad de los padres se hallen conformes en que continuara dándose la enseñanza religiosa en la forma actual”*. En caso contrario podrían seguir presentes en el aula pero sin presidirla; y se prohibía *“por antihigiénica, antipedagógica e incluso antirreligiosa”* la decoración de las aulas *“con doseles, cromos e imágenes que no sean reproducción estimada de preciosas obras de arte”*⁶⁵.

Estas primeras medidas adoptadas por el Gobierno provisional han sido valoradas de forma muy diversa por juristas e historiadores. Desde el punto de vista jurídico, Suárez Pertierra⁶⁶ considera que no hay nada reprochable en ellas, ya que respondían al propósito, *“más que razonable”*, de los nuevos gobernantes de *“desvincular al Estado de posiciones sólo justificables en un régimen de confesionalidad”*, estaban legitimados para adoptarlas y se respetaba en ellas los sentimientos religiosos de los ciudadanos.

⁶⁵ *Gazeta de Madrid* nº 142, 22/05/1931, pp. 874-875.

⁶⁶ SUÁREZ PERTIERRA, G *“El laicismo de la Constitución republicana”*, p. 65.

Carmen Frías⁶⁷ reconoce también que era lógico que el Gobierno provisional pusiese en marcha una reforma educativa, que intentase compatibilizar el derecho de los padres y el de los maestros en orden a la enseñanza religiosa y que aplicase a la enseñanza el principio de libertad de conciencia reconocido en el Estatuto Jurídico de la República. No encuentra motivos, pues, para cuestionar el decreto del Ministerio de Instrucción Pública, pero sí la circular de la Dirección General de Primera Enseñanza. En su opinión resultaba “*exagerado*” obligar “*a la mayoría creyente del país a expresar en forma concreta*” el deseo de que sus hijos siguiesen recibiendo educación religiosa; y antijurídico que por medio de una simple circular se adoptasen medidas tan importantes y que excedían “*la letra y el espíritu del decreto*” como las relativas a los símbolos religiosos en las escuelas o a las horas en que debían impartirse las clases de educación religiosa.

Álvarez Tardío⁶⁸ coincide en lo esencial con Frías. Considera el decreto como una “*consecuencia natural*” de la pérdida de confesionalidad del Estado y califica su contenido de “*estrictamente liberal*”, ya que no prohibía la enseñanza religiosa, sino que instauraba una voluntariedad respetuosa con la libertad de los padres para elegir el tipo de educación de sus hijos y no coartaba la libertad de enseñanza en los centros privados. Pero le reprocha también “*un cierto afán por convertir el antiguo monopolio confesional en un nuevo monopolio laico*”, al implantar “*la instrucción laica*” en caso de que los padres no manifestasen el deseo de que sus hijos recibiesen educación religiosa. Para Primitivo Tineo⁶⁹, en cambio, la circular de Llopis contenía “*las bases de lo que podía haber sido la tolerancia religiosa*” del régimen republicano.

Por lo que respecta a la polémica disposición sobre los símbolos católicos en las escuelas públicas, María del Mar del Pozo y Borja Hontañón⁷⁰ ven en ella el propósito de que la decoración del aula reflejase “*la neutralidad religiosa de la escuela*” pública, imitando el modelo decorativo de los colegios de la Institución Libre de Enseñanza, en cuyas aulas imperaba “*la austeridad y el buen gusto estético*”.

⁶⁷ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 361-362 y 727-728.

⁶⁸ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 86 y 111. En mi opinión en este periodo resultaría más adecuado hablar de educación neutra que de educación laica, teniendo en cuenta ese respeto hacia lo confesional que el propio Álvarez Tardío reconoce al decreto.

⁶⁹ TINEO, P. “La jerarquía eclesiástica y la educación”, p. 71.

⁷⁰ POZO ANDRÉS, M. del M. del y HONTAÑÓN GONZÁLEZ, B. “El laicismo en la escuela pública”, en CUEVA, J. de la Y MONTERO, F. (editores) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2009, pp. 296-297.

A la vista del contenido de la circular, parece excesivo afirmar, como hace Carmen Frías⁷¹, que lo que en ella se disponía representaba “*desterrar todo símbolo religioso*” de la escuela. Aunque ese pudiera ser el objetivo final que tenían en mente algunos de los partidos que integraban la coalición gobernante, las disposiciones de la circular no erradicaban los símbolos religiosos del aula, limitándose a relegarlos a un segundo plano.

Estas primeras medidas fueron acompañadas por otras que tenían el mismo objetivo secularizador: la reorganización del Consejo de Instrucción Pública suprimiendo la representación eclesiástica⁷²; la revocación de los créditos se concedían a los centros docentes de la Iglesia en el presupuesto de 1931, aprobado durante la Dictadura⁷³; o la reordenación de los consejos escolares, excluyendo de ellos a las asociaciones confesionales⁷⁴. Otras disposiciones tuvieron como objetivo la ampliación y mejora de la red educativa pública, como la creación de 7.000 nuevas plazas de maestros o el plan de construcción de escuelas⁷⁵. Asimismo, a mediados de mayo se decretó la supresión de los planes educativos de la Dictadura en relación con la enseñanza secundaria y universitaria, sustituyéndolos por el último plan de la Restauración de forma transitoria, hasta la aprobación de una nueva legislación de instrucción pública⁷⁶.

Por último, un decreto de finales de mayo acabó con el tradicional privilegio de que gozaban los miembros de las congregaciones religiosas de poder ejercer la enseñanza sin poseer el título oficial exigido al resto de los docentes. En el preámbulo se hacía alusión por primera vez en un documento legal de la República a la escuela única como objetivo de la reforma educativa, afirmando que para poder implantarla era fundamental la selección de un profesorado de “*reconocida y evidente aptitud*”, motivo por el cual se exigiría en adelante el

⁷¹ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 728.

⁷² *Gazeta de Madrid* nº 125, 5/05/1931, p. 537.

⁷³ *Gazeta de Madrid* nº 163, 12/06/1931, p. 1335. En el preámbulo del decreto se afirmaba que la asignación de las subvenciones estaba inspirada “*en un sentido estrecho confesional y aún sectario*” que resultaba “*incompatible*” con el “*espíritu*” del nuevo régimen, al conceder un injusto trato “*de favor y privilegio*” a instituciones y actividades privadas ineficaces e incluso opuestas a las del Estado, mientras que las públicas no sólo se resentían por el escaso “*apoyo oficial*”, sino que se veían obligadas a hacer frente a una “*actuación facciosa que las trabajaba y minaba en su mismo seno*”.

⁷⁴ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 112.

⁷⁵ PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano: un proyecto frustrado”, en *Historia Contemporánea* 6, 1991, p. 161.

⁷⁶ *Gazeta de Madrid* nº 134, 14/05/1931, p. 717.

título de maestro para ejercer la docencia en las escuelas primarias y el de licenciado para la segunda enseñanza⁷⁷.

2.2 La polémica en torno a la escuela única

El modelo educativo de la escuela única, surgido en Alemania a finales del siglo XIX, se había extendido tras la Primera Guerra Mundial por toda Europa. En la primera década del siglo XX llegó a España de la mano de los socialistas y el Partido Reformista. Representaba una ruptura total con el tradicional concepto clasista de la enseñanza, implantando un sistema educativo plenamente democrático e igualitario, en el que el acceso a la enseñanza media y superior dependiese únicamente de las aptitudes de los alumnos, y erradicando toda discriminación derivada del sexo, la clase social o las creencias religiosas. Para lograr este objetivo se propugnaba, a nivel organizativo, la integración de todos los niveles de enseñanza, desde el parvulario a la universidad, en un único ciclo, con un cuerpo docente y una administración también unificados; y en cuanto a los principios: la gratuidad, la coeducación y el laicismo. Tras la instauración de la República los socialistas y un sector importante de los republicanos optaron por este modelo de la escuela única como medio para acabar con las lacras seculares de la enseñanza española y fortalecer el sistema educativo público⁷⁸.

El modelo educativo de la escuela única quedó plasmado en el proyecto de Ley de Instrucción Pública elaborado en el verano de 1931 por el prestigioso pedagogo Lorenzo Luzuriaga⁷⁹ a petición del Gobierno; un proyecto que no sólo echó leña al fuego en el debate

⁷⁷ *Gazeta de Madrid* nº 143, 23/05/1931, p. 882. Sólo quedaban eximidos de poseer título oficial los maestros de las escuelas ubicadas en poblaciones de menos de mil habitantes.

⁷⁸ OSTOLAZA, M. "La guerra escolar y la movilización de los católicos en la II República (1931-1936)", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2009, p. 327; POZO ANDRÉS, M. de M. "A la búsqueda de una identidad...", pp. 228-231.

⁷⁹ Lorenzo Luzuriaga Medina (1889-1959), maestro y pedagogo. Alumno y profesor de la Institución Libre de Enseñanza, donde mantuvo una estrecha relación con Cossío y Giner de los Ríos. Realizó estudios en Alemania. Vinculado al socialismo con anterioridad a la instauración de la República. En 1922 fundó la *Revista de Pedagogía*, de gran influencia en los medios educativos vanguardistas. En los años 20 colaboró en el diario *El Sol* y a partir de 1931 en *Crisol*. Publicó numerosos libros sobre pedagogía y fue un miembro destacado del movimiento internacional de la Escuela Nueva. Tras la instauración de la República formó parte del Consejo Nacional de Cultura, fue secretario técnico del Ministerio de Instrucción Pública y profesor de Organización Escolar en la sección de Pedagogía de la

que se entabló en torno a la educación en el periodo anterior a los debates constitucionales, sino que influyó también en la Comisión parlamentaria de Constitución a la hora de redactar los artículos relativos a la enseñanza. El proyecto de Luzuriaga convertía la educación pública en función esencial del Estado; configuraba un sistema educativo, concebido como “*unidad orgánica*”, que facilitaba el paso de un nivel a otro y en el que primaba la selección en función de la capacidad; hacía de la escuela pública la base del nuevo sistema educativo; instauraba la gratuidad completa de la enseñanza primaria y secundaria, y parcial de la superior, mediante la concesión de un 25% de matrículas gratuitas; e implantaba la coeducación y un laicismo de la enseñanza pública que no excluía la instrucción sobre la historia y situación actual de las religiones, especialmente la católica.

En opinión de Puelles Benítez, el sistema educativo diseñado por Luzuriaga recogía las viejas reivindicaciones liberales, algunas de las cuales se remontaban a la primera década del siglo XIX, y los más modernos principios pedagógicos de la época, como la escuela activa o la educación de adultos. Señala que, tanto la reivindicación de las atribuciones del Estado sobre la enseñanza pública como su gratuidad, se remontaban, en el primer caso, a la ley Moyano de 1857 y, en el segundo, al informe Quintana de 1813. En cuanto al laicismo, la cuestión que más polvareda levantó, no tenía más alcance que la instauración de la neutralidad religiosa en la enseñanza, reivindicada por el republicanismo y el liberalismo progresista desde principios de siglo⁸⁰.

La escuela única, pues, era un concepto y una reforma de mucho más calado que la mera implantación del laicismo y no implicaba necesariamente el monopolio de la educación por el Estado, al menos en estos momentos iniciales del régimen. Los pedagogos y políticos republicanos quisieron desligar la desconfesionalización de la enseñanza del anticlericalismo, presentándola como una exigencia “*científico-pedagógica*” destinada a asegurar la “*neutralidad científica*”; y rechazaron su identificación con el monopolio estatal de la educación, aunque sí defendieron la progresiva reducción de la enseñanza privada y su sometimiento a la inspección y a la legislación estatal. Pese a sus esfuerzos, amplias capas de la población identificaron desde estos primeros momentos la escuela única con el laicismo y el

Universidad Central. BARREIRO RODRÍGUEZ, H. “Lorenzo Luzuriaga: una biografía truncada”, en *Sarmiento: Anuario galego de historia da educación* 15, 2011, pp. 181-190.

⁸⁰ PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano...”, pp. 162-165.

monopolio de la enseñanza por el Estado, rechazándola en su conjunto. Las Conversaciones de La Granja de finales de julio de 1931, organizadas por la Asociación Nacional de Magisterio, pusieron en evidencia que esa identificación había calado también profundamente en los docentes, los cuales rechazaron el concepto de escuela única por considerarlo sectario y equívoco, aunque aceptasen la mayoría de sus principios⁸¹.

Algunos medios de comunicación republicanos contribuyeron a alimentar la desconfianza de los sectores católicos y conservadores sobre el alcance del laicismo y del control estatal sobre la enseñanza en el nuevo sistema educativo, al manifestarse tajantemente a favor de la implantación de una educación laica no sólo en los centros públicos, sino también en los privados. Así, *El liberal*⁸² defendió a principios del mes de junio que si la formación religiosa se erradicaba de las escuelas públicas por considerarla “perjudicial” para los alumnos, no era “racional ni lógico” que se permitiese impartirla en los centros privados que el Estado estaba obligado a tutelar. Y aunque no impugnaba la libertad de creación de centros privados, cuestionaba implícitamente la continuidad de los centros de las congregaciones religiosas al señalar que en ellos la formación religiosa constituía un elemento fundamental de la educación.

También en el congreso extraordinario del Partido Socialista, celebrado a mediados de julio, se presentaron propuestas a favor del monopolio estatal de la enseñanza⁸³. Aunque no llegaron a imponerse, su difusión en la prensa no pudo dejar de alimentar la desconfianza ya existente en determinados sectores sociales, fundamentalmente entre los católicos, hacia la escuela única.

La educación fue también un tema recurrente durante la campaña electoral de junio, poniendo en evidencia que la escuela única se hallaba ya en el centro del debate educativo. Las formaciones de derechas pusieron en evidencia en ella su radical rechazo de la escuela única, que identificaban con el monopolio estatal y el laicismo. Algunas, como Acción Nacional, defendieron el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos, negando al Estado toda

⁸¹ POZO ANDRÉS, M. de M. “A la búsqueda de una identidad...”, pp. 230-231; POZO ANDRÉS, M. del M. del y HONTAÑÓN GONZÁLEZ, B. “El laicismo en la escuela pública”, p. 297.

⁸² *El Liberal*, Madrid, 6/06/1931.

⁸³ *El Socialista*, Madrid, 14/07/1931.

prerrogativa sobre la enseñanza que excediese la función tutelar de ese derecho⁸⁴. Otras más cercanas al tradicionalismo o al integrismo, como el Bloque Católico-Agrario burgalés, fueron más allá, reclamando la plena confesionalidad de la enseñanza pública y privada⁸⁵. En cuanto a los partidos integrados en la coalición republicano-socialista, la secularización de la enseñanza pública y el fortalecimiento de las atribuciones del Estado en materia educativa eran reivindicaciones comunes a todos ellos. Sin embargo, se pusieron ya de manifiesto las diferencias existentes entre la derecha republicana, por un lado, y la izquierda republicana y los socialistas, por otro. La primera hizo hincapié en la plena libertad de enseñanza, tanto por lo que respecta a la confesionalidad como a la creación de centros⁸⁶; y los segundos en el laicismo y la instauración de un sistema educativo basado en los principios de la escuela única, aunque para ello fuese preciso introducir límites a la libertad de enseñanza⁸⁷.

2.3 La respuesta del mundo católico

En este periodo anterior al debate de los artículos constitucionales dedicados a la enseñanza, el mundo católico no sólo respondió a las disposiciones legales adoptadas por el Gobierno, sino también, y quizá sobre todo, a los proyectos reformistas propugnados por las formaciones republicanas, mucho más amenazadores para sus intereses.

La respuesta a los decretos del Gobierno provisional fue, en general, moderada en la forma, pero intolerante en el fondo. Sus argumentos y reivindicaciones, como señala Maitane Ostolaza⁸⁸, no habían variado desde el siglo XIX. El catolicismo español siguió reclamando “*la unidad católica*” y un “*Estado confesional*” que situase a “*la religión católica en el centro de la*

⁸⁴ *El Debate*, Madrid, 2, 11, 13, 17 y 24/06/1931; *Diario de Córdoba* 17/06/1931.

⁸⁵ *El Castellano*, Burgos, 19, 20, 24, 25 y 26/06/1931.

⁸⁶ *El Liberal*, Madrid, 17/06/1931; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 141.

⁸⁷ AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa...*, pp. 75-76; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 140-141; MOLERO PINTADO, A. “Laicismo y enseñanza durante la Segunda República española”, en CELADOR ANGÓN, D. (coord.) *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad, homenaje a don Fernando de los Ríos*, Universidad Carlos III/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 149-150.

⁸⁸ OSTOLAZA, M. “La guerra escolar...” pp. 328-329.

identidad nacional española". En la misma línea, Álvarez Tardío⁸⁹ califica la respuesta católica como "*intransigente y cerril*", poniendo en evidencia su incapacidad para aceptar la implantación de la libertad de conciencia en la escuela pública, aunque se garantizase también en la enseñanza privada. Este rechazo, en su opinión, estuvo motivado no sólo porque considerasen "*un error intolerable*" la aplicación de tal principio a la enseñanza, sino también porque pensaban que sólo se trataba de un primer paso en el camino hacia la instauración de un sistema educativo que impondría el laicismo, tanto en la enseñanza pública como en la privada. Algunas declaraciones del director de Primera Enseñanza, Llopis, y la derogación de los planes de estudio de la enseñanza media y superior de la Dictadura de Primo de Rivera no hicieron más que reafirmarles en tal convicción. Aunque la desconfianza de los católicos fuese comprensible, Álvarez Tardío considera que no puede justificar su férrea oposición a la implantación de la voluntariedad de la enseñanza religiosa. Sin embargo, la condena, a su juicio, no fue unánime. Diferencia dos talantes en su recepción por el mundo católico: una mayoría que rechazó la "*tolerancia con el error evitando condenar el régimen*"; y una minoría que consideró un "*error político*" legislar por decreto en una materia que requería, a su entender, un debate y una aprobación parlamentaria.

El nuncio Tedeschini calificó de gravísimo el decreto que ponía fin a la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en la escuela. La situación anterior era para él la única lógica y aceptable. En su informe a la Santa Sede puso de manifiesto su rechazo a que los padres católicos tuviesen que solicitar la educación religiosa de sus hijos, en lugar de ser los no católicos quienes pidiesen su exención, como se venía haciendo hasta entonces; a que se diese libertad al maestro para no impartir la asignatura y para decidir su ubicación en el horario escolar; y a que los sacerdotes debiesen ocuparse gratuitamente de la enseñanza religiosa en las escuelas cuando el maestro no quisiese impartirla. En cuanto a la circular de Llopis, consideraba que estaba inspirada en el laicismo sectario, ya que introducía unas exigencias que empeoraban las disposiciones del decreto: la petición por escrito de la enseñanza religiosa sería, a su juicio, difícil de conseguir en las ciudades e imposible en el ámbito rural, debido a la alta tasa de analfabetismo y a que tales requisitos desanimarían a los padres a solicitarla; y los niños tenderían a renunciar a la enseñanza religiosa al ver que sus compañeros dedicaban ese tiempo a actividades que suponían tendrían un carácter de distracción y diversión. Pero la disposición que Tedeschini consideraba más decididamente laicista y sectaria era la prohibición de las prácticas religiosas en la escuela y la exigencia de unanimidad de padres y

⁸⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 110 y 112-114.

maestros para que los símbolos religiosos siguiesen presidiendo las aulas, algo que, en su opinión, sólo se lograría en algunos pueblos, nunca en las ciudades; con la dificultad añadida de la imposibilidad de encontrar para todas las aulas reproducciones de temas religiosos con las características artísticas que exigía la circular. Estas dos disposiciones, en suma, a juicio del nuncio, tenían el claro objetivo de propiciar la extensión del ateísmo⁹⁰.

A finales de junio Tedeschini protestó ante el ministro de Estado, el radical Lerroux, por la *“tendencia antirreligiosa”* de ambas disposiciones y defendió una confesionalidad de la enseñanza que no se limitaba a *“la obligatoriedad de la enseñanza de la religión”*, sino que reivindicaba *“la formación escolar íntegramente católica”*. Basaba esta reclamación en el carácter mayoritariamente católico de la sociedad española, la contribución de los ciudadanos católicos al sostenimiento de las escuelas del Estado y las *“funestas consecuencias”* que tendría para la cultura, la patria y la religión la implantación de la voluntariedad de la enseñanza religiosa. El decreto, a su entender, no sólo acomodaba el sistema educativo a los disidentes y trataba a los católicos como si fuesen *“una insignificante minoría”*, sino que, incluso partiendo de esa consideración, conculcaba *“los derechos de la Iglesia y de los ciudadanos”*, porque las condiciones impuestas por la circular obstaculizaban el ejercicio del derecho de los niños católicos a una eficaz y diligente educación religiosa; y las disposiciones sobre los símbolos religiosos impedirían en la práctica su permanencia *“en el lugar debido, ante la vista de los escolares”*, con el propósito de impedir *“que ni por los ojos entre en el alma de los niños católicos la idea de su Dios”*⁹¹.

Asimismo, en el mes de septiembre la Nunciatura negoció con el ministro de Instrucción Pública, Marcelino Domingo, la concesión de un título de competencia a los religiosos que llevasen más de quince años enseñando pero careciesen de la titulación oficial que se exigía desde finales de mayo para poder ejercer la docencia. Como argumento a favor de esa concesión alegó la dedicación a la educación de las clases más desfavorecidas y los precedentes de Francia y Portugal, donde se les había proporcionado dicha acreditación en circunstancias similares. La negociación se centró en las Hijas de la Caridad, por considerar que éstas no se verían afectadas por la prohibición de la enseñanza a las congregaciones religiosas, que en esas fechas ya se daba por segura. Pero tampoco descartó intentarlo para el conjunto

⁹⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 25/05/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 402-404.

⁹¹ Carta de Tedeschini al ministro de Estado, 26/06/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, p. 581.

de los religiosos “*muy en secreto*” y “*evitando a todo trance darle un carácter religioso*”, ya que daba por segura la negativa del Consejo de Instrucción Pública y Primaria⁹².

En cuanto al episcopado, antes de la aparición del primer decreto del Ministerio de Instrucción Pública, algunos obispos habían puesto ya de manifiesto sus temores ante una hipotética secularización de la enseñanza. Así, el 28 de abril de 1931 el obispo de Orense, Florencio Cerviño, se refirió, si bien escuetamente, al dolor que causaría a la Iglesia el destierro del crucifijo de las escuelas⁹³; el obispo de Oviedo, Luis Pérez, al día siguiente, advirtió sobre los peligros que entrañaría la supresión de la enseñanza religiosa, como evidenciaba lo ocurrido en otras sociedades donde el laicismo había envenenado las almas y quebrantado “*la moral y la ciudadanía*”, rompiendo “*la unidad y la paz*” de la nación⁹⁴; e Isidro Gomá, obispo de Tarazona, aludió al derecho que se habían arrogado algunos maestros de retirar al crucifijo del aula y prohibir a los sacerdotes la entrada en la escuela⁹⁵.

Sin embargo, la respuesta del episcopado español a las medidas educativas del Gobierno provisional fue, como señala Frías⁹⁶, lenta y tardía. El documento colectivo elaborado por los metropolitanos el mismo día que se publicó el decreto que instauraba la voluntariedad de la enseñanza religiosa no hizo referencia concreta a él. Pero reafirmó el derecho y el deber que, a tenor del Código canónico, asistía a la Iglesia de que en los centros docentes se impartiese una “*instrucción y educación*” acorde con “*los principios de la religión católica*”⁹⁷. Sí aludió al decreto y a la circular el memorial de agravios enviado por los metropolitanos al presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora, a principios de junio y publicado posteriormente en diversos boletines eclesiásticos. En él se incluían entre las disposiciones consideradas como una violación de los derechos de la Iglesia: “*la supresión de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa*”; la prohibición de los símbolos religiosos en las aulas donde hubiese alumnos que no

⁹² “Nota sobre las negociaciones del Excmo. Señor Nuncio respecto del título de competencia, equivalente al de maestro, entabladas con el Excmo. Señor Don Marcelino Domingo en septiembre de 1931”, ASV, NM 921, ff. 066r-067r.

⁹³ “Exhortación Pastoral”, 28/04/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 24.

⁹⁴ “Circular núm. 7 dando normas al Rvdo. Clero y Fieles de la Diócesis en las presentes circunstancias de la Nación”, 29/04/1931, FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 28.

⁹⁵ “Carta pastoral sobre los deberes en la hora presente”, 9/05/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 66.

⁹⁶ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 366-368.

⁹⁷ “Declaración colectiva del episcopado español”, 9/05/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 83.

recibiesen clases de doctrina católica; y la “*privación del derecho de la Iglesia a intervenir en el Consejo de Instrucción Pública*”⁹⁸.

En cuanto a los documentos publicados por los preladados a título individual, se limitaron, en general, a instar a los católicos a solicitar la enseñanza religiosa para sus hijos. El primero en reaccionar fue el obispo de Coria, Dionisio Moreno, quien redactó una circular al día siguiente de la publicación del decreto. No aparecía en él ninguna crítica a la supresión de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa, limitándose a instar a los sacerdotes a ocuparse de la instrucción católica de los niños y a recordar al clero y a los fieles los preceptos de la Iglesia en relación con la educación. Pero utilizaba en defensa de la enseñanza religiosa el tradicional argumento de las nefastas consecuencias que tendría para los niños y la sociedad en general su desaparición de la escuela, y la unión indisoluble de la religión católica y la nación española⁹⁹. El resto de los preladados, aunque más tardíamente, a partir de principios de junio, comenzarán a publicar documentos reproduciendo el decreto y la circular e instando a los católicos a exigir que se impartiese a sus hijos instrucción religiosa.

La única excepción fue el obispo de León, Álvarez Miranda, quien publicó a mediados de junio un extenso documento dedicado a la cuestión de la enseñanza y a la libertad de cultos. Calificó las disposiciones del Gobierno provisional relativas a la enseñanza religiosa de expoliación de los derechos de la Iglesia y de los padres, basándose en el Concordato y en otros argumentos jurídicos, en opinión de Frías, poco afortunados. Asimismo, vinculó el catolicismo con la grandeza de España, manifestó un absoluto rechazo de la escuela neutra, que equiparaba a la laica, e instó a los maestros a seguir impartiendo la instrucción religiosa¹⁰⁰.

En cuanto al arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer, el 23 de mayo había enviado un telegrama al presidente del Gobierno protestando globalmente por las disposiciones dirigidas a la “*laicización*” del Estado, sin aludir concretamente a las relativas a la enseñanza. Alcalá-Zamora, sin embargo, si aludirá al decreto sobre la voluntariedad de la enseñanza religiosa en una carta que le envió el 28 del mismo mes. Calificó la disposición de “*modelo de deferencia al sentimiento religioso*”; y defendió que era mucho más eficaz y respetuoso con la religión

⁹⁸ Reproducido en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 85-87.

⁹⁹ “Circular número 32.-A nuestro amadísimo clero”, 10/05/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 364-366.

¹⁰⁰ “La enseñanza religiosa y la libertad de cultos”, 13/06/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 372-375.

católica que la enseñanza del catecismo fuese impartida por sacerdotes o seculares creyentes a niños de familias católicas, en lugar de hacerlo maestros no católicos a niños que tampoco lo eran. Esto dio pie a Vidal i Barraquer para expresar su disconformidad con la apreciación que el presidente hacía del decreto en una carta fechada el 14 de junio. En su opinión, obligar a los católicos a solicitar la enseñanza religiosa, en lugar de a los no católicos a pedir su exención, traería funestas consecuencias sociales, ya que, en la práctica, muchos niños saldrían de la escuela sin ningún tipo de instrucción religiosa, facilitando así la infiltración en ellos de *“las ideas más extremistas”*, del *“odio y el rencor”*, y convirtiéndoles en *“vehículos apropiados para la propaganda del comunismo”*¹⁰¹. Sin embargo, no publicó ningún documento hasta finales de agosto de 1931 y, cuando lo hizo, su contenido fue especialmente condescendiente con las disposiciones del Gobierno. Sólo aludió al decreto para recordar a los padres católicos que en él se les concedía el derecho a solicitar educación religiosa para sus hijos; e instar a los sacerdotes a ponerse de acuerdo con los maestros y a proporcionar a los padres formularios de solicitud, a fin de facilitar el ejercicio de dicho derecho¹⁰².

La prensa católica reaccionó con más rapidez y beligerancia que la jerarquía eclesiástica ante las disposiciones educativas del Gobierno provisional, sobre todo por lo que se refiere a la normativa sobre los símbolos religiosos en las aulas¹⁰³. Diversas instancias católicas se aprestaron también a distribuir octavillas instando a los padres a exigir su derecho a que sus hijos recibieran educación religiosa¹⁰⁴.

Cuando el ministro de Instrucción Pública, una vez reunidas las Cortes Constituyentes, presentó un proyecto para otorgar rango de ley a los decretos publicados por su ministerio durante el periodo preconstitucional, el sacerdote Ricardo Gómez Rojí, vocal de la minoría agraria en la Comisión de Instrucción Pública, tradujo la oposición del catolicismo a tales disposiciones en votos particulares¹⁰⁵ dirigidos a revocarlas o modificarlas. Basándose en *“los*

¹⁰¹ El telegrama y las cartas están reproducidas parcialmente en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 20-22.

¹⁰² *“Aviso”*, 31/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 368.

¹⁰³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 363.

¹⁰⁴ ASV, NM 924, f. 073r.

¹⁰⁵ DS nº 45, 25/09/1931, Apéndice 5. También están reproducidos CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 128-131. Los comentarios personales del

derechos históricos y sociales legítimamente adquiridos” y en la condición católica de la “*inmensa mayoría*” de los ciudadanos, reclamó la revocación del decreto que instauraba la voluntariedad de la enseñanza religiosa y de la circular que lo desarrollaba, para retornar a la legislación anterior. También impugnó los decretos que modificaban los métodos de selección del personal docente, convencido de que su objetivo era, “*elegir a la gente que respire en izquierdismo radical*”: como la sustitución de las oposiciones por cursillos (decreto de 3 de julio), que daba por supuesto tendrían un tendencioso carácter izquierdista; o la convalidación de los títulos obtenidos en el extranjero (decreto de 9 de julio), destinada, a su juicio, a “*hacer expedientes de estudios hechos p. ej. en Rusia para pasar a muchos jóvenes avanzadísimos en ideas*”. En cuanto a la exigencia de un título oficial para ejercer la docencia (decreto de 21 de mayo) no manifestó oposición al principio en sí, pero reclamó que no se comenzase a aplicar hasta el curso 1932-1933; que se concediese un plazo para obtenerlo a quienes ya venían ejerciendo la docencia sin él -dos años para los maestros y tres para los licenciados-, expidiéndoles mientras tanto un título provisional de aptitud docente; y que se convalidasen los títulos obtenidos en las universidades pontificias¹⁰⁶. Por último, reclamó un mayor protagonismo de los padres de familia en los consejos de Protección Escolar (decreto de 9 de junio); y la inclusión de las “*disciplinas de Filosofía, Teodicea, Teología, Derecho canónico, Liturgia y Mística*” en los beneficios del decreto de 13 de julio sobre Investigación Científica, por el cual, a su entender, se iba “*a dar muchísimo dinero a gente izquierdista*”.

El proyecto de ley no fue sometido a la aprobación de las Cortes hasta el 3 de diciembre del 31, cuando ya habían sido aprobados los artículos constitucionales relativos a la educación, por lo que había dejado de tener sentido el voto particular que Gómez Rojí había presentado contra el decreto que consideraba más importante: el que implantaba la voluntariedad de la enseñanza religiosa en los centros públicos. En consecuencia, lo retiró. Sin embargo, siguió adelante con la defensa de los que había presentado a otros decretos. Ninguno consiguió

sacerdote sobre el objetivo de los decretos son notas autógrafas que añadió a los votos particulares en la copia que envió al nuncio.

¹⁰⁶ Carmelo Ballester, director de las Hijas de la Caridad francesas, y Teresa Sánchez, visitadora de las Hijas de la Caridad españolas, llamaron la atención del nuncio Tedeschini sobre la imposibilidad de las religiosas sin título de obtenerlo antes del comienzo del curso 1931-1932, como se exigía en el decreto, pidiéndole que solicitase una prórroga al Gobierno. Instancias de Ballester, 27/08/1931, y Sánchez, 1/09/1931, a Tedeschini,, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 134-135 y 166-167, respectivamente.

prosperar y el proyecto fue aprobado sin que ningún otro diputado manifestase oposición a él¹⁰⁷.

Por lo que respecta a la escuela única, el primer prelado que aludió directamente a ella fue el obispo de Palencia, Parrado García, a principios de junio¹⁰⁸. Reconocía que tenía algunos aspectos positivos, como la supresión de los privilegios “*de clase*” en la educación, facilitando el acceso de las clases bajas a la educación media y superior. Pero reivindicaba para la Iglesia el mérito de haber instaurado ya ese principio igualitario en su red educativa. Sin embargo, la escuela única tenía otras implicaciones condenadas por la Iglesia, como la instauración del monopolio docente del Estado, que representaba la desaparición de “*la escuela libre confesional*”; o la imposición del laicismo en la enseñanza pública, que atentaba contra los derechos de los padres. Tal y como venía haciendo la Iglesia desde principio de siglo, Parrado equiparaba la escuela neutra con la escuela atea y la escuela “*contra Dios*”, negando la posibilidad de una educación religiosamente neutra.

La pastoral colectiva de 25 de julio, también hará una breve alusión a esta cuestión, al recordar a los fieles la condena del *Syllabus* al monopolio estatal de la enseñanza y a la escuela única y laica, reafirmando el derecho de la Iglesia a intervenir en la enseñanza, tanto pública como privada¹⁰⁹.

En el mes de agosto, el obispo de Vich, Perelló y Pou, publicó en su diócesis la pastoral colectiva, acompañada de una alocución pastoral en la que, al igual que el obispo de Palencia, elogiaba lo que la escuela única tenía de igualación de ricos y pobres en el sistema educativo; pero rechazaba su laicismo, “*máxime cuando la educación es obligatoria*”, y el monopolio estatal de la enseñanza que, a su juicio, conllevaba¹¹⁰.

¹⁰⁷ DS nº 85, 3/12/1931, pp. 2817-2828.

¹⁰⁸ “Exhortación pastoral al Clero”, 7/06/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 369-372.

¹⁰⁹ “Carta pastoral del episcopado sobre la situación religiosa presente y sobre los deberes que impone a los católicos”, 25/07/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 377 nota 22.

¹¹⁰ “Alocución pastoral sobre el documento anterior”, 24/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 381-382.

Pero fue el documento colectivo enviado a las Cortes Constituyentes por los prelados catalanes¹¹¹ el que con más extensión y dureza se abordó la cuestión de la escuela única, aunque sin nombrarla explícitamente. Al igual que habían hecho los prelados arriba mencionados, los obispos de la provincia tarraconense pusieron de manifiesto su aceptación, e incluso satisfacción, por algunos aspectos de la reforma educativa, como la gratuidad, el fomento de los estudios o el acceso de las clases bajas a la educación media y superior; aspectos que, por otro lado, siempre habían estado presentes en la educación ofrecida por los centros católicos. Pero otros, como el laicismo de la enseñanza y el *“monopolio escolar en manos de un Estado ateo”*, los rechazaban porque vulneraban *“los derechos de la Iglesia, de la familia y del individuo”*: los de la Iglesia, porque en una sociedad mayoritariamente católica, como la española, la enseñanza pública *“puede y debe ser enteramente católica”* y únicamente *“por tolerancia”* se podía admitir que existiese una enseñanza privada que no lo fuera; los de la familia, porque el derecho de los padres a dar educación cristiana a sus hijos es *“anterior a cualquier derecho de la autoridad civil y del Estado, y por lo mismo inviolable”*; y los del individuo, porque el monopolio estatal conculca su derecho *“al libre ejercicio de su actividad”* y a *“asociarse para fines legítimos, cual es el de la enseñanza”*. Pero además, la escuela laica constituía una *“aberración monstruosa, contraria al concepto mismo de la educación”*, que traería *“funestos resultados para la sociedad”*. Apoyándose en Pío XI, reclamaban una enseñanza imbuida *“de espíritu cristiano, bajo la dirección y vigilancia materna de la Iglesia”*. Este documento es el que muestra con más claridad que la Iglesia no había modificado su postura ni sus argumentos desde el siglo XIX en lo que respecta a la enseñanza.

Con anterioridad, el cardenal Vidal i Barraquer había expresado ya en privado al ministro de Instrucción Pública, Marcelino Domingo, su total oposición a la escuela única que pretendía implantar la Ley de Instrucción Pública; oposición que derivaba únicamente de su carácter laico. Con la enseñanza laica, a su entender, no se pretendía simplemente relegar la religión al ámbito privado, sino desterrarla de *“la conciencia nacional”* para erigir el laicismo *“en doctrina oficial”*, abriendo las puertas a *“la divinización del Estado o de la humanidad”*. Defendió que no existía incompatibilidad entre *“el Evangelio”* y *“ciertas tendencias”* del *“alma española moderna”*, sino que, muy por el contrario, éstas se truncarían o esterilizarían si no se desenvolvían *“dentro de la pureza de nuestras tradiciones y de nuestras creencias cristianas”*. Pero además, la implantación del laicismo en la enseñanza era *“prematura e inoportuna”*,

¹¹¹ “Mensaje de los Prelados de la Provincia Eclesiástica Tarraconense a las Cortes Constituyentes”, 19/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 232-235.

porque no se podían erradicar “*tradiciones seculares*” con una simple disposición legislativa. En consecuencia, empeñarse en ello constituía “*un grave error*” político, porque desacreditaría al régimen, restándole apoyos cuando lo que le interesaba era sumar adeptos. Nada tenía que reprochar a los deseos del pueblo de “*de vivir su propia vida y de aumentar su cultura*”, aspiración que consideraba “*noble y muy excelente*”. Pero vaticinaba que, siendo la escuela única “*una consecuencia de la lucha de clases*” y su objetivo “*suprimir la burguesía*”, al proporcionar a las clases populares el pleno acceso a la educación lo que conseguirían, por el contrario, era que pasasen a engrosar las filas de esa burguesía a la que querían destruir. Por último, advertía claramente al ministro que si no se llegaba a un acuerdo y la Iglesia veía conculcados sus “*derechos legítimos*” en el ámbito educativo, la lucha sería “*inevitable y ciertamente perjudicial para todos*”¹¹².

Los prelados catalanes no se limitaron a protestar, sino que, ya a principios de agosto, tomaron acuerdos para hacer frente a la nueva situación, fomentando la creación de “*centros católicos*”, como “*Academias científico-religiosas*” o “*Internados Universitarios*”, para “*neutralizar las malas doctrinas*” que recibiesen los alumnos en los centros públicos¹¹³.

En cuanto a la prensa católica, ya en el mes de mayo *El Debate* había comenzado a alertar a los católicos sobre las declaraciones de los altos cargos del Ministerio de Instrucción Pública a favor de la instauración de un sistema educativo basado en los principios de la escuela única y las implicaciones que ello podía tener¹¹⁴. Circularon también octavillas en las que se presentaba a la masonería como instigadora de la reforma educativa republicana¹¹⁵ y a

¹¹² Carta de Vidal i Barraquer a Marcelino Domingo, 1/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 175-177. El ministro de Instrucción Pública le respondió que la escuela que la República tenía el deber de implantar se basaría en el principio de no someter a los niños “*a dogma alguno*”, capacitándole “*para aceptar el dogma de su preferencia*”; y que la Iglesia sería “*respetada en los fueros que le son propios*”, pero la enseñanza no era, en su opinión, uno de ellos. Carta de Marcelino Domingo a Vidal i Barraquer, 14/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 214.

¹¹³ Acta de la Conferencia Episcopal de la Provincia Eclesiástica Tarraconense, 7/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 189.

¹¹⁴ *El Debate*, Madrid, 22/05/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 363.

¹¹⁵ Sobre la influencia de la masonería en la política educativa republicana véase GÓMEZ MOLLEDA, M. D. “*Educación, Masonería y Segunda República: algunos aspectos críticos*”, en *Historia de la educación: Revista interuniversitaria* 9, 1990, pp. 131-152.

la escuela única como un mero subterfugio nominal tras el que se escondía la imposición de la escuela laica, que se identificaba, a su vez, con la “*escuela comunista*”¹¹⁶.

Como señala Álvarez Tardío, los católicos, que con tanta contundencia se opusieron en estos momentos iniciales del régimen a la aplicación del principio de libertad de conciencia a la enseñanza, acabarán convirtiendo tal principio en “*eje fundamental de sus reivindicaciones frente a la política laica de la izquierda*”¹¹⁷. Y ésta no dejará de recordarles su reciente negativa a aceptar lo que ahora reivindicaban.

3- La base legislativa del proyecto educativo republicano

Los gobernantes del primer bienio asignaron a la educación un papel central en su proyecto de transformación socio-política de la sociedad española. Pero las reformas emprendidas en este campo se convirtieron en el epicentro del conflicto entre la República y la Iglesia. Las causas y consecuencias de dicho conflicto, así como los orígenes ideológicos del modelo educativo republicano han sido profusamente analizados por juristas e historiadores.

Por lo que respecta a sus orígenes ideológicos, los autores que han entrado a valorar esta cuestión consideran el proyecto educativo republicano heredero directo de los proyectos reformistas del republicanismo histórico y del liberalismo progresista, al que se incorporaron los planteamientos educativos socialistas y la pedagogía de la Institución Libre de Enseñanza¹¹⁸. Algunos hacen hincapié también en la influencia de la legislación educativa francesa en el modelo republicano¹¹⁹.

¹¹⁶ ASV, NM 924, f. 075r.

¹¹⁷ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 86.

¹¹⁸ GÓMEZ MOLLEDA, M. D. “Marco histórico...”, pp. 21-22 y 74; ORTEGA BERENGUER, E. “La reforma de la enseñanza en el primer bienio de la Segunda República”, en GARCÍA DELGADO, J. L. y TUÑÓN DE LARA, M. (coord.) *La Segunda República española. El primer bienio: III Coloquio de Segovia sobre Historia contemporánea de España, Siglo XXI*, Madrid, 1987, pp. 285-286; TINEO, P. “La jerarquía eclesiástica y la educación”, pp. 70-71; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 214; OSTOLAZA, M. “La guerra escolar...” p. 326.

¹¹⁹ PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano...”, pp. 161-162; MOLERO PINTADO, A. “Laicismo y enseñanza...”, p. 146.

Que exista un consenso amplio entre los investigadores en cuanto a los orígenes liberales, aunque con diferentes matices y adiciones, del proyecto educativo republicano, no significa que todos ellos consideren que la materialización de dicho proyecto se mantuviese dentro de los límites de los principios liberales. Ortega Berenguer¹²⁰ considera que sí lo hizo y define el modelo educativo republicano como *“el intento más ambicioso de reforma liberal”*. Gómez Molleda¹²¹, en cambio, considera que la legislación educativa del primer bienio era incompatible con *“un estado de derecho y de libertad”*. Lo mismo opina Álvarez Tardío¹²², para quien dicha legislación no respetó el principio de libertad de enseñanza.

En lo que respecta a la política educativa republicana como epicentro del conflicto Iglesia-Estado, las opiniones en cuanto a las causas, consecuencias y responsables son diversas. García Regidor¹²³, considera que el modelo educativo republicano, claramente secularizador y beligerantemente laicista, tenía como objetivo fundamental erradicar *“el poder docente de la Iglesia”*, como una especie de revancha por su colaboración con *“un régimen capitalista y burgués”* y su *“injusto y abusivo dominio de las conciencias”*. El jurista Martínez Torrón¹²⁴ coincide con el anterior en que iba dirigido contra el *“abusivo”* predominio de la Iglesia católica en la enseñanza, pero considera que su objetivo no era erradicar, sino únicamente *“limitar”* su influencia social, convirtiendo al Estado en su *“contrapeso”*. Igualmente otro jurista, Llamazares Fernández¹²⁵, considera *“las tendencias laicistas”* del modelo educativo republicano como una reacción ante el aumento del poder de la Iglesia católica, el cual procedía de su *“control doctrinal de la formación de la mayor parte de la población urbana”* y, por consiguiente, *“de la élite dirigente”*.

El historiador Álvarez Tardío¹²⁶ coincide con García Regidor en que el objetivo de la política educativa del primer bienio era erradicar *“toda presencia católica en la escuela”* mediante la instauración de un monopolio estatal de la educación, por dos motivos: porque

¹²⁰ ORTEGA BERENGUER, E. “La reforma de la enseñanza...”, pp. 285-286.

¹²¹ GÓMEZ MOLLEDA, M. D. “Marco histórico...”, pp. 21-23.

¹²² ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 215.

¹²³ GARCÍA REGIDOR, T. “La actitud de la Iglesia española...”, p. 158.

¹²⁴ MARTÍNEZ-TORRÓN, J. “Derecho de Asociación y confesiones religiosas...”, pp. 92 y 99.

¹²⁵ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. “Proceso de secularización y relaciones concordatarias”, p. 246.

¹²⁶ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 214; ÁLVAREZ TARDÍO, M. “La revolución de las conciencias...”, pp. 52-53.

consideraban que el liberalismo había fracasado en España por la influencia del clericalismo y, en consecuencia, pensaban que el éxito de la República dependía de su erradicación; y porque confiaban “*en el Estado como motor del cambio social*”. Reconoce que era necesaria y urgente una reforma del sistema educativo, pero considera que podría haberse mejorado, introducir la competencia e implantar el laicismo en la escuela, respetando el derecho a la “*enseñanza confesional voluntaria*”; en lugar de conculcar el principio de “*libertad de enseñanza*” y adoptar una estrategia de “*enfrentamiento directo con los católicos*”.

Este análisis es compartido en lo esencial por Maitane Ostolaza¹²⁷, si bien, tanto ella como el jurista Puelles Benítez¹²⁸, a diferencia de los autores anteriores, plantean la cuestión, no como ataque de la República a la Iglesia, sino como un conflicto derivado de la competencia por el control de la enseñanza, considerada por ambos como “*un espacio de socialización privilegiado*” para la transmisión de sus respectivos valores y “*sentimientos políticos*”.

Por último, Ortega Berenguer¹²⁹, diferencia dos tipos de reformas: por un lado, una reforma ideológica de carácter “*liberal-democrático*” consistente en la erradicación del “*dogmatismo*” en la enseñanza, que se materializó en la instauración de una educación laica, con el objetivo de hacer realidad la libertad política en la práctica; por otro lado, una “*reforma técnica*” de corte socialista, consistente en incrementar el control estatal sobre la enseñanza y aplicar mejoras materiales y pedagógicas, con el objetivo garantizar el acceso de toda la población a la educación y hacer realidad el principio de igualdad de oportunidades en la enseñanza. La reforma ideológica fue la que provocó la reacción de la Iglesia, dando lugar a un conflicto de imposible solución entre el poder civil y el religioso; y tampoco convenció a una parte considerable de las clases populares, que no comprendieron el nuevo programa educativo. Sin embargo, la reforma técnica, a su juicio, fue la que planteó mayores problemas al Gobierno, fundamentalmente debido a su complejidad y a los problemas de financiación, agudizados por el deseo de los gobernantes republicanos de llevarla a cabo en un breve espacio de tiempo.

¹²⁷ OSTOLAZA, M. “La guerra escolar...” pp. 326-327.

¹²⁸ PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano...”, pp. 160-162.

¹²⁹ ORTEGA BERENGUER, E. “La reforma de la enseñanza...”, pp. 285-288 y 295-297.

Dentro de los múltiples aspectos que abarcaba el proyecto de reforma educativa que emprendieron los gobernantes del primer bienio, nos vamos a centrar fundamentalmente en aquellos aspectos que se convirtieron en eje del conflicto Iglesia-Estado en torno a la educación, los mismos que habían centrado ya la polémica educativa de principios de siglo: el laicismo y la libertad de enseñanza en sus dos vertientes de libertad de cátedra y libertad de creación de centros docentes. La prohibición del ejercicio de la enseñanza a las congregaciones religiosas, si bien constituye una limitación del principio de libertad de enseñanza, será tratada en un capítulo específico, porque consideramos que tiene entidad propia y por la amplitud de la polémica que generó.

3.1 Laicismo, neutralidad y confesionalidad

En opinión de Gómez Molleda¹³⁰, la República no logró implantar una secularización “*neutra y tolerante*” de la educación. La causa fundamental de este fracaso estribaría en la incapacidad de los católicos y de “*la izquierda más extremista*” para entender la “*secularidad*” como “*afirmación neutra de lo civil frente a lo religioso*”. Para los primeros el laicismo seguía teniendo un “*sentido peyorativo*”; y la segunda se negó a aceptar una solución concordada con la Iglesia y optó por la implantación de una escuela “*al margen y en contra de la tradición cristiana*”.

Para Molero Pintado¹³¹, el laicismo constituía la base del modelo educativo que los gobernantes del primer bienio querían implantar. Pero debe ser interpretado como parte de un proyecto secularizador que abarcaba otros ámbitos de la vida nacional y que tenía la finalidad de propiciar la revolución de las conciencias y, a través de ella, “*la verdadera revolución social*”. El laicismo, pues no puede desligarse de otros aspectos básicos de la reforma educativa, como la implantación de un sistema escolar público gratuito o la renovación pedagógica y organizativa. Reformas que tenían como finalidad garantizar la aplicación del principio de igualdad a la educación. En este programa reformista “*el Estado no podía ni debía admitir*” competidores. Y menos aún la competencia de la Iglesia, que había ejercido hasta entonces “*el monopolio espiritual*” de la educación.

¹³⁰ GÓMEZ MOLLEDA, M. D. “Marco histórico...”, pp. 22-23.

¹³¹ MOLERO PINTADO, A. “Laicismo y enseñanza...”, pp. 141-144 y 146-148.

3.1.1 Anteproyecto y proyecto de Constitución. Dos enfoques diferentes de la cuestión

El anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora se mantuvo en la línea del decreto del mes de mayo de reconocimiento de la libertad de conciencia en la enseñanza, pero también incorporó antiguas reivindicaciones del liberalismo de principios de siglo y los planteamientos democratizadores e igualitarios postulados por Luzuriaga en su proyecto de Ley de Instrucción Pública. Así, el artículo 31, reconoció el derecho de los alumnos a recibir “enseñanza religiosa”, pero también el del maestro a no impartirla; señaló el carácter gratuito y obligatorio de la enseñanza primaria; e incorporó el compromiso del Estado de “facilitar el acceso de todas las clases a las enseñanzas superiores”, para que la educación sólo estuviese condicionada “por la aptitud y la vocación”¹³².

El contenido de este artículo, en opinión de Álvarez Tardío¹³³, representaba un gran avance respecto a la Constitución de 1876, ya que instauraban la plena libertad religiosa en la enseñanza. Puelles Benítez¹³⁴, en cambio, lo considera un texto de “transacción entre lo viejo y lo nuevo” y llama la atención sobre lo poco congruente que resultaba que un Estado aconfesional, como quedaba afirmado en el texto, proporcionase enseñanza religiosa católica en los centros públicos. Si bien reconoce que probablemente su objetivo era evitar que se iniciase una “guerra escolar” como la que finalmente se entabló.

No tenemos constancia de que ninguno de los dos sacerdotes de la Comisión Jurídica Asesora, Francisco Romero Otazo y Tomás Gómez Piñán, se opusiese al contenido del artículo del anteproyecto relativo a la educación. En el caso de Gómez Piñán, además, podemos establecer con claridad cual era su opinión, ya que había hecho declaraciones a la prensa sobre este asunto a finales de mayo. En ellas se manifestó rotundamente en contra de la enseñanza laica y a favor de una escuela “aconfesional” que respetase la libertad de conciencia del alumno, encargándose el Estado del sostenimiento de “maestros católicos” para proporcionar

¹³² Al parecer, en una primera redacción, este artículo tuvo una redacción de talante más confesional, en la que se establecía la obligación del Estado de “proporcionar enseñanza religiosa”, aunque manteniendo su carácter voluntario. Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 610-611.

¹³³ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 136.

¹³⁴ PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano...”, p. 166.

enseñanza religiosa a quienes la solicitasen¹³⁵. Podemos deducir, pues, que este sacerdote se identificaba con el texto del anteproyecto.

No ocurrió lo mismo con el diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo, quien presentó un voto particular en el que reclamaba una redacción más abiertamente laicista, adelantando principios que serían recogidos en el proyecto de Constitución de la Comisión parlamentaria. Proponía que se especificase el carácter laico de la enseñanza primaria y se suprimiese el derecho a recibir formación religiosa en la escuela, remitiendo dicha función a las confesiones religiosas. Pero contemplaba la posibilidad de establecer una escuela confesional, en caso de que alguna de las confesiones no proporcionase dicha enseñanza y lo solicitasen “*más de diez padres*” de un mismo municipio¹³⁶.

Si la izquierda republicana puso de manifiesto su disconformidad con el texto por medio de votos particulares, los socialistas lo hicieron por medio de su órgano de prensa. *El Socialista*¹³⁷ manifestó su oposición al reconocimiento del derecho a recibir educación religiosa en la escuela pública y abogó por la implantación de “*la escuela única, gratuita y laica*”, considerada como un “*mínimo avance hacia una legislación racional y europea*”.

Tampoco fue del agrado del mundo católico. El nuncio Tedeschini consideraba que, aunque sin nombrarla explícitamente, el anteproyecto instauraba la escuela única, en la que la enseñanza religiosa sería impartida de un modo absolutamente insatisfactorio para la conciencia de los católicos¹³⁸. También la prensa católica puso de manifiesto su oposición al anteproyecto. Para *El Debate*¹³⁹ el artículo 31 tenía un tinte excesivamente laicista. En su opinión, la primera redacción que se le había dado, donde, en lugar de reconocer el derecho del alumno a recibir educación religiosa, se establecía la obligación del Estado de proporcionarla, era mucho más adecuada.

¹³⁵ *Crisol*, Madrid, 21/05/1931.

¹³⁶ ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, pp. 324-325.

¹³⁷ *El Socialista*, Madrid, 7/07/1931, reproducido en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, p. 326.

¹³⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 610-611.

¹³⁹ *El Debate*, Madrid, 7/07/1931, reproducido en ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, pp. 329-330.

Desechado el anteproyecto por el Gobierno, el nuevo texto elaborado por la Comisión parlamentaria de Constitución fue dado a conocer el 18 de agosto. En su artículo 46 se establecían la gratuidad y obligatoriedad de la enseñanza primaria, así como la obligación del Estado de *“facilitar a todos los españoles económicamente necesitados el acceso a las enseñanzas superiores”*, con el objetivo de que dicho acceso sólo estuviese condicionado *“por la aptitud y la vocación”*; principios que ya aparecían recogidos en el anteproyecto. Pero, como novedad, introducía el principio del laicismo en la educación primaria, haciendo desaparecer el derecho de los alumnos a recibir enseñanza religiosa, y la escuela única como modelo escolar¹⁴⁰.

El mundo católico, que se había negado a aceptar la instauración de la libertad de cultos en la enseñanza que diseñaba el anteproyecto, reaccionó con dureza ante la posibilidad de que se estableciese un modelo educativo que tenía el laicismo como uno de sus pilares fundamentales. Los sacerdotes de la minoría agraria Santiago Guallar y Ricardo Gómez Rojí, miembro este último de la Comisión de Instrucción Pública, transmitieron a la Nunciatura su alarma por la actitud de la mayoría de los integrantes de dicha Comisión, los cuales no sólo se identificaban con el laicismo del texto constitucional, sino que se mostraban proclives a endurecerlo en la legislación educativa posterior¹⁴¹. El nuncio Tedeschini, por su parte, calificó el proyecto de sectario y manifestó su convicción de que la imposición de una escuela única laica tenía como objetivo apartar a la infancia de la Iglesia católica¹⁴². Las provincias eclesiásticas sevillana y tarraconense enviaron sendos mensajes a las Cortes Constituyentes mostrando su rotundo rechazo de la escuela laica o neutra y reclamando el mantenimiento de la confesionalidad de la enseñanza en los centros del Estado, basándose en dos argumentos: la mayoría sociológica del catolicismo hispano y la educación religiosa como única vía de

¹⁴⁰ DE MEER, F. *La Constitución de la II república...*, Anexo II, p. 258.

¹⁴¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 21/08/1931, y carta de Gómez Rojí a Tedeschini, 25/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 88 y 123-124, respectivamente. Gómez Rojí aseguraba en esta última carta que en la comisión de Instrucción Pública le habían dicho *“que se va a una legislación que haga imposible la educación religiosa, aunque lo quieran los padres de familia (son palabras textuales); que cuentan para ese fin con la composición de la Cámara, que es de compadres (palabra textual [...]); que todo lo legislado hasta ahora es tibio y débil porque el Ministro no ha podido pasar por encima de Niceto [Alcalá-Zamora] y Maura, pero que ahora se pasará sobre ellos, quieran o no, y sobre todo el que se oponga (textual) [...]”*.

¹⁴² Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 60.

transmisión de valores morales¹⁴³. Tampoco faltaron las condenas a la enseñanza laica en las pastorales que numerosos prelados publicaron a título individual entre agosto y octubre de 1931, advirtiendo a los católicos sobre los peligros que se cernían sobre la Iglesia en el proyecto de Constitución e instándoles a defender sus derechos¹⁴⁴.

Sin embargo, la cuestión de la confesionalidad de la enseñanza no estuvo entre los temas de negociación en los contactos que tuvieron lugar entre el Gobierno y los representantes de la jerarquía eclesiástica con vistas a alcanzar un acuerdo en torno a los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia. Quizás porque fueron conscientes de que se trataba de un principio inaceptable para el conjunto de los partidos integrantes de la coalición gobernante, o porque consideraron más importante lograr plenas garantías para la enseñanza privada confesional que empeñarse en el mantenimiento de una instrucción religiosa en la escuela pública que se había revelado ineficaz en orden a evitar la descristianización de la población española¹⁴⁵. Tampoco se incluyó ninguna enmienda reclamando la confesionalidad de la enseñanza en el plan de actuación parlamentaria elaborado por el cardenal Vidal i Barraquer y el sacerdote Luis Carreras. Para éste, sin embargo, lo ideal sería que la Constitución garantizase la formación religiosa en la escuela pública y sugirió a Alcalá-Zamora la presentación de una enmienda en la que se estipulase que la religión sería "*materia ordinaria de enseñanza*" en ella, pero con carácter voluntario, tanto para los alumnos como para los maestros. Una redacción de este tipo, a juicio de Carreras, respondía a lo dispuesto en el decreto de libertad religiosa en la escuela del mes de mayo y,

¹⁴³ "Mensaje de los Prelados de la Provincia Eclesiástica Tarraconense a las Cortes Constituyentes", 19/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 232-235; Mensaje de la Provincia Eclesiástica de Sevilla a las Cortes Constituyentes, 4/09/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 228-229.

¹⁴⁴ Unos con brevedad y otros más extensamente, casi todos los documentos publicados por los prelados después de que se diese a conocer el proyecto de Constitución incluyeron condenas del laicismo en la enseñanza. Un análisis detallado del contenido de dichos documentos en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 231-260 y 386-392.

¹⁴⁵ Los sacerdotes Carreras y Vilaplana, principales colaboradores del arzobispo de Tarragona, en un informe que elaboraron para la Secretaría de Estado del Vaticano el 25 de octubre de 1931, afirmaban que durante la Monarquía, pese a la teórica confesionalidad de la enseñanza pública, la instrucción religiosa en las escuelas era en general muy deficiente o simplemente inexistente. La razón estribaba, según ellos, en que los sacerdotes se habían despreocupado de la vigilancia de dicha instrucción, de forma que había quedado a expensas del celo que en ella pusiese el maestro. FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 394.

por tanto, no debería existir inconveniente para que fuese aceptada por el ministro de Instrucción Pública¹⁴⁶.

3.1.2 El debate parlamentario en torno al laicismo en la enseñanza pública

El debate de los artículos dedicados a la educación se realizó sin la presencia de las minorías católicas, que habían abandonado las Cortes el 14 de octubre como protesta por la aprobación del artículo 24 -26 del texto definitivo-. Esto hizo posible que el artículo 46 del proyecto -48 de la Constitución-, en el que se recogía el carácter laico de la enseñanza, se aprobara con un mínimo debate, ya que sólo la derecha republicana y algunos diputados independientes se oponían a dicho principio, sobre el que existía consenso en las minorías gubernamentales.

El día 16 de octubre la Comisión dio a conocer un nuevo dictamen que extendía la enseñanza laica a todos los niveles de enseñanza, en lugar de restringirla a la escuela primaria como aparecía en el primitivo proyecto, al tiempo que desaparecía toda referencia a la escuela única como modelo educativo¹⁴⁷.

No existía discrepancia entre las minorías republicanas en cuanto a la supresión de la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en la educación pública, antigua reivindicación del liberalismo desde principios de siglo. De forma que el debate se centró en el significado y alcance del laicismo y su compatibilidad o incompatibilidad con el reconocimiento del derecho a recibir educación religiosa en la escuela.

¹⁴⁶ Carta de Luis Carreras a Alcalá-Zamora, 5/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 260. El texto completo de la enmienda era el siguiente: *“La religión es materia ordinaria de enseñanza en las escuelas públicas. Los padres o representantes legales de los hijos, manifestarán la educación religiosa que desean para éstos. Las leyes no pondrán obstáculo alguno al derecho de frecuentar las escuelas públicas, sin estar obligado a recibir la enseñanza de la religión. Los maestros oficiales no pueden ser obligados a dar una determinada instrucción religiosa. La dirección e inspección de la enseñanza religiosa corresponde a las respectivas confesiones”*.

¹⁴⁷ DS nº 58, 16/10/1931, Apéndice 4.

Socialistas¹⁴⁸, radical-socialistas¹⁴⁹, radicales¹⁵⁰ y Esquerra¹⁵¹ aseguraron en la Cámara que el laicismo no iba más allá del respeto a la libertad de conciencia de los alumnos y de los docentes. No se trataba de instaurar una escuela atea o antirreligiosa, ni de sustituir el dogmatismo religioso por el estatal, sino simplemente de erradicar de ella todo dogmatismo, como exigían las nuevas corrientes pedagógicas y el carácter obligatorio e igualitario del sistema educativo que se quería implantar. La enseñanza religiosa debía ser devuelta al lugar que le correspondía: la familia y la Iglesia. No podía, por tanto, ser considerado como un ataque al catolicismo. El radical López Varela, además, rebatió uno de los argumentos tradicionalmente utilizados por la Iglesia en defensa de la enseñanza confesional: la instrucción religiosa como única vía de transmisión de principios morales; afirmando que tales principios y valores podían extraerse también de la ciencia. La religión no tenía cabida en la escuela porque se trataba de un “*sentimiento*” y no de una materia de estudio científico y objetivo.

Ningún diputado de Acción Republicana tomó la palabra durante el debate del artículo 46 ni aludió al laicismo en la enseñanza durante el debate sobre la totalidad del Título III. Sin embargo, se puede deducir su identificación con tal principio por la ausencia de enmiendas y por la alusión de Azaña¹⁵², durante el debate del artículo 24, a las “*inevitables y rigurosas consecuencias*” que se derivaban del “*laicismo del Estado*”.

Dentro de las minorías gubernamentales, sólo el diputado galleguista Novoa Santos¹⁵³ se mostró contrario a la educación laica y partidario de una educación aconfesional que incluyese en el currículo de la enseñanza primaria el estudio de “*las principales religiones de la Humanidad*”. De este modo, a su entender, los católicos no se sentirían ofendidos o, al menos, no deberían.

¹⁴⁸ Intervención de Ovejero, portavoz de la minoría socialista, DS nº 54, 10/10/1931, p. 1626; y de Llopis, director de Primera Enseñanza, DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1822-1823.

¹⁴⁹ Intervención de Álvaro de Albornoz, DS nº 53, 9/10/1931, p. 1546.

¹⁵⁰ Intervención de López Varela, DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1537-1538. Los radicales sólo presentaron una enmienda al artículo 46 y en ella se afirmaba el laicismo de la enseñanza. DS nº 58, 16/10/1931, Apéndice 2.

¹⁵¹ Intervenciones de Santaló, DS nº 54, 10/10/1931, p. 1595; y DS nº 60, 21/10/1931, p. 1864.

¹⁵² DS nº 55, 13/10/1931, p. 1667.

¹⁵³ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1621.

La Derecha Liberal Republicana, fuera de la coalición gobernante desde la aprobación del artículo 24, no intervino en el debate de este artículo. Antes de su salida del Gobierno, durante el debate sobre la totalidad del Título III, un diputado de la minoría, Cirilo del Río¹⁵⁴, se había sumado a la tesis del resto de las minorías republicanas a favor de la consignación en la Constitución del principio del laicismo de la enseñanza, por considerar que era el único modo de garantizar la libertad de conciencia en la escuela. Defendió que dicho laicismo no representaba una “coacción” a quienes desearan dar una enseñanza religiosa a sus hijos, puesto que la misma Constitución reconocía el derecho de las confesiones religiosas a enseñar sus doctrinas, respetando así “*el interés individual*”. Sin embargo, a la vista del contenido de las enmiendas presentadas por la derecha republicana, no parece que la posición de Cirilo del Río coincidiese con la línea oficial de su partido. El voto particular presentado por Castrillo sugería la necesidad de modificar el contenido del artículo 46, a fin de acomodarlo a “*la libertad de conciencia verdadera*”¹⁵⁵; y la enmienda presentada por Recasens y suscrita por otros dos diputados de la minoría, proponía una nueva redacción en la que se establecía que el Estado no impondría la enseñanza religiosa y respetaría el derecho de los docentes a no impartirla, pero la proporcionaría a quienes la solicitaran¹⁵⁶. Ni el voto particular ni la enmienda llegaron a ser debatidos en la Cámara porque sus autores decidieron retirarlos¹⁵⁷. Así pues, parece que en la derecha republicana no existió unanimidad sobre esta cuestión, pero también que la posición de Cirilo del Río no sería la predominante, inclinándose la línea oficial de la minoría hacia una redacción que suprimiese el laicismo como uno de los principios rectores de la enseñanza, para situarse en la órbita de una libertad de conciencia que no excluyese el reconocimiento del derecho de los católicos a recibir educación religiosa en la escuela pública. Es decir, en la línea del decreto de mayo y del anteproyecto de Constitución.

La Lliga y el jurista católico Ossorio y Gallardo, manifestaron que votarían a favor del texto del artículo 46, pero dejando constancia de su oposición a que en él apareciese consignado el carácter laico de la enseñanza pública¹⁵⁸.

¹⁵⁴ DS nº 52, 8/10/1931, p. 1540.

¹⁵⁵ DS nº 26, 25/08/1931, Apéndice 10.

¹⁵⁶ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 1.

¹⁵⁷ DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1810 y 1813.

¹⁵⁸ DS nº 59, 20/10/1931, p. 1835.

En cuanto a las minorías católicas, de las declaraciones realizadas en el transcurso de intervenciones anteriores y del contenido de sus enmiendas, parece deducirse que había renunciado a reclamar la confesionalidad de la enseñanza pública, limitándose a demandar que la Constitución se mantuviese en una línea del respeto a la libertad de conciencia y de reconocimiento del derecho de los católicos a recibir educación religiosa en la escuela. Es decir, en la línea del decreto de mayo y del anteproyecto de Constitución; disposiciones ambas que anteriormente habían rechazado de plano.

Martínez de Velasco¹⁵⁹, portavoz de la minoría agraria, sólo dedicó un breve comentario a esta cuestión durante el debate del Título III, calificando de *“imposición tiránica”* negar a los padres católicos el derecho a dar instrucción religiosa a sus hijos en la escuela pública, máxime cuando la enseñanza primaria se convertía en obligatoria. En cambio, los diputados vasconavarros no aludieron a esta cuestión en sus intervenciones durante los debates sobre la totalidad. Los representantes de las dos minorías católicas en la Comisión de Constitución, el agrario Gil Robles y el vasconavarro Leizaola, presentaron conjuntamente un voto particular¹⁶⁰ al artículo 46, proponiendo una nueva redacción que mantenía la gratuidad de la enseñanza primaria y el reconocimiento del derecho del maestro a no impartir *“una determinada enseñanza religiosa”*. En cambio, suprimía la obligatoriedad y el laicismo de dicha enseñanza, proponiendo como alternativa que la formación religiosa siguiese estando presente *“en el cuadro de las enseñanzas oficiales”* y el reconocimiento del derecho de los padres a manifestar el tipo de enseñanza religiosa que deseaban para sus hijos.

Sólo dos diputados sacerdotes permanecieron en la Cámara tras la aprobación del artículo 24, el radical Basilio Álvarez y el aún independiente Luis López-Dóriga. Los sacerdotes agrarios y el vasconavarro Pildain habían secundado la protesta de sus respectivas minorías y abandonaron el Parlamento; al igual que el independiente Jerónimo García Gallego.

López-Dóriga no intervino en el debate y no aludió a esta cuestión en sus escasas intervenciones parlamentarias previas, ni durante la campaña electoral de junio. Tampoco presentó ni suscribió enmiendas y, puesto que todas las votaciones fueron ordinarias, no nos

¹⁵⁹ DS nº 52, 8/10/1931, p. 1535.

¹⁶⁰ DS nº 25, 21/08/1931, Apéndice 10. Fue retirada por no haber nadie en la Cámara dispuesto a defenderla. DS nº 59, 20/10/1931, p. 1810.

ha sido posible establecer su posición. Lo único que podemos constatar es que, a diferencia de otros diputados, no pidió que constase su oposición a la instauración de una educación laica.

El sacerdote radical Basilio Álvarez, en cambio, puso de manifiesto su discrepancia con la defensa de la escuela laica hecha por su minoría. Durante el debate sobre la totalidad de la Constitución preguntó a la Cámara qué sentido tenía implantar en la enseñanza un laicismo que heriría los sentimientos religiosos de los católicos. Y en su intervención con motivo del debate del artículo 46 afirmó que sentía *“un vacío espantoso”* al ver cómo desaparecía de la educación el principio en el cual se había educado: que *“el principio de toda sabiduría es el temor de Dios”*¹⁶¹. Aunque en sus intervenciones parlamentarias no manifestó un abierto rechazo de la educación laica, su voto en contra del artículo 46 y, sobre todo, unas declaraciones realizadas a la prensa meses después de la aprobación de la Constitución, con los radicales ya en la oposición, dejan fuera de dudas su oposición a ella. En una entrevista concedida al periodista Garcirrubio en abril de 1932, cuando éste le preguntó si era *“partidario de la enseñanza laica”*, Basilio Álvarez respondió que *“de ninguna manera”*, porque consideraba que representaba *“robar a la espiritualidad católica de España todo lo tradicional”*¹⁶².

Algunos sacerdotes de la minoría agraria también habían dejado constancia de su postura ante la enseñanza laica en declaraciones anteriores o posteriores en el Parlamento. Uno de ellos fue Ramón Molina Nieto, quien, durante el debate sobre la totalidad de la Constitución, presentó la enseñanza laica como una conculcación de los legítimos derechos de los padres y una manifestación más del ateísmo del Estado, cuyo objetivo era apoderarse de la conciencia de los niños¹⁶³.

El canónigo burgalés Ricardo Gómez Rojí aprovechó el debate sobre los presupuestos del Ministerio de Instrucción Pública de 1933 para exponer ante la Cámara su opinión sobre la educación laica. Negó la posibilidad de que pudiese existir una escuela neutra en lo religioso y afirmó que la escuela laica era en realidad una escuela persecutoria de las creencias católicas. Reivindicó el papel de la Iglesia como institución educadora por antonomasia, por encima del Estado, motivo por el cual su tutela sobre la educación pública no podía ser desconocida por los gobernantes. Y, sobrepasando la posición oficial de la jerarquía eclesiástica, dispuesta a

¹⁶¹ DS nº 29, 28/08/1931, p. 671; y DS nº 59, 20/10/1931, p. 1813.

¹⁶² *El Adelantado de Segovia*, 2/04/1932.

¹⁶³ DS nº 28, 27/08/1931, p. 650.

aceptar un sistema educativo en el que la enseñanza religiosa fuese voluntaria, reivindicó una enseñanza pública en la que estuviesen presentes *“el catecismo, el crucifijo y la oración”*, es decir, que la escuela fuese *“por lo menos”* igual que antes¹⁶⁴.

Por último, Lauro Fernández, se manifestó sobre la cuestión fuera de la Cámara, antes y después del debate del artículo 46. En agosto de 1931, en una conferencia en la agrupación Defensa y Libertad de los Padres en la Educación de los Hijos de Madrid, manifestó que *“la escuela laica”*, con la que se pretendía erradicar *“las ideas y sentimientos religiosos”*, iba *“contra todo derecho”*¹⁶⁵. Y en noviembre del mismo año afirmó que la Constitución *“impide la enseñanza de la doctrina cristiana”* y que el Estado pondría *“gran empeño”* en que *“todos los padres”* cumpliesen con la obligación de escolarizar a sus hijos en *“la escuela laica”*, lo cual representaba *“una contradicción palmaria, manifiesta, evidente”* con *“la libertad de que se blasona”* y *“en nombre de la cual se habla”*.

No hemos encontrado manifestaciones del sacerdote agrario Santiago Guallar ni del vasconavarro Pildain, pero sus intervenciones durante el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones pondrán en evidencia que su posición era similar a la de Molina Nieto y Lauro Fernández

En el caso del independiente Jerónimo García Gallego tampoco contamos con ninguna declaración anterior o posterior al debate del artículo 46 sobre el laicismo en la enseñanza pública, pero su habitual identificación con las tesis defendidas por las minorías católicas nos inducen a pensar que en este caso tampoco existirían grandes discrepancias. Es decir, que su ideal sería el mantenimiento de la confesionalidad de la enseñanza, pero, como mal menor, hubiese estado dispuesto a admitir que la enseñanza religiosa se convirtiese en voluntaria, siempre y cuando se garantizase a los católicos el derecho a recibir dicha educación en la escuela pública.

Así pues, podemos establecer con bastante fiabilidad que existía una casi total unanimidad entre los sacerdotes diputados en el rechazo de la instauración de una enseñanza laica, que era percibida como una maniobra del Estado para alejar a las nuevas generaciones de la Iglesia. Sólo la posición de Luis López-Dóriga suscita una duda razonable, dada su habitual

¹⁶⁴ DS nº 281, 20/12/1932, pp. 10474-10475.

¹⁶⁵ *Diario Montañés*, Santander, 15/08/1931.

identificación con las tesis de la izquierda republicana y la ausencia de declaraciones que permitan establecerla con claridad.

Finalmente, el texto aprobado -artículo 48 de la Constitución- establecía, en el párrafo primero, la *“escuela unificada”* como modelo organizativo del nuevo sistema educativo; en el segundo la obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza primaria; y en el quinto el carácter laico de la enseñanza en su conjunto, la cual se inspiraría *“en ideales de solidaridad humana”* y convertiría el *“trabajo”* en *“eje de su actividad metodológica”*¹⁶⁶. Como señala María del Mar del Pozo¹⁶⁷, en el texto constitucional aparecían *“claramente diferenciados los conceptos de escuela unificada y laicismo”*. Sin embargo, los gobernantes republicanos no podrán lograr que para la mayoría de los españoles y de los docentes escuela única y laicismo se convirtiesen en conceptos inseparables.

El laicismo escolar que instauraba la Constitución de 1931, según Puelles Benítez¹⁶⁸, no iba más allá del propugnado por el *“liberalismo radical”* de principios de siglo. Es decir, que el término laicismo, como había sido tradicional en España, era empleado por las minorías republicanas, no en su sentido estricto, sino como sinónimo de neutralidad religiosa. No opina lo mismo Álvarez Tardío¹⁶⁹, para quien el artículo 46 no garantizaba *“una neutralidad efectiva”*, sino que representaba el triunfo del anticlericalismo de la izquierda republicana y el socialismo, porque la libertad religiosa se concebía en él como *“un arma en manos del Estado para dismantelar el poder de la Iglesia católica”*.

Como señala De Meer¹⁷⁰, el entendimiento entre republicanos y católicos en este terreno era imposible, porque los primeros consideraban imprescindible el laicismo para la modernización de la enseñanza, mientras que para los segundos su implantación constituía un atentado a la libertad de conciencia.

¹⁶⁶ www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1931.pdf.

¹⁶⁷ POZO ANDRÉS, M. del M. “A la búsqueda de una identidad...”, p. 230.

¹⁶⁸ PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano...”, pp. 163 y 165.

¹⁶⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 152-153.

¹⁷⁰ DE MEER, F. *La Constitución de la II república...*, p. 191.

3.1.3 El laicismo en la legislación educativa del primer bienio

A pesar de que la Constitución estipulaba el carácter laico de la enseñanza pública, el hecho de que en el mes de diciembre de 1931 se hubiese otorgado rango de ley al decreto y a la circular de mayo, que instauraban la voluntariedad de la enseñanza religiosa en las escuelas para alumnos y docentes, indujo a la jerarquía eclesiástica a pensar que tal situación se mantendría. Lo mismo ocurrió con los maestros, parte de los cuales siguió impartiendo dicha asignatura a los alumnos cuyos padres lo solicitaron¹⁷¹.

El 12 de enero de 1932 una circular del director general de Primera Enseñanza, Rodolfo Llopi, vino a aclarar los términos en que el principio constitucional sería llevado a la práctica. En ella se reiteraba que el laicismo de la enseñanza enunciado en la Constitución tenía como objetivo *“respetar la conciencia del niño”* y convertir la escuela en un *“lugar neutral”*, en un espacio *“de todos”* y *“para todos”*, manteniendo fuera del aula *“los problemas religiosos”*. Con este fin se prohibía de forma terminante *“toda propaganda política, social, filosófica y religiosa”*, así como los símbolos y *“prácticas confesionales”*. Pero esto no significaba que la educación moral de los alumnos debiese ser descuidada, sino que, en adelante, los maestros deberían poner especial atención en *“inspirar en los niños un elevado ideal de conducta”*. Asimismo, la circular instaba a los inspectores a hacer cumplir estas disposiciones de forma inmediata, pero *“en forma que no puedan herir los sentimientos religiosos de nadie”*¹⁷².

Para Carmen Frías¹⁷³, la forma legal adoptada por los gobernantes del primer bienio para hacer realidad el principio del laicismo en la enseñanza infringía *“los principios básicos de la producción del Derecho y de la jerarquía de sus fuentes”*, ya que por medio de una mera circular se contravenía lo dispuesto en el decreto y la circular de mayo del 31, que se habían convertido en leyes por acuerdo de las Cortes. En cuanto a su contenido, Álvarez Tardío¹⁷⁴ le reprocha *“su tono vengativo y su doble juego”*, consistente en *“postular la libertad pero discriminar a los católicos”*, así como el ordenar una retirada de símbolos religiosos que no

¹⁷¹ Carta de Vidal i Barraquer a Alcalá-Zamora, 11/12/1931, y carta de Pla y Deniel, obispo de Ávila, a Vidal i Barraquer, 20/12/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 256 y 286, respectivamente.

¹⁷² ASV, NM 920, ff. 477r-480r; Luz, Madrid, 14/01/1932; *El Liberal*, Madrid, 14/01/1932.

¹⁷³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 406.

¹⁷⁴ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 217.

sólo “no resolvía el verdadero problema”, sino que “creaba otros de consecuencias imprevistas”. Pozo Andrés y Hontañón, sin embargo, consideran la circular de Llopis “la disposición más interesante” del Ministerio de Instrucción Pública durante el primer bienio, ya que en él se definía claramente el modelo de escuela republicano, muy similar al de la escuela única, en el que el laicismo no tenía como objetivo único erradicar la influencia de la Iglesia católica en la enseñanza. Otros motivos por los que los republicanos consideraban imprescindible la escuela laica eran, a su juicio: “proteger el natural desenvolvimiento infantil”; convertirla escuela en un espacio de nivelación social y de “convivencia de todas las clases sociales y convicciones religiosas”; y la atribución de un “papel fundamental” a la enseñanza primaria en la configuración de una ciudadanía democrática, como probaba el hecho de que en el mismo documento se vinculasen el laicismo y la enseñanza de la Constitución¹⁷⁵.

La circular de Llopis se complementó en el mes de marzo con un decreto del Ministerio de Instrucción Pública que, “en cumplimiento del artículo 48 de la Constitución”, suprimió “la asignatura de Religión en todos los centros docentes” que dependían de él y declaró cesantes a los profesores que hasta entonces venían impartiendo, los cuales quedaban en situación de excedentes forzosos¹⁷⁶.

A pesar de los esfuerzos de los responsables del Ministerio de Instrucción Pública por implicar a los docentes en su proyecto educativo, un proyecto de ley presentado en el verano de 1933 parece indicar que una parte significativa de ellos seguía mostrándose reticente a colaborar. Dicho proyecto tenía como objetivo facilitar la jubilación voluntaria de los docentes y facultar al Gobierno para jubilar forzosamente a aquellos que no fuesen considerados capacitados o suficientemente motivados para llevar a cabo la reforma educativa. Este proyecto contó con la oposición de la minoría agraria, los republicanos conservadores y, más débilmente, de los radicales, quienes acusaron al Gobierno de pretender realizar una depuración político-ideológica del profesorado. Los vasconavarros se mantuvieron totalmente al margen del debate. En las votaciones nominales que tuvieron lugar durante su tramitación parlamentaria se puso de manifiesto la identificación de López-Dóriga con la posición de las

¹⁷⁵ POZO ANDRÉS, M. de M. “A la búsqueda de una identidad...”, pp. 230-232; POZO ANDRÉS, M. del M. del y HONTAÑÓN GONZÁLEZ, B. “El laicismo en la escuela pública”, pp. 298-301.

¹⁷⁶ ASV, NM 920, f. 378r; *La Libertad*, Madrid, 13/03/1932; *El Sol*, Madrid, 3/04/1932.

minorías gubernamentales, favorables al proyecto. Los sacerdotes agrarios Ramón Molina Nieto y Santiago Guallar y el independiente Jerónimo García Gallego, en cambio, manifestaron su oposición al proyecto suscribiendo enmiendas y votando en contra de los artículos del proyecto y a favor de las enmiendas tendentes a limitar su alcance. El también agrario Lauro Fernández, aunque no suscribió ninguna enmienda, se sumó a la oposición de su minoría en algunas votaciones. El radical Basilio Álvarez y el vasconavarro Pildain, se mantuvieron al margen del debate y se abstuvieron en las votaciones¹⁷⁷.

3.2 ¿Libertad de enseñanza o monopolio estatal?

3.2.1 Los límites de la libertad de enseñanza en el anteproyecto y en el proyecto de Constitución

El texto redactado por la Comisión Jurídica Asesora, en su artículo 31, atribuía al Estado *“el servicio de la cultura nacional”* y garantizaba la libertad de cátedra; y, en el artículo 32, reconocía la libertad de creación de centros docentes por parte de la iniciativa privada, aunque sometidos a la legislación e inspección del Estado en orden a garantizar las aptitud del profesorado y verificar su *“gestión”* y *“funcionamiento”*¹⁷⁸. Tampoco en este caso tenemos constancia de que los dos sacerdotes que participaron en su elaboración, Francisco Romero Otazo y Tomás Gómez Piñán, presentasen objeciones, de lo que podríamos deducir su identificación con la forma en que la libertad de enseñanza quedaba recogida en el texto del anteproyecto.

Fueron de nuevo los diputados de Acción Republicana Fernández Clérigo y Enrique Ramos, quienes pondrán en evidencia su discrepancia con el texto por medio de votos particulares que adelantaban la posición de la izquierda republicana en relación con la libertad de enseñanza. Parte de su contenido será recogido posteriormente en el proyecto de Constitución de la Comisión parlamentaria. Enrique Ramos propuso excluir del artículo 31 las

¹⁷⁷ El proyecto de ley en DS nº 313, 17/03/1933, Apéndice 5; el dictamen de la comisión en DS nº 350, 6/06/1933; el debate en DS nº 398, 31/08/1933 pp. 15177-15208, y DS nº 400, 5/09/1933, pp. 15277-15289. Quedó pendiente de la aprobación definitiva, que no llegó a realizarse.

¹⁷⁸ ARBELOA, V. M. *“Iglesia y Estado...”*, p. 324.

garantías a la libertad de cátedra e introducir el carácter “*común a todos los españoles*” de la educación primaria. En cuanto al artículo 32, en su voto particular remitía a una futura ley de instrucción pública “*las condiciones en que podrán ser autorizados los establecimientos privados de enseñanza*”, evitando así que la plena libertad de enseñanza quedase prejuzgada en la Constitución. Los de Fernández Clérigo introducían en el artículo 31 “*la escuela única*” como institución docente en todos los municipios y la sujeción de la instrucción religiosa “*a la inspección del Estado*” en todos los casos; y en el artículo 32 establecían claras limitaciones a la libertad de creación de centros docentes privados, adelantando la exclusión de las congregaciones religiosas de la enseñanza que se establecerá en el artículo 26 de la Constitución: limitación a la enseñanza secundaria y a los españoles seculares del derecho a fundar centros docentes, especificando que “*las asociaciones religiosas y ministros de las confesiones*” sólo podrían fundar centros para la enseñanza de su religión “*con exclusión de cualquier otra materia*”¹⁷⁹.

El nuncio Tedeschini no encontró nada reprochable en la forma en que el anteproyecto abordaba la cuestión de la libertad de enseñanza, pero desconfiaba de la forma en que quedaría concretada en las leyes y reglamentos que desarrollasen el principio constitucional, hasta el punto de no descartar que en ellos la enseñanza de las congregaciones religiosas acabase siendo prohibida¹⁸⁰. Pero no todos los prelados opinaban lo mismo. Así, en la pastoral colectiva redactada por el cardenal Segura se rechazaban de plano las “*extralimitaciones del poder civil*” en el ámbito educativo que, a su juicio, aparecían en el anteproyecto; así como el reconocimiento de la libertad de cátedra, recordando que formaba parte de “*las libertades modernas*” condenadas por la Iglesia¹⁸¹.

El proyecto de Constitución elaborado por la Comisión parlamentaria, presidida por el socialista Jiménez de Asúa, recogió parte del contenido de los votos particulares de Enrique Ramos y Fernández Clérigo al anteproyecto. Así, en el artículo 47 -49 del texto definitivo relegó a una futura ley de instrucción pública la determinación de las condiciones en que se

¹⁷⁹ ARBELOA, V. M. “Iglesia y Estado...”, pp. 324-325.

¹⁸⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/07/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1]...*, pp. 610-611.

¹⁸¹ “Carta Pastoral del Episcopado sobre la situación religiosa presente y sobre los deberes que impone a los católicos”, 25/07/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 212.

autorizaría la enseñanza privada y reconoció el derecho de las confesiones religiosas a “enseñar sus respectivas doctrinas en sus establecimientos propios”, pero sometidas “a la inspección del Estado”; y en el 46 -48 del texto definitivo- introdujo la escuela única como institución educativa para la enseñanza primaria y convirtió la cultura en “atribución esencial del Estado”. La garantía de la libertad de cátedra, afirmada en el anteproyecto, desapareció del texto elaborado por la Comisión parlamentaria¹⁸².

Fernando de Meer, comparando el texto de la Comisión Jurídica Asesora y el de la Comisión parlamentaria, percibe en este último una acentuación del “carácter estatal de la escuela” y la consagración del “Estado educador”, pero no hasta el extremo de poder afirmarse que instaurase un “monopolio” estatal de la enseñanza. Sin embargo, en su opinión, al no fundar la libertad de enseñanza en los derechos individuales, algo que tampoco hacía el anteproyecto, la dejaba supeditada a las limitaciones que determinase el Estado, convirtiéndole en “depositario de las libertades”¹⁸³.

La Nunciatura, que no había visto con malos ojos, aunque sí con desconfianza, los términos en que la libertad de enseñanza aparecía establecida en el anteproyecto, rechazó de plano la forma que había adoptado en el proyecto de la Comisión parlamentaria. Éste incluía dos conceptos que la Iglesia siempre había rechazado, la escuela única y el “Estado educador”. En este terreno, como en otros, no había modificado su postura desde principios de siglo, asignando al Estado únicamente un papel subsidiario y complementario de la iniciativa privada. En consecuencia, para el nuncio Tedeschini resultaba inadmisibles el papel esencial que el proyecto asignaba al Estado en el ámbito cultural; y también que, invirtiendo la situación vivida hasta entonces, la Iglesia pasase de ser fiscalizadora del conjunto de la educación a verse fiscalizada por el Estado en la enseñanza de sus propias doctrinas y en sus propios establecimientos. El único resquicio de esperanza que encontraba en el texto era que las condiciones en que se desarrollaría la enseñanza privada quedasen relegadas a lo que dispusiese una futura ley¹⁸⁴.

La jerarquía eclesiástica no pensaba distinto. Tres provincias eclesiásticas, la de Burgos, la de Sevilla y la tarraconense, enviaron mensajes a las Cortes en los que aludieron a la

¹⁸² DE MEER, F. *La Constitución de la II república...*, Anexo II, p. 258.

¹⁸³ DE MEER, F. *La Constitución de la II república...*, pp. 177, 183-184 y 191.

¹⁸⁴ Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 60.

cuestión de la libertad de enseñanza. La primera se limitó a enviar un telegrama en el que reclama el respeto del derecho de los padres a educar a sus hijos “*donde y como*” quisiesen¹⁸⁵. En el escrito de los prelados andaluces se daba por sentado que la instauración de la escuela única representaría la prohibición de la enseñanza privada y se reivindicaba el “*derecho nativo*” de la Iglesia a “*abrir escuelas de todo orden y colegios de educación y enseñanza de la niñez y de la juventud*”¹⁸⁶. En el documento de la provincia Tarraconense se afirmaba que se quería privar a los ciudadanos de la libertad de elegir la escuela de sus hijos, calificando el monopolio estatal de la enseñanza como “*verdadera tiranía de las conciencias*”; se recordaba la condena pontificia de la libertad de cátedra y se reivindicaba la labor de la Iglesia en pro de la elevación cultural de las clases populares por medio de sus colegios gratuitos¹⁸⁷. Algunos prelados también publicaron documentos a título individual en los que dieron su opinión sobre la libertad de enseñanza en el proyecto de Constitución. Uno de ellos fue el obispo de Vich, Perelló y Pou, quien manifestó en una alocución pastoral su rechazo del monopolio estatal de la enseñanza, calificándolo de “*confiscación del niño y expropiación de la familia*”¹⁸⁸; otro fue el obispo de Ávila, Pla y Deniel, quien centró su crítica en el sometimiento de la enseñanza de la doctrina católica en los templos a la inspección del Estado¹⁸⁹.

El diario católico *El Debate*, por su parte, no sólo reclamó la plena libertad de enseñanza, sino un reparto proporcional del presupuesto educativo entre los centros públicos y privados; reclamación que fue llevada a las Cortes por las minorías católicas. También se pusieron en circulación panfletos, como el de la Federación de Amigos de la Enseñanza en los que se equiparaba la instauración de la escuela única a la absorción de la enseñanza privada por la oficial¹⁹⁰.

¹⁸⁵ “Telegrana”, 15/09/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 230.

¹⁸⁶ “Mensaje a las Cortes”, 10/09/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 228.

¹⁸⁷ “Mensaje de los Prelados de la Provincia Eclesiástica Tarraconense a las Cortes Constituyentes”, 19/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 232-235.

¹⁸⁸ “Alocución pastoral sobre el anterior documento” [la pastoral colectiva de julio de 1931], 31/07/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 381-382

¹⁸⁹ “Circular ordenando rogativas para que se dé a España una Constitución favorable al bien de la religión y de la patria”, 28/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 240.

¹⁹⁰ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 378-379 y 385.

La cuestión de la libertad de enseñanza ocupó un lugar destacado en las negociaciones que tuvieron lugar entre la jerarquía eclesiástica y el Gobierno con el objetivo de alcanzar un consenso en torno a los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia. Esta última reclamó la “*plena libertad de enseñanza*”, consistente en el reconocimiento del derecho de cualquier ciudadano español, individualmente o “*por medio de cualquier asociación sin excepción alguna*”, a “*crear, sostener y regir establecimientos docentes*”; pero aceptó su sometimiento “*a la inspección del Estado en cuanto a la fijación de un plan mínimo de enseñanza, expedición de títulos profesionales y salvaguardia de la moralidad, higiene y seguridad del Estado*”¹⁹¹. Éstos habrían sido, según el arzobispo de Tarragona, los términos del acuerdo alcanzado con los representantes del Gobierno. Sin embargo, como ya comentamos en capítulos anteriores, lo que Vidal i Barraquer entendió como un acuerdo firme, fue interpretado por el nuncio solamente como el máximo que podría conseguirse, pero sin ninguna garantía ni compromiso por parte del Gobierno¹⁹².

Al igual que había ocurrido con el laicismo, la estrategia parlamentaria diseñada por Vidal i Barraquer con vistas al debate constitucional no incluyó la elaboración de ninguna enmienda relativa a la libertad de enseñanza por parte de su colaborador Luis Carreras. Sin embargo, en una carta al presidente del Gobierno provisional, Alcalá-Zamora, Carreras puso de manifiesto cual sería, a su juicio, la redacción más adecuada para garantizar “*la autonomía doctrinal de la Iglesia*”. Proponía dos posibilidades, una sería que la Constitución recogiese el derecho de “*todo español*” a “*fundar, sostener y regir establecimientos de enseñanza con arreglo a las leyes*”; y la otra que se reconociese ese mismo derecho a las confesiones religiosas, bajo “*inspección del Estado en todo lo que [no] se refiera a sus respectivas doctrinas religiosas*”. Ambas recogían los puntos del supuesto acuerdo al que, según Vidal i Barraquer, se había llegado con los representantes del Gobierno, salvo en un aspecto: no se hacía mención a las asociaciones religiosas, cuyo derecho a fundar centros de enseñanza iba destinado a garantizar la supervivencia de la enseñanza congregacionista. Asimismo, Carreras consideraba, al igual que el diario católico *El Debate*, que el reconocimiento de la libertad de enseñanza

¹⁹¹ Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 321.

¹⁹² Telegramas cifrados de Tedeschini a Pacelli, 27/08/1931 y 15/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 131-132 y 264-265, respectivamente. Un análisis más detallado de las negociaciones en el capítulo IV, pp. 302 y ss.

debía ir acompañado del establecimiento de *“normas acerca de la repartición escolar”* del presupuesto de Instrucción Pública, puesto que asignaba a la enseñanza privada *“un importante papel en la lucha contra el analfabetismo y en la elevación de la cultura popular”*. Si bien, admitía que el lugar adecuado para tales normas no sería la Constitución, sino una futura ley de instrucción pública. Por lo que respecta a la enseñanza religiosa proporcionada por las confesiones en sus establecimientos, rechazaba que el Estado se arrogase el derecho de inspeccionarla, siendo exclusivamente a ellas a quienes correspondía su dirección e inspección¹⁹³. Las sugerencias de Luis Carreras, enviadas a Alcalá-Zamora seguramente con la intención de que algún miembro de su minoría las trasladase al Parlamento en forma de enmiendas, fueron recogidas por las minorías católicas en un voto particular presentado conjuntamente por agrarios y vasconavarros.

Pocos días antes del comienzo del debate, el 16 de octubre, la Comisión modificó el texto de los artículos dedicados a la enseñanza. Todo lo referente a la libertad de enseñanza, que anteriormente se concentraba en el artículo 47, fue repartido entre éste y el 46, al que se traspasó el reconocimiento del derecho de las Iglesias a enseñar sus doctrinas y su sometimiento a la inspección del Estado, permaneciendo en el 47 lo relativo a la regulación de las condiciones de la enseñanza privada en la futura ley de instrucción pública. Asimismo, desaparecía del artículo 46 la *“escuela única”*, sustituida por *“escuela unificada”*; y reaparecía el reconocimiento y garantía de la libertad de cátedra, que había sido suprimida en el primer texto elaborado por la Comisión parlamentaria¹⁹⁴.

3.2.2. El debate constitucional en torno a la libertad de enseñanza

La libertad de enseñanza dio lugar a un mayor debate entre las minorías republicanas que el laicismo, ya que el consenso sobre cual debía ser su amplitud era menor. Las minorías católicas, como ya dijimos, no participaron en el debate por su retirada de las Cortes tras la aprobación del artículo 26, por lo que sólo podemos establecer su posición a través de

¹⁹³ Carta de Luis Carreras a Alcalá-Zamora, 5/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 260.

¹⁹⁴ DS nº 58, 16/10/1931, Apéndice 4.

declaraciones parlamentarias anteriores -debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución o del Título III-, el contenido de sus enmiendas o de manifestaciones extraparlamentarias recogidas por la prensa. Sólo un diputado de la minoría agraria siguió asistiendo a las sesiones, Royo Villanova, por considerar que la cuestión de la enseñanza tenía más importancia que la religiosa. Sin embargo, su participación en el debate fue irrelevante. Debido a esta retirada de las minorías católicas, a la que también se sumó el sacerdote independiente Jerónimo García Gallego, sólo dos diputados sacerdotes estarán presentes en el debate: Luis López-Dóriga y Basilio Álvarez.

El portavoz de la minoría agraria, Martínez de Velasco, había puesto de manifiesto con anterioridad el rechazo de su minoría al monopolio estatal de la enseñanza primaria, que representaría, en su opinión, desconocer y desamparar los derechos de la mayoría de los españoles; y abogó por una libertad de enseñanza que garantizase la existencia de una enseñanza privada confesional subvencionada por el Estado con una cuantía que se establecería en función del número de alumnos matriculados en ella¹⁹⁵.

Los vasconavarros se manifestaron en el mismo sentido por boca del diputado Beunza, quien defendió que la elevación de la cultura no era función exclusiva del Estado, sino del conjunto de la sociedad. Todos los españoles, pues, debían tener derecho a crear escuelas, sobre todo los padres de familia, que era a quienes principalmente correspondía decidir dónde querían que se educasen sus hijos. Puesto que el monopolio estatal sobre la enseñanza primaria coartaría la libertad de los padres para elegir la educación de sus hijos, la minoría vasconavarra lo consideraba inadmisibile¹⁹⁶. Sin embargo, a diferencia de los agrarios, no hicieron ninguna alusión al reparto proporcional del presupuesto educativo entre escuelas públicas y privadas.

Agrarios y vasconavarros presentaron varias enmiendas que, aunque no fueron defendidas por su ausencia de la Cámara, permiten establecer con claridad a qué tipo de libertad de enseñanza aspiraban. El más relevante en este sentido es el voto particular elaborado por los representantes de ambas minorías en la Comisión, Gil Robles y Leizaola, que reproducía casi textualmente las propuestas hechas por Luis Carreras a Alcalá-Zamora. En el

¹⁹⁵ DS nº 52, 8/10/1931, p. 535.

¹⁹⁶ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1638.

preámbulo afirmaban que el dictamen de la Comisión estaba inspirado *“en un férreo principio de monopolio docente”*, desechado ya en *“los países modernos”* y sólo aplicado en *“régimenes imperialistas y autocráticos”*. Haciéndose eco de la tesis defendida tradicionalmente por la Iglesia, negaban al Estado la condición de *“órgano docente por naturaleza”*, relegando su papel al ejercicio de una función *“tutelar y supletoria”* de la iniciativa privada, la cual correspondía a *“los padres, por derecho natural”*. En consecuencia, reclamaban el reconocimiento constitucional de una *“completa libertad de enseñanza”* y la limitación de las funciones del Estado a la vigilancia, la expedición de títulos profesionales y la exigencia de *“un mínimo de cultura para los ciudadanos”*. Asimismo, puesto que la existencia de centros educativos privados conllevaba una reducción del gasto público en educación, consideraban de justicia que el Estado subvencionase la enseñanza privada *“en proporción al número de alumnos”*, como hacían *“los países más avanzados del mundo”*. Basándose en estos presupuestos, el voto particular proponía que la Constitución recogiese el reconocimiento del derecho de los padres *“a elegir maestros y centros de enseñanza para sus hijos”*; garantizase *“la plena libertad de enseñanza”*, reconociendo el derecho de todos los españoles a *“crear, sostener y dirigir establecimientos docentes”*; la limitación del derecho de inspección del Estado sobre los centros privados a *“garantizar la higiene, la moralidad y la seguridad públicas”*; su subvención *“con arreglo a los principios de reparto proporcional escolar”*; y la atribución exclusiva al Estado o las regiones de la colación de *“los títulos profesionales”*¹⁹⁷.

Los vasconavarros presentaron una enmienda muy similar al voto particular de Leizaola y Gil Robles, con la salvedad de otorgar a las regiones una serie de atribuciones en la enseñanza que en aquél no aparecían, con la vista puesta, seguramente, en la futura aprobación de un estatuto de autonomía para el País Vasco. Esta enmienda fue suscrita por el sacerdote Antonio Pildain. En el preámbulo, al igual que en el voto particular, se afirmaba que la función educativa, *“por derecho natural”*, correspondía fundamentalmente a la familia, siendo misión del Estado únicamente *“velar por la cultura nacional, complementando y supliendo, protegiendo y promoviendo las actividades docentes”* privadas, no suplantarlas y absorberlas como hacía el dictamen de la comisión; y también se reclamaba un reparto proporcional del presupuesto educativo. Materializaban estos principios en la petición de que el texto constitucional incluyese a *“las regiones y los municipios”*, junto al Estado, como entes obligados a proteger y fomentar la cultura; el reconocimiento explícito del derecho de los padres de familia a elegir *“maestros y centros de enseñanza para sus hijos”*; el derecho de *“las*

¹⁹⁷ DS nº 25, 19/08/1931, Apéndice 10.

escuelas confesionales privadas” a recibir una subvención del presupuesto estatal o regional “*proporcional al número de sus alumnos*”, siempre que se atuviesen “*a un programa mínimo fijado por la ley*”; el reconocimiento a las regiones autónomas de atribuciones para fijar en su territorio “*las condiciones en que se podrá autorizar la enseñanza en los establecimientos privados*” e inspeccionar “*las condiciones de higiene y moralidad de los centros*”; y la manifestación explícita de que “*la enseñanza en el seno de la familia*” no sería “*sometida a vigilancia*” por las autoridades¹⁹⁸, sospecha que no parece estar justificada por el contenido del dictamen.

En opinión de Fernandode Meer¹⁹⁹, el voto particular de Gil Robles y Leizaola y la enmienda de los vasconavarros sentaban los principios que hubiesen hecho posible en la práctica “*una efectiva libertad de enseñanza*”.

Los agrarios habían elaborado otras dos enmiendas, encabezadas por Dimas Madariaga y dirigidas a garantizar la continuidad de los centros docentes católicos, pertenecientes en su inmensa mayoría a las congregaciones religiosas. Hay que tener en cuenta que estas enmiendas fueron redactadas con anterioridad a la aprobación del artículo 26, en el que se prohibía a aquellas el ejercicio de la docencia. Ambas fueron suscritas por los sacerdotes de la minoría: Santiago Guallar, Ramón Molina Nieto, Lauro Fernández y Ricardo Gómez Rojí. Una de ellas proponía añadir un párrafo al artículo 46 donde se especificara que serían respetadas con su constitución actual las instituciones docentes de “*las Ordenes religiosas*” en las que recibían “*enseñanza gratuita los hijos de las clases trabajadoras*”; y la otra que el Estado garantizaría el acceso de todos los trabajadores a la “*formación profesional*”, así como el respeto y la protección de las “*instituciones privadas*” dedicadas a ella²⁰⁰.

Por lo que respecta a los diputados sacerdotes de la minoría agraria sólo contamos con las declaraciones realizadas por Lauro Fernández durante la campaña electoral, en las que defendió el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos²⁰¹. En el caso del vasconavarro Pildain, las primeras manifestaciones parlamentarias sobre la libertad de

¹⁹⁸ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 15.

¹⁹⁹ DE MEER, F. *La Constitución de la II república...*, pp. 180-182.

²⁰⁰ DS nº 43, 23/09/1931, Apéndice 7.

²⁰¹ *Diario Montañés*, Santander, 14, 17, 21 y 23/06/1931.

enseñanza se producirán durante el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas.

El independiente Jerónimo García Gallego, muy cercano ideológicamente a las minorías católicas, no suscribió ni presentó ninguna enmienda, pero sí aludió a la cuestión de la libertad de enseñanza durante el debate sobre la totalidad del Título III. En su intervención negó que el *“monopolio docente del Estado”* pudiese ser presentado como una *“exigencia del Derecho público moderno”*, puesto que países tan relevantes como Inglaterra, Alemania, Estados Unidos e, incluso, Francia reconocían el principio de libertad de enseñanza²⁰². La principal originalidad de García Gallego, respecto a las minorías católicas, estriba en que no basó su defensa de la libertad de enseñanza en los argumentos tradicionales de la Iglesia, sino en el Derecho público. Pero por lo que se refiere al fondo de la cuestión, no hay nada que permita suponer que no se identificaba con las reivindicaciones de aquéllas.

La derecha republicana, fuera del Gobierno tras la aprobación del artículo 26, se mantuvo al margen del debate de los artículos dedicados a la educación. Uno de sus diputados, Castrillo, había presentado un voto particular reclamando que la Constitución expresase de forma más clara *“la libertad de enseñanza dentro de la órbita de las leyes y de la libertad de conciencia verdadera”*, pero lo retiró sin defenderlo²⁰³. Otro de los diputados de la minoría, Cirilo del Río, en cambio, durante el debate sobre la totalidad del Título III elogió la forma en que la libertad de enseñanza aparecía en el texto del proyecto. Asimismo se mostró partidario del monopolio estatal de la enseñanza primaria, por considerar que sería *“la mayor fuente de solidaridad humana y social”*; si bien dudaba de que dicho monopolio pudiese llevarse a cabo por razones económicas²⁰⁴. Dos diputados de esa minoría, Recasens Siches y Ayesta, presentaron una enmienda que reflejaba la misma posición en pro del monopolio estatal de la enseñanza primaria. En ella se proponía que el artículo 46 especificase que la enseñanza primaria se impartiría *“en las escuelas oficiales”* y que el Estado daría prioridad en los presupuestos al establecimiento de instituciones docentes suficientes *“para subvenir todas las necesidades pedagógicas y culturales del pueblo español”*. La enmienda fue retirada sin

²⁰² DS nº 53, 9/10/1931, p. 1573.

²⁰³ DS nº 26, 25/08/1931, Apéndice 10; y DS nº 59, 20/10/1931, p. 1810.

²⁰⁴ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1540-1541.

defenderla²⁰⁵. Otros dos diputados, Francisco de Aramburu y Cirilo del Río, suscribieron una enmienda de los socialistas en la que se proponía prohibir a las confesiones religiosas cualquier intervención en la enseñanza primaria y secundaria²⁰⁶. En cambio, Manuel Ossorio, otro diputado de esta minoría, suscribió una enmienda, de la que ahora hablaremos, que contenía una defensa de la plena libertad de enseñanza. Cabría deducir, pues, que dentro de la derecha republicana existía una profunda división en cuanto al alcance que debería darse a este principio.

Diputados de diferentes formaciones políticas -Lliga, derecha republicana, Unión Liberal Parlamentaria y minoría agraria- e independientes, todos ellos de significación política conservadora, presentaron una enmienda, encabezada por el católico Carrasco i Formiguera, pidiendo que en el artículo 46 se recogiese *“el derecho de los padres de familia para escoger libremente el establecimiento y el plan de enseñanza”* que considerasen más conveniente para sus hijos. Carrasco i Formiguera defendió ante la Cámara la libertad de enseñanza como un *“derecho indispensable”*. La Comisión se negó a aceptar la enmienda, alegando que los padres de familia se hallaban mediatizados por el clero, pero también aseguró que la escuela unificada no representaba la instauración de un monopolio estatal de la enseñanza. Convencido por las explicaciones de la Comisión, Carrasco decidió retirar su enmienda²⁰⁷.

Los radicales, por boca del diputado López Varela, manifestaron su identificación con el texto de la Comisión, ya que en él aparecía garantizada la libertad de cátedra y la escuela única, y se respetaba la libertad de enseñanza. El respeto de dicho principio, en opinión de los radicales, no excluía el control de los centros privados por parte del Estado, ya que éste debía asegurarse de que en ellos no se inculcasen a los alumnos *“principios contrarios a los del Estado”*²⁰⁸. En contradicción con esta afirmación de la libertad de enseñanza, aunque con ciertas limitaciones, varios diputados radicales, entre los que se encontraba el propio López Varela, presentaron una enmienda reclamando el monopolio estatal de la enseñanza primaria,

²⁰⁵ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 1; DS nº 59, 20/10/1931, p. 1813.

²⁰⁶ DS nº 41, 18/09/1931, Apéndice 6.

²⁰⁷ DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1828-1829.

²⁰⁸ DS nº 52, 8/10/1931, p. 1358; DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1832-1835.

la cual debería impartirse *“exclusivamente en la escuela única”*. Fue retirada sin defenderla²⁰⁹. Así pues, tampoco dentro del partido radical existió unanimidad en cuanto a la amplitud que debía concederse a la libertad de enseñanza en la Constitución, oscilando las posiciones entre el monopolio estatal y la libertad controlada.

El sacerdote radical Basilio Álvarez tomó la palabra para oponerse a la atribución que en el artículo 46 se concedía al Estado de inspeccionar la enseñanza de la doctrina por parte de las diferentes confesiones religiosas. Este punto no había sido considerado suficientemente relevante por las minorías católicas como para pedir su supresión en ninguna de las enmiendas que elaboraron, pero sí estaba contemplado en las sugerencias que Luis Carreras hizo a Alcalá-Zamora. Basilio Álvarez calificó de antiliberal y sectario autorizar al Estado a fiscalizar la doctrina impartida en las iglesias, cuando no se hacía lo mismo con otros centros culturales, como ateneos o academias. Con tal medida, a su juicio, lo que se pretendía era dejar a la Iglesia católica *“sin los derechos privativos de la Humanidad”* y convertir a los sacerdotes en *“ex hombres”*²¹⁰. Tanto la Comisión como su compañero de minoría López Varela le aseguraron que había interpretado erróneamente el precepto, ya que dicha inspección no abarcaba a la doctrina en sí, sino que se limitaba a verificar que no se enseñasen cosas diferentes a ella, por lo que no podía considerarse un atropello ni entrañaba ningún peligro para la religión; que se trataba de una inspección que abarcaba al conjunto de la enseñanza, por lo que no podía ser calificada de sectaria; y que los sacerdotes estaban amparados por el derecho a la libertad de expresión reconocido en la Constitución a todos los ciudadanos²¹¹.

En otros aspectos, sin embargo, el sacerdote gallego mostró una mayor identificación con el proyecto educativo republicano. A diferencia de la Iglesia, no rechazaba de plano el modelo la escuela única. Consideraba que la coeducación y la unificación de textos y *“disciplina”* que conllevaría su instauración serían positivas para la educación, la cual debería tener, a su juicio, *“un contenido eminentemente patriótico”* al estilo francés²¹². Su apoyo a la coeducación y la defensa del papel de la escuela como transmisora de valores cívicos, así como la aceptación del modelo organizativo de la escuela única, situarían a Basilio Álvarez en la

²⁰⁹ DS nº 58, 16/10/1931, Apéndice 2; DS nº 59, 20/10/1931, p. 1813.

²¹⁰ DS nº 59, 20/10/1931, p. 1829.

²¹¹ DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1829-1830 y 1835

²¹² Intervención de Basilio Álvarez durante el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución, DS nº 29, 28/08/1931, p. 671.

órbita del proyecto educativo defendido por las minorías republicanas; aunque su negativa a aceptar el laicismo de la enseñanza lo apartaba de él. Por lo demás, sus intervenciones ponen de manifiesto su apuesta por la plena libertad de cátedra, pero no aclaran cuál era su posición ante la libertad de creación de centros docentes.

Ningún diputado de Acción Republicana tomó la palabra en el debate. Tampoco presentaron enmiendas al dictamen, el cual recogía buena parte de las reivindicaciones contenidas en los votos particulares de Ramos y Fernández Clérigo al texto del anteproyecto redactado por la Comisión Jurídica Asesora: la escuela única, aunque aparezca en el texto como escuela unificada; la sujeción de la instrucción religiosa a la inspección del Estado; y la remisión a una ley futura las condiciones en que podría ejercerse la enseñanza privada. En cambio, no llegó a establecerse en el texto del proyecto la prohibición de la enseñanza privada a las Iglesias, como Fernández Clérigo reclamó en uno de sus votos particulares. El apoyo de dos diputados de la minoría a enmiendas que proponían una modificación del dictamen en un sentido restrictivo de la libertad de enseñanza, pone en evidencia que tampoco en Acción Republicana existía unanimidad en cuanto a la amplitud que debía darse a tal principio en la Constitución. Sánchez Covisa suscribió una enmienda de los socialistas que proponía prohibir a las confesiones religiosas la enseñanza primaria y secundaria²¹³, tal como había sugerido Fernández Clérigo; y Sánchez Albornoz una de los conservadores que pedía el monopolio estatal de la enseñanza primaria²¹⁴. Parece, pues, que Acción Republicana oscilaría entre el monopolio estatal de la enseñanza, una libertad de enseñanza limitada a los seglares y la remisión de la cuestión a una ley posterior, evitando así que quedase prejuzgado en la Constitución el alcance de la libertad de enseñanza. Por lo que respecta a la libertad de cátedra, aunque no hicieron manifestaciones ni presentaron enmiendas que afectasen a tal principio, el voto particular de Ramos al anteproyecto pidiendo que desapareciese del texto, pone en evidencia que, al menos en algunos sectores de la minoría, existía prevención ante la afirmación constitucional de tal principio, netamente liberal y reivindicado por el republicanismo con anterioridad a la instauración de la República.

La Federación Republicana Gallega, formación muy cercana al partido de Azaña, en el debate sobre la totalidad del Título III se manifestó, por boca de Novoa Santos, a favor de que

²¹³ DS nº 41, 18/09/1931, Apéndice 8.

²¹⁴ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 1.

la enseñanza fuese una *“función exclusiva del Estado”*. Pero, al igual que los radicales, dudaban que el Estado pudiese hacerse cargo del conjunto de la enseñanza por motivos económicos. Los galleguistas no presentaron enmiendas, pero el católico Castelao suscribió una presentada por los conservadores en la que se proponía el monopolio estatal de la enseñanza primaria²¹⁵. Se podría establecer, por tanto, una clara postura de esta minoría a favor del monopolio estatal de la educación, al menos en el nivel elemental.

La Esquerra reclamó una definición más clara del carácter social de la escuela única, consistente en facilitar el acceso de las clases populares a los niveles educativos superiores; y de su vertiente organizativa: la articulación de todos los grados de la enseñanza para lograr la máxima eficacia. Ese carácter social de la enseñanza, que consideraban prioritario, era lo que les llevaba a defender el monopolio estatal de la educación primaria, porque entendían que con él se evitaría que la escuela pública siguiese siendo sólo para pobres, al impedir que quienes tenían recursos económicos llevasen a sus hijos a la escuela privada. Además, la libertad de enseñanza era, a su juicio, sectaria y contraria a la libertad de conciencia, por dos motivos: el niño no escogía libremente la escuela, sino que lo hacían sus padres; y el Estado no podía consentir que existiesen centros que formasen según una determinada doctrina. Pero como el monopolio estatal era inviable a corto plazo y seguirían existiendo centros docentes privados, entendían que la única forma de suprimir las desigualdades era facilitar el acceso de *“todas las clases sociales”* a la enseñanza privada, proporcionando becas o subvenciones a quienes no contaban con medios económicos para pagarla²¹⁶.

Los socialistas, en el congreso extraordinario del mes de julio habían acordado defender el modelo educativo de la escuela única, haciendo hincapié, además de en el laicismo, en su vertiente social. Ésta implicaba para los socialistas incorporar a la escuela departamentos complementarios de carácter social -cantinas y roperos- y desarrollar un programa de becas, con el objetivo de lograr que *“la aptitud”* fuese *“la condición decisiva para participar en la enseñanza que la vocación demande”*. Nada se decía en la ponencia aprobada sobre la cuestión de la libertad de enseñanza. Una propuesta para que se incluyese la reclamación de la

²¹⁵ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 1.

²¹⁶ Intervenciones de Santaló en el debate sobre la totalidad del Título III: DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1593-1595; y en el debate del artículo 46: DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1830-1831.

enseñanza como *"función exclusiva del Estado"*, asimilando e integrando en la red pública los centros privados, fue desechada²¹⁷.

El portavoz de la minoría, Ovejero, en su intervención durante el debate a la totalidad del Título III, expresó claramente cual era la posición de los socialistas ante la enseñanza. En cuanto a los principios: afirmación de la cultura como atribución *"esencial"* del Estado, igualdad de acceso a la educación, de forma que ya no dependiese de los recursos económicos, sino únicamente de la aptitud del alumno, y *"unidad en la formación de la cultura"*. Por lo que respecta al modelo educativo: la escuela única, entendida como la implantación de un sistema educativo que concibiese los distintos niveles de enseñanza - primario, secundario y universitario- como *"un todo orgánico"*. Este modelo educativo fue presentado por Ovejero como una reivindicación *"indeclinable"* del partido, hasta el punto de amenazar con situarse fuera de la Constitución si no aparecía reflejado en ella²¹⁸. Aunque los socialistas no se manifestaron sobre el alcance que su modelo educativo asignaba a la libertad de enseñanza, a juicio de Álvarez Tardío²¹⁹ el modelo de escuela única defendido por Ovejero equivalía al *"monopolio estatal de la educación y la prohibición de toda enseñanza privada"*.

Este mismo diputado, durante el debate del artículo 26, había presentado una enmienda dirigida a garantizar la libertad de cátedra de las confesiones religiosas en la enseñanza de sus doctrinas. Consideraba que, tal y como estaba redactado el artículo, podía dar lugar a pensar que se trataba de una limitación de dicho principio, garantizado por la Constitución y cuyo reconocimiento a *"todos los grupos"* y *"todos los sectores de la vida nacional"* consideraban irrenunciable. La Comisión se negó a aceptarla, argumentando que la libertad de cátedra era un principio aplicable exclusivamente a la enseñanza oficial, siendo el de libertad de expresión, garantizado por la Constitución a todos los ciudadanos, el que salvaguardaba a las enseñanzas no oficiales²²⁰.

El director de Primera Enseñanza, el socialista Rodolfo Llopis, durante el debate del artículo 46, puso también de manifiesto cuales eran esos principios *"indeclinables"* que los socialistas querían ver recogidos en la Constitución, para asegurarse de que también lo serían

²¹⁷ *El Socialista*, Madrid, 14/07/1931.

²¹⁸ DS nº 54, 10/10/1931, pp. 1626-1627.

²¹⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 178.

²²⁰ DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1824-1826.

en una futura ley de instrucción pública. En lo que respecta a la escuela única, se mostró satisfecho por el modo en que había quedado establecido en el texto su aspecto social, pero no ocurría lo mismo con su aspecto organizativo, ya que aparecía limitado a la enseñanza primaria y ellos propugnaban que se aplicase a todos los grados de la enseñanza, a fin de evitar el abandono escolar prematuro. Presentó una enmienda en este sentido que fue aceptada por la Cámara²²¹. Nada dijo durante su intervención que pudiese dar a entender que la instauración de la escuela única que propugnaban llevase aparejado un monopolio estatal de la enseñanza, sino que se centró exclusivamente en su aspecto social y organizativo. Y tampoco presentaron ninguna enmienda que reclamase tal monopolio.

Por último, los radical-socialistas, durante el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución, por boca de Gordón Ordás, defendieron el monopolio estatal de la enseñanza primaria, por tratarse del nivel educativo fundamental para la formación de los ciudadanos. Sin embargo, mientras el Estado no contase con centros suficientes para escolarizar a toda la población infantil, admitían la continuación de la enseñanza privada, pero sometida a la fiscalización estatal y con *“métodos”* y *“procedimientos de estudio”* impuestos por el poder civil. Asimismo, se mostraron partidarios de que el Estado fiscalizase la enseñanza religiosa impartida por las Iglesias, para evitar *“que se filtre traidoramente a través de las creencias el odio al Estado”*²²².

La minoría radical-socialista presentó varias enmiendas dirigidas a limitar la libertad de enseñanza. Una de ellas iba dirigida a lograr que la Constitución recogiese el monopolio estatal de la enseñanza primaria, suprimiendo no sólo los centros docentes privados, sino también los de las instancias locales, como los ayuntamientos. Justificaron esta demanda por la necesidad de inculcar en la infancia los principios de *“igualdad”* y *“fraternidad”*, para lo cual veían imprescindible que conviviesen en la misma escuela *“absolutamente todos los niños de las distintas clases sociales”*²²³. En otra enmienda se reclamaba que la Constitución declarase obligatoria la condición seglar del profesorado de los establecimientos docentes privados, dado que los eclesiásticos tendían a deformar el alma del niño. La consideraban una disposición complementaria de la prohibición de la enseñanza a las congregaciones religiosas,

²²¹ DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1820-1824

²²² DS nº 30, 1/09/1931, p. 709.

²²³ DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1826-1827.

consignada en el artículo 26²²⁴. La enmienda fue finalmente retirada al oponerse a ella la Comisión, pero, de haber triunfado, en opinión del jurista católico Ossorio y Gallardo, hubiese tenido consecuencias aún más graves que la prohibición contenida en el artículo 26. Su fracaso, en cambio, ponía en evidencia *“que no estaban agotados los caminos de la cordura”*²²⁵. Una tercera enmienda proponía que la Constitución recogiese la prohibición a las Iglesias de *“fundar, sostener ni intervenir en establecimientos docentes de primera ni de segunda enseñanza”*, pero ni siquiera llegó a ser debatida en la Cámara²²⁶. Por último, presentaron una enmienda proponiendo la supresión del párrafo en que se afirmaba el derecho de las confesiones religiosas a enseñar sus doctrinas, por dos razones: por un lado, no lo consideraban materia propia de un artículo dedicado a la pedagogía, sino de una ley complementaria donde se abordase la cuestión religiosa; por otro, consideraban que el reconocimiento de ese derecho en la Constitución dejaba la puerta abierta a que se enseñasen cosas distintas a la doctrina. No se oponían a que las confesiones religiosas impartiesen doctrina en los templos, pero sí a que lo hiciesen en otros centros, porque se corría el peligro de que infiltrase otras enseñanzas²²⁷. No prosperó ninguna de las enmiendas de los radical-socialistas tendentes a limitar el alcance de la libertad de enseñanza.

Luis López-Dóriga, el sacerdote diputado más cercano a la minoría radical-socialista, al igual que había ocurrido con la introducción del laicismo en la enseñanza, no hizo ninguna manifestación que nos permita establecer su posición en relación con la libertad de enseñanza y, al ser las votaciones ordinarias, no es posible conocer el sentido de su voto.

Las enmiendas de los radical-socialistas dieron pie a la Comisión para exponer en la Cámara el concepto de escuela única que defendían en relación con la libertad de enseñanza, así como el alcance de la libertad de cátedra que se reconocía a las confesiones religiosas en la enseñanza de sus doctrinas. La Comisión rechazó de forma rotunda un monopolio estatal de la educación que consideraban, además de contrario a la Constitución y a los principios liberales, perjudicial para el progreso y económicamente inviable. La escuela única, pues, estaba

²²⁴ DS nº 59, 20/10/1931, Apéndice 1; DS nº 60, 21/10/1931, pp. 1859-1860.

²²⁵ Carta de Ossorio y Gallardo a Vidal i Barraquer, 24/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 436.

²²⁶ DS nº 41, 18/09/1931, Apéndice 8.

²²⁷ DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1816-1817.

concebida como una *“escuela modelo”*, cuya perfección y extensión desanimase por sí misma a la iniciativa privada a crear otros centros docentes, no como *“escuela exclusiva”*²²⁸. En cuanto a la libertad de cátedra de las confesiones religiosas, su afirmación en la Constitución no era realmente necesaria, puesto que estaba garantizada por el derecho a la libertad de expresión, pero lo habían recogido para evitar que el silencio diese pie a considerar que se negaba a las Iglesias ese derecho. Aseguraron que el derecho del Estado a inspeccionar la enseñanza de la doctrina religiosa tenía como único objetivo evitar que dicha enseñanza encubriese *“campañas tendenciosas contra el Estado”*, pero reconocieron que afectaría a la que se impartiese en los templos²²⁹.

El debate constitucional introdujo pocos cambios respecto al segundo dictamen elaborado por la Comisión, y ninguno de ellos afectó a la libertad de creación de centros privados ni a la libertad de cátedra. El texto aprobado asignaba al Estado un papel esencial en el ámbito educativo; instauraba la escuela unificada como modelo educativo; garantizaba la libertad de cátedra, si bien en el caso de las confesiones religiosas, sometida a la fiscalización del poder civil -artículo 48 de la Constitución-; y remitía a una ley futura las condiciones en que se autorizaría la enseñanza privada -artículo 49 de la Constitución-.

Pese a las declaraciones de los representantes de la Comisión y el contenido del texto constitucional, algunos historiadores consideran que la Constitución de 1931 instauraba un monopolio estatal de la educación. Otros, sin embargo, defienden que la libertad de enseñanza quedaba en ella asegurada.

Álvarez Tardío²³⁰, basándose en el presupuesto de que los socialistas eran los principales defensores de la escuela única y la concebían *“como una forma de monopolio estatal”*, y en que la Constitución no declaraba explícitamente que las confesiones religiosas podrían enseñar algo más que sus doctrinas, concluye que en ella no sólo no se aseguraban *“las libertades y la competencia educativa”*, sino que establecía un *“monopolio”* estatal de la enseñanza.

²²⁸ DS nº 59, 20/10/1931, pp. 1827-1828.

²²⁹ DS nº 59, 20/10/1931, p. 1817.

²³⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 116, 152-153 y 194.

Igualmente, Fernando de Meer²³¹, considera que el texto constitucional no contenía un “reconocimiento y estructuración” de la libertad de enseñanza y que la referencia a la escuela unificada parecía dar a entender que el objetivo que se perseguía era “imponer un solo sistema escolar”.

Puelles Benítez²³², sin embargo, discrepa de los anteriores y niega que la Constitución republicana instaurase un monopolio educativo, por más que la escuela unificada representase “un intento algo más que liberal”, ya que la educación como atribución esencial del Estado constituía una reivindicación del liberalismo desde la Ley Moyano de 1857. Carmen Frías²³³ niega también ese monopolio, porque no se asignaba en “exclusiva” al Estado la función educativa; la escuela unificada tenía un carácter simplemente organizativo, de enlace entre los distintos niveles educativos; y la afirmación de que una futura ley determinaría las condiciones de funcionamiento de los centros privados de enseñanza, representaba un reconocimiento de su existencia.

En su momento, también el jurista católico Ossorio y Gallardo y el cardenal de Tarragona, Vidal i Barraquer, vieron en el contenido de estos artículos un reconocimiento explícito de la enseñanza privada²³⁴.

Ese reconocimiento, sin embargo, no significaba que no pudiesen imponerse condiciones más o menos limitativas en el futuro a los centros de enseñanza privados. Máxime cuando el debate parlamentario demostró que un número considerable de diputados de todas las formaciones políticas, incluida la derecha republicana, era partidario del monopolio estatal de la enseñanza primaria. Por otro lado, la fiscalización de la doctrina impartida por las confesiones religiosas, a la que tan poca atención dedicaron las minorías católicas en el debate y que curiosamente fue impugnada por los socialistas -y por el sacerdote Basilio Álvarez-, iba dirigida fundamentalmente a la Iglesia católica, poniendo en evidencia la desconfianza de las fuerzas republicanas respecto a la contaminación política de corte antirrepublicano de su doctrina.

²³¹ DE MEER, F. *La Constitución de la II república...*, pp. 177, 179, 183-184 y 191.

²³² PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano...”, pp. 165-166.

²³³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 394-395.

²³⁴ Carta de Ossorio y Gallardo a Vidal i Barraquer, 21/10/1931, y carte de Vidal i Barraquer a Pacelli, 22/10/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 420 y 426, respectivamente.

3.2.3 La libertad de enseñanza y cátedra de las Iglesias en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas

La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas reabrió el debate en torno a la libertad de enseñanza y de cátedra en un contexto político y eclesiástico muy diferente al del otoño de 1931. La coalición republicano-socialista se hallaba debilitada tras la salida del Gobierno de la derecha republicana y los radicales; mientras que la derecha católica se había fortalecido. Dentro de la Iglesia, la política conciliadora llevada a cabo por el sector más posibilista del episcopado y el nuncio Tedeschini estaba siendo cuestionada por la Santa Sede y dentro de la propia jerarquía eclesiástica española debido a sus escasos logros, favoreciendo un endurecimiento de la postura de la Iglesia hacia el régimen republicano, e incluso de una ruptura de relaciones²³⁵.

En febrero de 1932 la Comisión Jurídica Asesora presentó al Gobierno un anteproyecto²³⁶, en cuya elaboración participaron los sacerdotes Francisco Romero Otazo y Tomás Gómez Piñán. En el Título IV -*“Del ejercicio de la enseñanza por las confesiones religiosas”*- se dedicaban dos artículos a esta cuestión. En el primero de ellos -artículo 24- se reconocía el derecho de las confesiones religiosas a *“fundar y dirigir establecimientos destinados a la enseñanza de sus respectivas doctrinas y a la formación de sus miembros”*, sometidos a una inspección del Estado que se limitaría a verificar que no se enseñasen en ellos *“doctrinas atentatorias a la seguridad de la República”*. En el artículo 25 ese reconocimiento se ampliaba a todo tipo de centros de enseñanza, siempre que se atuviesen a lo dispuesto en la Constitución, tanto en lo relativo a la *“organización”* como al *“régimen pedagógico”*. En el preámbulo se explicaba que, al limitarse en la Constitución la prohibición de la enseñanza a las órdenes y congregaciones, se daba por supuesto el derecho de las confesiones religiosas a sostener establecimientos docentes en las mismas condiciones que los demás entes privados, es decir, sometidos al Derecho común y a lo dispuesto en el artículo 49 de la Constitución. En consecuencia, el artículo 25 no era necesario en sí y sólo lo habían incluido para dejar claro

²³⁵ Sobre el contexto político y eclesiástico en que tuvo lugar la gestación y debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, véase el capítulo VI, pp. 391 y ss.

²³⁶ Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1025-1039.

que las órdenes y congregaciones quedaban excluidas del derecho docente reconocido a las confesiones religiosas, y no podrían ejercer la docencia por medio de éstas. En cuanto a la inspección de la enseñanza impartida por las confesiones religiosas, se trataba de un precepto constitucional, pero como el laicismo del Estado impedía a éste opinar sobre cuestiones religiosas, dicha inspección debía limitarse a cuestiones relacionadas con la seguridad de la República. Sin embargo, en el propio preámbulo se reconocía que una parte de los miembros de la Comisión no compartía esta interpretación y consideraban que el principio constitucional del laicismo de la enseñanza resultaba incompatible con la existencia de establecimientos docentes de confesiones religiosas y, en consecuencia, abogaban por la supresión del artículo 25. Los sacerdotes que participaron en la elaboración del anteproyecto no presentaron ningún voto particular al texto de estos artículos.

El ministro de Justicia, el radical-socialista Álvaro de Albornoz, presentó el proyecto de ley²³⁷ a las Cortes en octubre de 1932. En el nuevo texto el Título IV quedaba restringido a un solo artículo, el 21 -20 del texto definitivo-, que se correspondía en esencia al artículo 24 de anteproyecto, aunque con un ligero cambio de redacción en lo relativo a la inspección del Estado que provocó suspicacias en la Iglesia y los diputados católicos. Si en el anteproyecto se decía que dicha inspección *“se limitará a garantizar”* que *“no se enseñen doctrinas atentatorias a la seguridad de la República”*, en el proyecto esa explícita limitación desaparecía y se decía que la inspección lo *“garantizará”*. Albornoz no mencionó en el preámbulo el motivo de este cambio de redacción. Pero lo más relevante es que, con la supresión del segundo artículo del título, el reconocimiento explícito de la libertad de enseñanza de las confesiones religiosas desapareció del texto.

El dictamen²³⁸ de la Comisión parlamentaria introdujo nuevas restricciones al derecho de enseñanza de las confesiones religiosas. Los establecimientos para la enseñanza de la doctrina seguían siendo autorizados de forma general, como en los textos anteriores, pero solo para la formación de sus ministros, en lugar de al conjunto de sus miembros como aparecía en el anteproyecto y el proyecto. Esta modificación, como señala Álvarez Tardío²³⁹, tenía como objetivo evitar que la Iglesia pudiese organizar una red educativa propia por medio de la jerarquía secular tras la expulsión de las congregaciones religiosas de la enseñanza, o que éstas

²³⁷ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

²³⁸ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

²³⁹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 251.

podiesen traspasar a aquella sus centros de educativos. Para garantizar el cumplimiento de este precepto, el dictamen ampliaba el ámbito de la inspección del Estado, la cual, además de garantizar que no se impartiesen doctrinas atentatorias contra la seguridad del Estado, tendría también la función de evitar que las enseñanzas impartidas por las confesiones religiosas tuviesen “*finis distintos*” a los autorizados.

Ante la gestación del proyecto la Iglesia católica reaccionó como había venido siendo habitual: combinando las protestas con las gestiones diplomáticas y la elaboración de un plan de actuación parlamentaria para la defensa de los intereses de la Iglesia.

En la reunión que mantuvo el nuncio Tedeschini con el presidente del Gobierno, Manuel Azaña, el 13 de octubre de 1932, se puso en evidencia que la Iglesia y los gobernantes republicanos mantenían posiciones irreconciliables en este punto. Azaña advirtió al nuncio que el Gobierno reconocía a las Iglesias únicamente el derecho a enseñar “*sus doctrinas y en sus establecimientos*”; mientras que la Iglesia católica reclamaba el derecho “*a enseñar todo y a educar en todo*” y nunca se resignaría a que se limitase su derecho a la enseñanza²⁴⁰. Sin embargo, la redacción del proyecto aún dejaba un amplio margen de maniobra a la Iglesia, ya que autorizaba a las confesiones el sostenimiento de centros para la formación de sus miembros, término equiparable al de fieles, lo que permitiría incluir a todos los niños bautizados. Seguramente por este motivo, en el memorándum²⁴¹ que Tedeschini envió a diferentes políticos y parlamentarios con sus observaciones sobre el proyecto, sus críticas al artículo 21 se centraron en la cuestión de la inspección de la enseñanza de las confesiones por parte del Estado, sin hacer ninguna referencia a la limitación de la libertad de enseñanza. Calificó dicha inspección de “*atentado contra la libertad de conciencia y de pensamiento*” y de “*agravio*” a la Iglesia, porque suponía creerla capaz “*de enseñar doctrinas atentatorias a la seguridad de la República*”.

También los cardenales Vidal i Barraquer e Ilundain, enviaron al presidente del Gobierno un documento con sus críticas al proyecto. La base argumental de dicho documento, y probablemente también del enviado por el nuncio, había sido elaborada por el sacerdote Luis

²⁴⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 18/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 654.

²⁴¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 25/11/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 805.

Carreras y el jurista Anguera de Sojo²⁴², quienes reprochaban al artículo 21 su excesiva ambigüedad, como *“si se temiera que una mayor claridad hubiera de poner de manifiesto otras intenciones”*; y consideraban injuriosa para la Iglesia la inspección de sus enseñanzas *“por motivos de seguridad de la República”*, con el agravante de que tales motivos de seguridad estaban expresados de forma tan vaga que posibilitaban una utilización arbitraria por parte del Gobierno. Por lo que respecta al derecho a la enseñanza reconocido a la Iglesia, consideraban que podría ser *“admisible”* únicamente si se le daba una interpretación amplia, como derecho *“a la formación religiosa, moral, intelectual y cultural de todos los fieles católicos”*. Por tanto, consideraban imprescindible exigir *“una explicación y garantías formales”* de que ese sería su alcance. Probablemente fue esta última apreciación de Carreras y Anguera de Sojo lo que indujo a los diputados de las minorías católicas a presionar al Gobierno y a la Comisión durante los debates para que aclarasen la amplitud del derecho docente que se concedía a la Iglesia; una presión que acabó consiguiendo un efecto contrario al deseado, como veremos más adelante.

Las modificaciones introducidas en el texto del proyecto por la Comisión parlamentaria frustraron las esperanzas de la jerarquía eclesiástica de que el derecho a la enseñanza de las confesiones fuese interpretado en un sentido amplio, no sólo porque se restringía su ejercicio de la docencia a la formación de los ministros de las Iglesias, sino porque se reforzaba y ampliaba la inspección del Estado sobre los centros educativos de las confesiones religiosas con el objetivo de impedir que pudiesen *“servir de pretexto o de tapadera para la enseñanza a otras personas o de otras materias”* diferentes de las autorizadas²⁴³.

Pese a todo, Vidal i Barraquer y Tedeschini mantuvieron su estrategia habitual de contactos con líderes políticos y diputados, a fin de intentar mejorar el texto durante los debates o, al menos, que no fuese empeorado. El objetivo era conseguir una defensa coordinada de los intereses de la Iglesia con la colaboración de las minorías católicas, la Lliga y algunos diputados independientes. Para orientarles en su actuación, Luis Carreras y algún otro clérigo, como era habitual, elaboraron varias enmiendas. Lamentablemente, en este caso sólo tenemos referencias de enmiendas elaboradas sobre la base del proyecto, no del dictamen, por lo que sólo sugerían la modificación o supresión de la parte relativa a la inspección, ya que,

²⁴² “Oriol Anguera de Sojo (en colaboración con Luis Carreras) a Vidal i Barraquer” y Memorándum adjunto, 20/10/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 289-290.

²⁴³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 3/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 828.

como mencionamos anteriormente, lo referente al derecho docente de la Iglesia en el proyecto era considerado aceptable si se interpretaba de forma amplia²⁴⁴.

El debate parlamentario

Pese a la importancia que tenía para la Iglesia el ejercicio de la docencia, el debate del artículo 21 fue relativamente breve, ya que las minorías católicas no llevaron a cabo una estrategia de obstrucción cerrada; y las republicanas se limitaron, en general, a dar un apoyo tácito al texto del dictamen y a rechazar con sus votos las escasas enmiendas presentadas a él, evitando entrar en polémicas. Sin embargo, durante el debate saltó a la palestra, por iniciativa de las minorías católicas, una cuestión que sólo tangencialmente estaba relacionada con el contenido del artículo, pero de gran relevancia para la Iglesia católica: la constitucionalidad o inconstitucionalidad de la enseñanza privada confesional.

El debate del artículo 21 tuvo lugar los días 4 y 5 de abril. Previamente, durante el debate sobre la totalidad del dictamen, pocos diputados se refirieron a él y, en general, lo hicieron con suma brevedad.

Los agrarios fueron los protagonistas de la oposición al artículo. El sacerdote Santiago Guallar²⁴⁵ fue el primero que tomó la palabra para impugnar el artículo, por medio de un largo discurso en el que utilizó argumentos históricos, teológicos, políticos y, sobre todo, jurídicos, tal como recomendaba la estrategia parlamentaria diseñada por Carreras y Anguera de Sojo²⁴⁶. Defendió el derecho docente de la Iglesia como consustancial a “*su misión divina*”, por lo que no podía ser negado, limitado ni fiscalizado por “*ningún poder humano*”. Este derecho abarcaba todas las materias, porque todas tenían relación con la doctrina católica. La Iglesia había desarrollado su misión docente a lo largo de la historia “*con el mayor esmero y con el mayor fervor y entusiasmo*”, siendo de hecho hasta la Revolución francesa la única entidad

²⁴⁴ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1070 y 1077.

²⁴⁵ DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12252-12258; DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12279-12280.

²⁴⁶ “Oriol Anguera de Sojo (en colaboración con Luis Carreras) a Vidal i Barraquer” y “Memorandum” adjunto, 20/10/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 280-287.

educadora. Por tanto, eran totalmente falsas las acusaciones que se le hacían desde la izquierda de haber fomentado la ignorancia y descuidado la formación del pueblo, hasta que recientemente se había dedicado a la formación de las clases privilegiadas con un objetivo exclusivamente utilitario y económico.

Por lo que respecta en concreto al artículo que se estaba debatiendo, consideraba que conculcaba los principios de libertad de cátedra y de libertad de enseñanza, al imponer limitaciones a la Iglesia que atentaban no solo contra *“su misión divina”*, sino también contra *“los derechos inherentes a la personalidad humana”*. Un Estado laico, como era la República, debía desconocer el carácter religioso de los centros de enseñanza de la Iglesia y tratarla como a cualquier otra asociación. Afirmar *“el laicismo del Estado para desentenderse de todas las obligaciones con la Iglesia y querer al mismo tiempo fiscalizarla e intervenir en sus instituciones”*, representaba, a juicio de Guallar, *“una inconsecuencia y una tiranía”*. Además esa fiscalización no respondía a una necesidad objetiva, porque la Iglesia no se inmiscuía en la política y en sus centros no se conspiraba contra el Estado, sino que, muy por el contrario, se inculcaba en ellos *“el respeto, la obediencia y las grandes virtudes, no sólo morales, sino cívicas”*. En consecuencia, conceder libertad de enseñanza a la Iglesia sólo reportaría beneficios al Estado. El único motivo, pues, por el que se imponía esa fiscalización intolerable y humillante de la enseñanza impartida por la Iglesia era, a juicio de Guallar, *“el espíritu sectario”* de los grupos republicanos, que pretendían *“impedir la libre expansión de la Iglesia”* porque sabían que, si se le concedía *“plena libertad”*, recuperaría *“su ascendiente en la sociedad”*. Esa *“prevención”* del Estado laico hacia la Iglesia hacía que ésta lo viese como un *“enemigo”*; afirmación que provocó fuertes rumores en la Cámara.

Por todas las razones esgrimidas anteriormente, Guallar reclamó la supresión del artículo y la concesión a la Iglesia de la misma libertad de enseñanza de que gozaban otras asociaciones. Es decir, plena libertad para sostener centros docentes destinados a todos sus miembros sin ningún tipo de fiscalización por parte del Estado.

Otro sacerdote agrario, Ricardo Gómez Rojí, aunque no intervino en este debate, había aprovechado el de los presupuestos de 1933 para llevar al parlamento en diciembre de 1932 la reivindicación, enunciada por Luis Carreras, de un reparto proporcional del presupuesto del Ministerio de Instrucción Pública entre centros públicos y privados como única forma justa de libertad de enseñanza. El canónigo burgalés calificó de *“arbitrario”*, *“injusto”* e ilegal no reconocer en el presupuesto *“ni personalidad, ni derechos, ni subsidios”* a los centros docentes católicos. El *“laicismo”* y *“la soberanía del Estado”*, principios en que se apoyaba el ministro

para ello, no le parecían al sacerdote justificación suficiente, puesto que países que profesaban esos mismos principios subvencionaban las escuelas confesionales. Por lo demás, se trataba de principios que él reprobaba. Su reclamación de un reparto proporcional del presupuesto educativo se basaba en el derecho de los padres para elegir libremente la educación de sus hijos y, por tanto, en el caso de los católicos, a que recibiesen educación religiosa en la escuela, puesto que la financiaban con sus impuestos. Pero fue más allá de la reivindicación del reparto proporcional del presupuesto, negando al Estado el papel esencial que en la Constitución se le asignaba en el ámbito educativo; papel que, a su entender, correspondía a la Iglesia. Por tanto, los católicos consideraban atropellados sus derechos por la política sectaria del Ministerio de Instrucción Pública y si se persistía en ella el conflicto sería inevitable²⁴⁷.

El diputado agrario Lamamié de Clairac²⁴⁸, a diferencia de Guallar, basó su defensa del derecho docente de la Iglesia en argumentos exclusivamente teológicos, desentendiéndose de lo aconsejado en la estrategia parlamentaria diseñada por los colaboradores de Vidal i Barraquer. Sostuvo que el derecho docente de la Iglesia era incuestionable e *“independiente de la vida del Estado”* porque se trataba de *“un mandato divino”*, por su condición de *“sociedad perfecta”* y por la *“maternidad espiritual”* que debía ejercer *“sobre los fieles”*. Y ese derecho no se limitaba a la enseñanza de la doctrina, sino que abarcaba *“todas las demás disciplinas”*, porque *“el fin temporal”* estaba *“subordinado al fin espiritual”* y en todas ellas había aspectos que rozaban *“la moral cristiana”*, siendo derecho y deber de la Iglesia el garantizar que en ninguna disciplina se contrariase la doctrina católica, no solo por lo que respecta a los fieles, sino a toda la sociedad. Esta era la tesis de la Iglesia y la que la minoría agraria defendía, aunque fuese contra los preceptos constitucionales. Sus reproches al contenido del artículo fueron similares a los de Guallar: conculcación de los principios de libertad de cátedra y libertad de enseñanza, reconocidos en cambio a otras asociaciones y a los docentes de la enseñanza oficial; y fiscalización humillante para los católicos, porque ponía en evidencia un injustificado *“recelo y desconfianza”* hacia la Iglesia y porque temían que fuese ejercida de forma sectaria por el Gobierno

Estévanez²⁴⁹, fue el único diputado agrario que utilizó argumentos de Derecho internacional para reclamar la retirada del texto: su conculcación de los derechos reconocidos

²⁴⁷ DS nº 281, 20/12/1932, pp. 10471-10475; DS nº 282, 21/12/1931, pp. 10527-10529.

²⁴⁸ DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12274-12278 y 12280-12281.

²⁴⁹ DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12258-12259.

internacionalmente a las minorías en cuestiones de enseñanza. Pero dedicó la mayor parte de su dura intervención a impugnar el conjunto de la ley y a reclamar el incumplimiento del artículo 26 de la Constitución en que aquella se basaba. Su compañero de minoría Dimas Madariaga²⁵⁰ se ciñó también a argumentos jurídicos, pero en su caso al artículo 43 de la Constitución²⁵¹, del que extrajo las mismas conclusiones que los diputados vasconavarros, que ahora veremos.

Los vasconavarros no intervinieron durante el debate del artículo 21, pero varios de sus integrantes aludieron a él durante el debate sobre la totalidad del dictamen. Aguirre²⁵² y Oreja Elósegui²⁵³ defendieron el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos y el papel subsidiario del Estado en la educación, limitado a velar por el cumplimiento de dicho derecho, a sustituir a la iniciativa privada donde ésta no llegase y a vigilar que no se impartiesen enseñanzas que atacasen los fundamentos de la sociedad. El líder de los nacionalistas vascos se apoyó en el artículo 43 de la Constitución para justificar su tesis; Oreja Elósegui lo hizo en el carácter de derecho individual que tenía la educación. Para ambos el artículo 21 era inaceptable porque, al negar a la Iglesia la libertad de enseñanza, impedía a los padres católicos ejercer su derecho a educar a sus hijos según sus creencias y asignaba al Estado atribuciones que no le correspondían. Sin embargo, Oreja Elósegui se mostró más combativo que Aguirre, al negar la posibilidad de una educación neutra y acusar al Gobierno de querer erradicar la religión católica, advirtiendo a los diputados de la mayoría que *“contra Dios y la Iglesia no prevaleceréis”*.

Por último, el único sacerdote de la minoría, Antonio Pildain²⁵⁴, defendió la labor educativa realizada por la Iglesia a lo largo de la historia frente a las críticas de los diputados de la izquierda y del propio ministro de Justicia; impugnó el modelo educativo propugnado por el republicanismo de izquierdas; y propuso un modelo alternativo. Afirmó que *“la libertad de enseñanza en un sentido verdaderamente democrático”*, así como la libertad, la igualdad y la

²⁵⁰ DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12292-12293.

²⁵¹El artículo decía lo siguiente: *“Los padres están obligados a alimentar, asistir, educar e instruir a sus hijos. El Estado velará por el cumplimiento de estos deberes y se obliga subsidiariamente a su ejecución”*. Constitución de la República Española, 9 de diciembre de 1931, Archivo del Congreso de los Diputados, Sección de Leyes y Constituciones, Sign. P-0004-00014.

²⁵² DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11104-11105.

²⁵³ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11359-11361.

²⁵⁴ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11537-11541 y 11543.

fraternidad, venían siendo defendidas por la Iglesia desde la Edad Media, ya que sus centros de enseñanza habían sido completamente gratuitos hasta la instauración del Estado liberal, beneficiándose de ellos principalmente los *“hijos de proletarios”*. Incluso después de la instauración del Estado liberal, responsable de que la enseñanza impartida por la Iglesia dejase de ser completamente gratuita, había utilizado la libertad de enseñanza para seguir instruyendo gratuitamente a *“millares de hijos de los pobres”*. El modelo educativo propugnado por los republicanos, basado en el respeto a la libertad de conciencia del niño, era, en su opinión, anacrónico y equivocado, porque *“sin religión no puede existir la vida cultural”* ni *“la fraternidad humana”*. Así lo entendían también muchos países europeos, que incluían la enseñanza de la religión en sus colegios, como Alemania, Inglaterra e incluso Francia. La reclamación de que se concediese a los católicos españoles los mismos derechos en educación que el Derecho internacional reconocía a las minorías religiosas, dio pie al ministro de Justicia, el radical-socialista Albornoz, para dar la noticia de la excomunión del diputado sacerdote de su minoría Luis López-Dóriga, presentándola como ejemplo de la intransigencia de la Iglesia católica.

Frente al modelo republicano, Pildain propuso un modelo educativo mixto en el que coexistiesen centros laicos y confesionales, sufragados ambos por el Estado. De este modo, el predominio de uno u otro tipo de enseñanza sería consecuencia de su calidad pedagógica y cultural y de su modernidad, no de *“la imposición del Estado”*. Este modelo mixto con financiación estatal de los centros privados defendido por Pildain se correspondía con el propuesto en 1931 por Luis Carreras a Alcalá-Zamora y defendido también por el diario católico *El Debate*.

Agrarios y vasconavarros presentaron conjuntamente un voto particular²⁵⁵ proponiendo sustituir el texto del artículo 21 por el del artículo 25 del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, en el que se reconocía explícitamente el derecho de las confesiones religiosas a sostener centros educativos, siempre que se atuviesen a lo establecido en la Constitución. El diputado agrario José María Cid²⁵⁶ fue el encargado de defenderlo y utilizó para ello los mismos argumentos que se esgrimían en el preámbulo del anteproyecto: la inexistencia de una prohibición constitucional de la enseñanza de las confesiones religiosas, de lo que se deducía que dicha enseñanza debía quedar sometida al Derecho común y a lo dispuesto en el artículo

²⁵⁵ DS nº 302, 28/02/1933, Apéndice 3.

²⁵⁶ DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12283-12287.

49 de la Constitución. Esto significaba que las confesiones tenían derecho a ejercer la enseñanza en las mismas condiciones que el resto de los centros privados, siempre que en ella no participasen las congregaciones religiosas. En consecuencia, el dictamen no representaba una ejecución de la Constitución, sino un agravamiento, al negar a la Iglesia una libertad de enseñanza que aquella le concedía. El voto particular suprimía toda referencia a la inspección de la doctrina impartida por las confesiones, que sí aparecía en el anteproyecto. La razón esgrimida por Cid fue la misma que ya habían utilizado otros diputados de las minorías católicas para oponerse a ella: que resultaba innecesaria porque la Iglesia había demostrado no ser un peligro para la República y existían ya mecanismos suficientes para sancionar comportamientos de ese tipo.

La respuesta de la Comisión a la pretensión de las minorías católicas fue contundente. El diputado socialista Sapiña²⁵⁷ defendió la exclusión de las confesiones religiosas del ejercicio de la docencia, con las excepciones establecidas en el artículo, como una exigencia del artículo 48 de la Constitución, donde se establecía que la enseñanza sería laica. En cuanto a la inspección del Estado sobre la doctrina impartida por aquellas, la consideraban imprescindible para garantizar que no se infringiesen las leyes.

Sometido a votación, el voto particular de las minorías católicas fue desechado por 142 votos frente a 31. A favor de la modificación del texto votaron los agrarios, vasconavarros, la derecha republicana y algunos independientes de prestigio, como Unamuno; en contra lo hicieron el resto de las minorías republicanas, incluida la radical. Los sacerdotes agrarios Guallar y Molina Nieto, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego votaron a favor del voto particular; el radical Basilio Álvarez y el radical-socialista López-Dóriga, se abstuvieron.

Por último, el católico republicano Carrasco i Formiguera, en su intervención durante el debate sobre la totalidad del dictamen, reivindicó para los católicos los mismos derechos reconocidos a las minorías religiosas por los tratados internacionales: el derecho a la existencia de una enseñanza privada confesional sin ningún tipo de injerencia del Estado²⁵⁸.

²⁵⁷ DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12285-12287.

²⁵⁸ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11534-11535.

Por lo que respecta a las minorías republicanas en la oposición, en general se mantuvieron al margen del debate, limitándose a presentar algunas enmiendas que finalmente fueron retiradas sin defenderlas.

Este fue el caso de los republicanos de la derecha, escindidos en conservadores y progresistas. Estos últimos, que ya habían manifestado que apoyarían el proyecto del Gobierno²⁵⁹, pero no el dictamen de la comisión, se limitaron a presentar una enmienda pidiendo la supresión del párrafo relativo a la inspección de la doctrina impartida por las confesiones religiosas²⁶⁰. Esta enmienda, que fue suscrita por el sacerdote republicano independiente Jerónimo García Gallego, fue retirada.

Los intelectuales de la agrupación Al Servicio de la República y los radicales presentaron sendos votos particulares defendiendo la vuelta a la redacción del proyecto: autorizar a las confesiones religiosas el sostenimiento de centros para la formación de sus miembros, no sólo de sus ministros; y restringir la inspección estatal a la detección de atentados contra la seguridad de la República²⁶¹. Debido a esta coincidencia, Rico Avelló decidió retirar su voto particular²⁶², para dejar que lo defendieran los radicales. No fue necesario, porque la Comisión se avino a restringir el alcance de la inspección estatal, reconociendo que sus modificaciones podían haber respondido a un exceso de suspicacia. Pero se negó a aceptar la ampliación del derecho de enseñanza de las confesiones a todos sus miembros. Los radicales, aunque habían manifestado que no apoyarían el texto de la Comisión, se conformaron y retiraron el voto particular²⁶³.

El Gobierno, por medio del ministro de Justicia, el radical-socialista Albornoz²⁶⁴, defendió *“la enseñanza como una función pública”* y negó la función docente de las confesiones religiosas. Pero los argumentos esgrimidos por Albornoz durante sus intervenciones pusieron

²⁵⁹ Intervención de Miguel Maura. DS nº 288, 2/02/1933, pp. 10912-10913.

²⁶⁰ DS nº 322, 4/04/1933, Apéndice 5; DS nº 323, 5/04/1933, p. 12289.

²⁶¹ DS nº 287, 25/01/1933, Apéndice 4; DS nº 292, 9/02/1933, Apéndice 2.

²⁶² DS nº 323, 5/04/1933, p. 12282.

²⁶³ Intervención de Salazar Alonso: DS nº 288, 2/02/1933, pp. 10908-10910; DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12282-12283.

²⁶⁴ DS nº 303, 1/03/1933, p. 11529-11535 ; DS nº 323, 5/04/1933, p. 12287.

en evidencia que la negativa a aplicar el principio de libertad de enseñanza a las confesiones religiosas iba dirigida directamente contra la Iglesia católica. La experiencia francesa y española, a su entender, ponía en evidencia que el reconocimiento de tal principio equivalía a permitir que la Iglesia se hiciese con el control de la enseñanza, una industria muy lucrativa y un medio privilegiado para moldear la mentalidad de las futuras élites. En consecuencia, el Estado laico moderno no podía reconocer una libertad de enseñanza confesional que iría contra él.

Los radical-socialistas, por boca del diputado Valera²⁶⁵ pusieron de manifiesto su identificación con el contenido del artículo y no presentaron ninguna enmienda al texto. Los socialistas, también apoyaron el contenido del dictamen, salvo en lo referente a la inspección. Sobre este punto presentaron un voto particular para restringirla a la vigilancia de atentados contra la seguridad del Estado, tal como aparecía en el primitivo proyecto del Gobierno. Esta modificación, que coincidía con la solicitada por los radicales y la agrupación Al Servicio de la República, como ya vimos, fue aceptada por la Comisión²⁶⁶.

La Esquerra, sin embargo, puso de manifiesto su apuesta por una mayor restricción del derecho a la enseñanza de las confesiones. Lo hizo por medio de un voto particular, en el que se proponía limitarlo exclusivamente a la enseñanza de sus doctrinas, y que finalmente optaron por no defender²⁶⁷.

El voto particular²⁶⁸ del diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo, en cambio, iba dirigido a reforzar las garantías del laicismo escolar en la práctica por medio de la prohibición del ejercicio de la docencia a los ministros de las confesiones religiosas. El argumento esgrimido a favor de tal prohibición fue que su condición de sacerdotes hacía imposible que impartiesen una educación "*neutra*". La Comisión no lo aceptó y su autor lo retiró después de defenderlo²⁶⁹.

²⁶⁵ DS nº 294, 14/02/1933, pp. 11147-11148.

²⁶⁶ Intervención de Sapiña: DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11370-11371; voto particular de Moreno Mateo: DS nº 322, 4/04/1933, Apéndice 4 y DS nº 323, 5/04/1933, p. 12289.

²⁶⁷ Voto particular de Juan Loperena: DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 2; DS nº 323, 5/04/1933, p. 12289.

²⁶⁸ DS nº 287, 25/01/1933, Apéndice 10.

²⁶⁹ DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12281-12282.

Tras la aprobación del artículo, el radical-socialista Gomáriz, en nombre de la Comisión, quiso dejar claro que los sacerdotes que poseyesen un título oficial podrían ejercer la docencia de cualquier materia y que para la enseñanza de la doctrina no se exigiría ningún título²⁷⁰. Esta afirmación resultaba de suma importancia, ya que en noviembre de 1931 una supuesta circular de la Dirección General de Primera Enseñanza, prohibiendo el nombramiento de sacerdotes como maestros interinos, había generado la alarma de los medios eclesiásticos. El nuncio Tedeschini aludió a ella en un despacho enviado a Pacelli, pero limitando su alcance a una comunicación enviada por Llopis al Patronato Escolar y de Cultura de Bilbao²⁷¹. En el mes de diciembre de 1932 el sacerdote radical Basilio Álvarez presentó en las Cortes una protesta por una orden del Ministerio de Instrucción Pública en la que se prohibía la designación como interinos de los sacerdotes con título de maestro nacional y se ordenaba el cese de los que ya habían sido nombrados. Al igual que el nuncio, el sacerdote gallego calificó la disposición de “*anticonstitucional, arbitraria e injusta*”. Anticonstitucional, porque conculcaba el artículo 2 de la Constitución que declaraba a todos los ciudadanos iguales ante la ley; y arbitraria, porque el Estado no podía negar el ejercicio de una profesión a quienes poseían título legal para ello. En consecuencia, reclamó su inmediata derogación²⁷². Álvarez Tardío²⁷³ da por buena la existencia de dicha orden o circular y le asigna un carácter general, es decir, no aplicable únicamente a los sacerdotes que ocupaban plazas interinas, pero no menciona la fuente que avala tal afirmación. Batllori y Arbeloa²⁷⁴, en cambio, aseguran no haber encontrado tal disposición en el Boletín Oficial del Ministerio de Instrucción Pública.

Otra cuestión de gran importancia para la Iglesia y que sobrepasaba el contenido concreto de este artículo se convirtió también en objeto de debate: el futuro de la enseñanza privada confesional. Los representantes de la Comisión y algunos diputados de las minorías gubernamentales habían justificado la prohibición de la enseñanza a las confesiones religiosas

²⁷⁰ DS nº 323, 5/04/1933, p. 12293.

²⁷¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 26/11/1932, en ASV, NM 920, ff. 488r-490v.

²⁷² AC, SG, legajo 493, expedientes 1306 y 1307; DS nº 283, 22/12/1932, pp. 10642-10643.

²⁷³ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 218.

²⁷⁴ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 436.

por el principio del laicismo de la enseñanza, establecido en el artículo 48 de la Constitución. Los agrarios, basándose en la interpretación de la Comisión Jurídica Asesora, defendieron que el principio del laicismo sólo era aplicable a la enseñanza oficial. Pero la Comisión²⁷⁵ reputó de errónea tal interpretación, afirmando que el laicismo era un principio general aplicable tanto a la enseñanza pública como a la privada. La insistencia de los diputados agrarios Lamamié de Clairac²⁷⁶ y Cid²⁷⁷ en que el ministro de Justicia aclarase si el Gobierno compartía tal interpretación fue, a juicio del nuncio Tedeschini²⁷⁸, poco perspicaz e imprudente, ya que lo único que consiguieron fue una declaración parlamentaria del ministro de Justicia²⁷⁹ en el sentido de que la interpretación que había hecho la Comisión era la correcta. Es decir, que tanto la enseñanza oficial como la privada deberían ser laicas.

Los radicales no quisieron implicarse en la polémica. Su portavoz, Salazar Alonso²⁸⁰, afirmó que su voto a favor del artículo no implicaba que se identificasen con la interpretación que el Gobierno hacía del artículo 48 de la Constitución en relación con la enseñanza privada. Pero se negaron a explicar cual era su postura, por más que desde las filas agrarias se les instó a que lo hiciesen.

El artículo fue sometido a votación²⁸¹ y aprobado por 159 votos a favor y 24 en contra. Contó con el apoyo de todas las minorías republicanas, excepto de progresistas y conservadores que votaron en contra. Muchos radicales se abstuvieron y sólo poco más de una veintena participó en la votación. Los intelectuales de la agrupación Al Servicio de la República también optaron por la abstención. Las minorías católicas votaron en contra. A ellas se unieron el sacerdote agrario Santiago Guallar, el vasconavarro Pildain y el republicano

²⁷⁵ Fernández Clérigo, DS nº 292, 9/02/1933, p. 11059; Sapiña, DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12285-12287.

²⁷⁶ DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12287-12289.

²⁷⁷ DS nº 323, 5/04/1933, pp. 12285-12287.

²⁷⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/04/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 139-142.

²⁷⁹ DS nº 323, 5/04/1933, p. 12287.

²⁸⁰ DS nº 323, 5/04/1933, p. 12290.

²⁸¹ DS nº 323, pp. 12291-12292.

independiente García Gallego; mientras que el radical Basilio Álvarez y el radical-socialista López-Dóriga se abstuvieron.

Así pues, el artículo 21 del dictamen, que pasará a ser el número 20 de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, determinaba, al menos sobre el papel, la desaparición de la Iglesia católica del ámbito educativo. Sólo quedaba garantizada la legalidad de sus seminarios, aunque bajo inspección del Estado. Pero además, al excluirse de ellos cualquier enseñanza no religiosa, los seminaristas se verían obligados a asistir a otros centros para formarse en las disciplinas que no entraban dentro de esa acepción. Ateniéndose a la interpretación dada por el Gobierno al artículo 48 de la Constitución, la Iglesia no sólo no podría sostener centros docentes por medio de la jerarquía o el clero secular, sino que los centros educativos confesionales sostenidos por seculares estarían también abocados a desaparecer. Sin embargo, el nuncio Tedeschini no dio demasiada importancia a esas declaraciones, ya que nada se decía en el artículo sobre el laicismo de la enseñanza privada y el propio director general de Primera Enseñanza, el socialista Llopis, había declarado que tal principio solo sería aplicado a la enseñanza oficial mientras no se aprobara ninguna legislación que afirmase lo contrario²⁸².

Desde el punto de vista jurídico, este artículo, en opinión de Suárez Pertierra²⁸³, instauraba un sistema “*limitativo*” e “*intervencionista*” del derecho docente de las confesiones religiosas que tenía como punto de partida “*la desconfianza*”, entraba en contradicción con el carácter laico del Estado y conculcaba el principio de “*libertad de autonomía*”. Este mismo sistema caracterizará el contenido del artículo 31, relativo a la enseñanza de las congregaciones religiosas.

²⁸² Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/04/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]*..., pp. 139-142.

²⁸³ SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, pp. 80-81.

No cabe duda de que la Constitución republicana y la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas contenían disposiciones que lesionaban los intereses de la Iglesia, pero también que se trataba en su inmensa mayoría de reivindicaciones históricas del liberalismo progresista y del republicanismo que ya habían sido adoptadas, incluso con una mayor radicalidad, en los países de nuestro entorno. Algunos de los principios básicos del nuevo sistema educativo eran reivindicaciones que tenían su origen incluso en la Ilustración, como la obligatoriedad, la gratuidad, la igualdad, la universalidad y la uniformidad. Al igual que los republicanos españoles, sus homónimos franceses y portugueses fueron conscientes de que la educación constituía un ámbito privilegiado para la transmisión de los valores cívicos liberal-republicanos, cuya interiorización resultaba imprescindible para garantizar la pervivencia de los respectivos regímenes republicanos. La instauración del laicismo o la neutralidad religiosa de la enseñanza pública, fue considerada esencial en ambos países para garantizar la difusión de la cultura cívica republicana. Pero, a diferencia de España, en Francia el principio del laicismo de la enseñanza pública incluyó la prohibición del ejercicio de la docencia al clero en los establecimientos del Estado. No aparece, en cambio, ninguna referencia al modelo de escuela única o unificada en las constituciones y leyes de separación de Francia y Portugal, aunque sí pudo estar presente en otros cuerpos legales, ya que no he realizado un análisis exhaustivo de la legislación educativa de dichos países.

En cuanto al reconocimiento del principio liberal de la libertad de enseñanza, tanto en Francia como en Portugal, estuvo sometido a limitaciones similares e incluso mayores que en el caso español. Al igual que en España, en ambos países el Estado se reservó el derecho a fiscalizar la educación impartida por los establecimientos privados. La educación como atribución esencial del Estado fue un principio que en Francia se instauró con la Revolución, pero que tuvo diferentes interpretaciones en función de la coyuntura política, de forma que no siempre se tradujo en una legislación limitativa de la libertad de enseñanza. Tras el monopolio estatal de la educación instaurado por Napoleón en 1806, la Constitución de 1848 reconoció la plena libertad de enseñanza, que se mantendrá hasta las leyes secularizadoras del último tercio del siglo XIX. En Portugal, con la instauración de la Primera República se impuso el laicismo de la educación también a los establecimientos privados, pero esta situación sólo se mantuvo hasta 1922, año en el que se autorizó de nuevo la existencia de centros confesionales privados. Sin embargo, no he encontrado en las leyes de separación de Francia y Portugal ninguna disposición que limitase la libertad de enseñanza de la Iglesia a la formación de sus ministros, como establecía la legislación española, aunque en ambos casos se establecía la fiscalización de los contenidos impartidos en sus centros. En el caso francés, de hecho, la

jerarquía secular se hizo cargo de la red educativa de las congregaciones docentes cuando éstas fueron disueltas. En el caso portugués, en cambio, la ley de separación de 1905 establecía el traspaso a los ayuntamientos de los bienes de la Iglesia dedicados a la enseñanza, lo que induce a pensar que el ejercicio de la docencia por la Iglesia pudo estar limitado.

El proyecto educativo secularizador republicano, junto a la reforma en profundidad de la enseñanza pública, incluyó medidas legislativas tendentes a suprimir el enorme peso que las congregaciones religiosas tenían en el conjunto del sistema educativo español. De estas medidas nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

XIV. LA PROHIBICIÓN DE LA DOCENCIA A LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS

Las congregaciones religiosas tenían un enorme peso en el conjunto del sistema educativo español. En sus manos estaba prácticamente toda la enseñanza secundaria y educaban más alumnos de primaria que los centros estatales. El republicanismo y el liberalismo progresista del cambio de siglo habían reclamado ya medidas que redujesen la influencia de las congregaciones religiosas en la educación como premisa indispensable para la regeneración nacional.

Tras el advenimiento de la República se reabrió la polémica en torno a la enseñanza congregacionista, pero con planteamientos más radicales. Ahora el objetivo no será reducir su influencia, sino erradicarla, convencidos de que la supervivencia de la República sólo estaría asegurada si se lograba una rápida secularización de la sociedad y su identificación con los planteamientos político-sociales del nuevo régimen; y de que el medio más efectivo para lograrlo era la interiorización de nuevos valores y principios a través de la educación. Pero para la Iglesia también era esencial conservar el control sobre la enseñanza, ya que constituía su vía principal de transmisión de la doctrina y la cosmovisión católicas en una sociedad en proceso de descristianización. Puesto que la influencia católica en la enseñanza se ejercía principalmente por medio de la tupida red de centros educativos de las congregaciones religiosas, estaba convencida de que de la supervivencia de la enseñanza congregacionista dependía la de la propia Iglesia¹. Así, si la educación se convirtió en el epicentro del conflicto entre la Iglesia y el Estado, la enseñanza congregacionista fue el punto neurálgico del enfrentamiento entre el poder político y el religioso por el control de la enseñanza.

Incluso antes de que se conociese en contenido del proyecto de la Comisión parlamentaria, la Iglesia era ya consciente de la amenaza que se cernía sobre la enseñanza

¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 255, 260 y 262; ÁLVAREZ TARDÍO, M. "La revolución de las conciencias...", pp. 68-70.

congregacionista, precisamente cuando la introducción de la voluntariedad de la enseñanza religiosa en las escuelas incrementaba la importancia de su función como transmisora de la doctrina católica. Prueba de ello es la circular publicada en julio de 1931 por Vidal i Barraquer² en defensa de los institutos religiosos, en la que se presentaba la educación como una de sus principales tareas y se instaba a los padres católicos a enviar a sus hijos a los centros de las congregaciones para asegurarse de que recibirían “*una educación sólidamente cristiana*”, ya que la formación religiosa tendía a desaparecer de la enseñanza pública.

Una vez conocido el proyecto constitucional de la Comisión parlamentaria, la amenaza se hizo más patente y, sin esperar al resultado del debate parlamentario, según el ministro de Justicia, muchas congregaciones religiosas decidieron cerrar voluntariamente sus escuelas. Esta medida, en opinión de Ramírez Jiménez tenía como objetivo poner en evidencia el volumen de alumnos que el Estado tendría que asumir en caso de que se les prohibiese la enseñanza e inducir así al Gobierno a desistir de sus propósitos. Aunque el nuncio negó que fuese cierto, la realidad es que el Gobierno acordó en el Consejo de Ministros del 9 de octubre de 1931 conminar a las congregaciones religiosas a mantener abiertos sus centros bajo amenaza de incautación³, poniendo en evidencia que, al menos por el momento, resultaba imposible prescindir de ellas.

² La circular está datada el 10/07/1931 y reproducida en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 110-118.

³ Carta de Tedeschini a Pacelli, 16/10/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 392; RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. *Los grupos de presión...*, p. 240.

1- La enseñanza congregacionista en el debate constitucional

Como ya vimos, el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora no hacía ninguna referencia a las órdenes y congregaciones religiosas y, por tanto tampoco ponía límites a su labor educativa. El proyecto de la Comisión parlamentaria, sin embargo, contemplaba la disolución de todas las órdenes y congregaciones religiosas y la confiscación de sus bienes, lo que supondría en la práctica la destrucción de la red docente que aquellas habían establecido⁴. Un segundo dictamen, elaborado como fórmula de consenso a partir de una enmienda de Miguel Maura, suavizaba considerablemente el contenido del proyecto, al someter las confesiones y congregaciones a una ley especial. Entre las bases de esta ley, incluidas también en el texto, se contemplaba la disolución de la Compañía de Jesús, lo que suponía un varapalo a la influencia de la Iglesia en el ámbito educativo; pero no prohibía la enseñanza al resto de las congregaciones religiosas⁵. Sin embargo, los socialistas y radical-socialistas se negaron a aceptar este segundo dictamen.

En el congreso extraordinario del partido socialista, que había tenido lugar en el mes de julio de 1931, habían surgido voces que reclamaban la prohibición de la enseñanza a las congregaciones religiosas⁶. Algunos dirigentes del partido, como Fernando de los Ríos, no compartían ese punto de vista⁷, pero fue la tesis de los partidarios de la prohibición la que triunfó. El portavoz de la minoría parlamentaria, Ovejero, y el presidente de la Comisión parlamentaria de Constitución, Jiménez de Asúa, pusieron de manifiesto en el Parlamento su adscripción a la línea mayoritaria del partido. Ovejero⁸, durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos había arremetido contra la labor realizada en la enseñanza por las órdenes religiosas, acusándolas de hacer una “*competencia ilícita*” a la enseñanza estatal; y de ocuparse casi exclusivamente de las clases adineradas, cuya educación les reportaba un

⁴ Informe de Luis Carreras a Vidal i Barraquer, 22 (¿)/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 257.

⁵ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1646.

⁶ *El Socialista*, Madrid, 14/07/1931.

⁷ ZAPATERO, V. “*Fernando de los Ríos...*”, p. 329.

⁸ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1624.

beneficio económico, dejando de lado la educación gratuita de las más desfavorecidas, que sólo constituían la mitad de su alumnado en la educación primaria y una ínfima parte en secundaria. Jiménez de Asúa⁹, por su parte, acusó a la Iglesia de utilizar la enseñanza para hacer política; y afirmó que la educación congregacionista causaba “*una gran perturbación*” en el seno de las familias porque las madres llevaban a sus hijos a los colegios de los religiosos, donde deformaban “*sus espíritus*” para que repudiasen las opiniones avanzadas de sus padres.

Los radical-socialistas, por boca de Albornoz¹⁰, y la Esquerra, por medio del diputado Humberto Torres¹¹, coincidieron con los socialistas en la defensa de la disolución de todas las órdenes religiosas, pero especialmente las dedicadas a la enseñanza, por considerar que difundían doctrinas antiliberales y por respeto a la libertad de conciencia de los alumnos.

Incluso diputados de las minorías que habían aceptado el segundo dictamen de la comisión pusieron de manifiesto su oposición a permitir que las congregaciones religiosas siguieran ejerciendo la enseñanza. Novoa Santos¹², de la Federación Republicana Gallega, se manifestó a favor de la disolución de las órdenes y congregaciones dedicadas a la enseñanza. El líder de la Derecha Liberal Republicana, Alcalá-Zamora, había manifestado su oposición a la prohibición de la enseñanza congregacionista, pero no todos los diputados del partido compartían su postura. Uno de ellos, Cirilo del Río¹³, defendió en el Congreso la necesidad de “*arrancar la enseñanza de manos de las Ordenes religiosas*” para lograr “*la emancipación de la conciencia liberal española*”, porque mientras la mayoría de los centros educativos fuesen suyos sería infructuoso cualquier esfuerzo por “*liberar a España*”.

Hasta el sacerdote radical Basilio Álvarez¹⁴ se había mostrado partidario de prohibir la enseñanza a las congregaciones religiosas durante el debate sobre la totalidad del proyecto de Constitución. La escuela, en su opinión, debía transmitir valores patrióticos y los religiosos no podían hacerlo, por dos motivos: porque, al tener “*un sentido universal*” de la vida, para ellos la patria no existía; y porque “*la patria se hace en la calle*” y no podía interiorizarse “*entre la*

⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1663-1664.

¹⁰ DS nº 53, 9/10/1931, p. 1566.

¹¹ DS nº 53, 9/10/1931, p. 1560.

¹² DS nº 54, 10/10/1931, p. 1620.

¹³ DS nº 52, 8/10/1931, pp. 1540-1541

¹⁴ DS nº 29, 28/08/1931, p. 671.

piEDAD sencilla y tranquilísima de una celda". Si bien propugnaba que, por los mismos motivos, habría que extender esa prohibición a los socialistas, que compartían con los religiosos el sentido universal de la vida.

El líder de Acción Republicana, Manuel Azaña¹⁵, con el doble objetivo de evitar la disolución de todas las órdenes religiosas y la ruptura de la coalición gubernamental, propuso una modificación del dictamen consistente en incorporar la enseñanza a la lista de actividades prohibidas a las órdenes religiosas; y, por exigencia de los socialistas, establecer en la Constitución la disolución de la Compañía de Jesús, en lugar de remitirla a la ley especial, una medida que también afectaba gravemente a la enseñanza confesional católica. Azaña reconoció que prohibir la enseñanza a las órdenes religiosas entraba en contradicción con los principios liberales. Sin embargo, se trataba, en su opinión, de una medida imprescindible para defender la República y sacar a España de la situación en que se encontraba, ya que, *"en virtud de su dogma"*, los religiosos inculcaban a sus alumnos ideas contrarias *"a los principios en que se funda el Estado moderno"*.

Azaña reconoció en sus memorias que consideraba la enseñanza como *"la clave del problema"* y, en consecuencia, como señala Suárez Pertierra¹⁶, la convirtió en *"el centro de su intervención política y el contenido principal de su oferta a los socialistas"*.

Las minorías católicas se negaron a aceptar lo que a su juicio constituía un ataque en toda regla a la libertad de enseñanza con el objetivo de implantar un monopolio estatal de la educación. Leizaola¹⁷, en nombre de la minoría vasconavarra, reputó de injusta y vergonzosa la prohibición de la enseñanza a las órdenes religiosas y vinculó la disolución de la Compañía de Jesús con su éxito en el terreno educativo. Como alternativa, propuso la intervención estatal en la enseñanza congregacionista y su sometimiento *"al mismo régimen que los demás ciudadanos y con los mismos derechos que la enseñanza oficial"*.

El líder de Acción Nacional, Gil Robles¹⁸, defendió la libertad de enseñanza como un principio que derivaba directamente del derecho de los padres para escoger la educación de

¹⁵ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1670-1674.

¹⁶ SUÁREZ PERTIERRA, G "El laicismo de la Constitución republicana", pp. 74 y 76.

¹⁷ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1710-1711.

¹⁸ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1711-1712 y 1714.

sus hijos, frente al odioso monopolio del Estado erigido en “*depositario de la verdad objetiva*”. Pero también esgrimió argumentos prácticos frente a la prohibición: resultaba ilógico decretar el cierre de los centros docentes congregacionistas, en los que se educaba la mayor parte de la población escolar, cuando existía un déficit de escuelas estatales, porque se dejaría a millares de estudiantes en la calle y se provocaría un aumento del analfabetismo. Defendió como alternativa un modelo basado en la libertad de enseñanza y la competencia entre centros estatales y privados.

Similares fueron los argumentos del jurista católico Ossorio y Gallardo¹⁹, quien defendió el derecho a decidir de los padres, rechazó el monopolio estatal y llamó la atención sobre el insuficiente número de escuelas existentes, como argumentos para oponerse a la “*alegre improvisación*” que representaba la prohibición de la enseñanza a los religiosos. Al igual que Gil Robles, se mostró partidario de un sistema en el que la primacía de la enseñanza oficial sobre la privada estuviese en función de la mayor calidad de los centros estatales y no de las restricciones legales al funcionamiento de los privados.

Ninguno de los sacerdotes diputados participaron en la polémica en torno a la prohibición de la enseñanza a las órdenes religiosas durante el debate constitucional; pero lo harán, y muy activamente, cuando se replantee en la Ley de Confesiones y Congregaciones.

Finalmente, el artículo 26 de la Constitución incluyó, como una de las bases de la futura ley especial que regularía la existencia de las órdenes y congregaciones religiosas, la prohibición del ejercicio de la enseñanza. Con ello, los radicales quedaron satisfechos y los socialistas, en opinión de Virgilio Zapatero²⁰, lograron “*mucho más de lo que pudieron imaginar y atreverse a pedir*”. La prohibición eliminaba el obstáculo que la enseñanza congregacionista representaba para la instauración de un sistema educativo público laico, pero sus efectos negativos fueron superiores a sus potenciales ventajas. De manera inmediata, provocó la salida de la derecha republicana de la coalición gobernante y, a medio plazo, en opinión de Zapatero, se convirtió en una de las causas del fracaso de la República, ya que marcó un punto de inflexión en las relaciones entre el régimen y la Iglesia.

¹⁹ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1715-1716.

²⁰ ZAPATERO, V. “*Fernando de los Ríos...*”, pp. 327-330.

Desde el punto de vista jurídico, Martínez-Torrón²¹ considera que la prohibición constitucional de la enseñanza congregacionista entraba “*en flagrante contradicción*” con otros artículos constitucionales, como el 49, en el que se reconocía la libertad de creación de centros de enseñanza privados. Además de ser un precepto de difícil cumplimiento a corto plazo.

2- La regulación definitiva: la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas

2.1 La larga gestación del texto: una Iglesia entre la esperanza y la frustración

Tras la aprobación del artículo 26 la jerarquía eclesiástica siguió confiando en que la prohibición de la enseñanza congregacionista no llegase a materializarse debido a la incapacidad del sistema educativo estatal para sustituirla²². Pero la correspondencia entre el nuncio y la Santa Sede demuestra una constante preocupación por la cuestión educativa y la realización de gestiones ante diversos miembros del Gobierno para mantenerse informados de sus intenciones e intentar conseguir que se obviara o retrasara la aplicación del precepto constitucional o, como mínimo, que se interpretara de la forma menos perjudicial posible para los intereses de la Iglesia.

Las iniciales esperanzas de que la ley requerida para la prohibición de la enseñanza congregacionista no llegase a redactarse se vinieron abajo con la publicación en enero de 1932 del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora²³. En su artículo 35 aparecía claramente consignada la prohibición de la enseñanza a las órdenes y congregaciones religiosas, a excepción de la destinada a “*la formación de sus propios miembros*” y “*la enseñanza de la religión*”, que se consideraban una derivación “*del principio de libertad de conciencia*”. En cuanto al plazo en que se llevaría a cabo la sustitución de la enseñanza secundaria o la primaria de pago nada se estipulaba en el texto, el cual se limitaba a señalar que la “*primaria o de artes*

²¹ MARTÍNEZ-TORRÓN, J. “Derecho de Asociación y confesiones religiosas...”, p. 112.

²² Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 16710/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 399; carta de Tedeschini a Pacelli, 16710/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 392.

²³ Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1029-1039.

y *oficios de carácter gratuito*” podrían seguir impartíendola hasta que el Estado estuviese en condiciones de hacerse cargo de ella.

Como en el anteproyecto no se fijaba un plazo concreto para la sustitución y el Gobierno siguió asegurando que no sería posible llevarla a cabo a corto plazo²⁴, no llegó a cundir la alarma en los medios eclesiásticos. Pero en los meses siguientes el nuncio comenzó a debatirse entre la esperanza y el pesimismo, en función del miembro del Gobierno con quien se entrevistase. La postura del presidente del Gobierno se fue endureciendo, pasando de la promesa de benignidad en la aplicación del precepto constitucional, que había hecho en octubre de 1931, al anuncio de que sería cumplido a rajatabla. En cambio, el ministro de Estado, Luis de Zulueta, le aseguró que la Ley de Confesiones tardaría mucho tiempo en comenzar a debatirse, ya que se daría preferencia a otros proyectos más importantes, como la reforma agraria o el estatuto de Cataluña; y se mostró dispuesto a que en la ley apareciese un plazo inespecífico para llevar a cabo la sustitución de la enseñanza congregacionista²⁵.

En agosto de 1932, la aprobación por el Gobierno de un crédito para la construcción de edificios escolares fue vista como un mal augurio por el nuncio, convencido de que la prohibición entraría en vigor en cuanto la enseñanza oficial estuviese en condiciones de absorber a los alumnos de las congregaciones religiosas. Pero como aún faltaba tiempo para que pudiese hacer frente al cien por cien de la demanda educativa, confiaba en que la enseñanza congregacionista pudiese sobrevivir hasta la llegada de tiempos mejores²⁶. Es decir, hasta que la coalición republicano-socialista fuese sustituida en el poder por los radicales; algo que cada vez parecía más próximo. Pero el intento de golpe de Estado de Sanjurjo, que tuvo lugar ese mismo mes, jugó en contra de las previsiones y esperanzas de la Iglesia, ya que propició el cierre de filas del republicanismo en torno al Gobierno y debilitó a las minorías católicas.

Dos meses después, el 14 de octubre, el ministro de Justicia presentó a las Cortes el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones²⁷. En él, a diferencia del anteproyecto, se

²⁴ Carta de Tedeschini a Pacelli, 31/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 84.

²⁵ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 23/05/1932, 10/08/1932 y 18/10/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 383, 535-536 y 653-655, respectivamente.

²⁶ Carta de Tedeschini a Pacelli, 20/08/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 568.

²⁷ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

prohibía también a las órdenes y congregaciones la enseñanza de la religión; y no se diferenciaba entre los distintos tipos de enseñanza en orden a la sustitución. Sin embargo, tampoco se señalaba un plazo concreto para llevarla a cabo, dejándolo en manos del Ministerio de Instrucción Pública, al que se instaba a tomar *“las medidas necesarias”* para realizar la sustitución a la mayor brevedad posible. Pocos días antes el director general de Primera Enseñanza, Rodolfo Llopis, había publicado una circular solicitando datos sobre las escuelas privadas, su personal docente y el número de alumnos matriculados en ellas, distinguiendo entre su carácter religioso o no, así como sobre los edificios en que se ubicaban. Ambos hechos indujeron al nuncio Tedeschini a pensar que el trámite parlamentario se estaba acelerando y que se pretendía llevar a cabo la prohibición en un plazo breve, a fin de evitar que las congregaciones pudiesen diseñar estrategias para sortear la ley²⁸.

Así pues, el nuncio y Vidal i Barraquer consideraron que había llegado el momento de comenzar a diseñar una estrategia de cara al próximo debate parlamentario. El jurista Anguera de Sojo y el sacerdote Luis Carreras, hombre de confianza del arzobispo de Tarragona, elaboraron un informe jurídico que sirvió de base al nuncio Tedeschini para redactar unas observaciones²⁹ al texto del proyecto. Éstas fueron enviadas al presidente del Gobierno a finales del mes de octubre y al presidente de la República, Alcalá-Zamora, en enero de 1933. También se distribuyeron, con ligeras modificaciones, entre líderes políticos y parlamentarios para darles a conocer la opinión de la Iglesia respecto al proyecto y proporcionarles argumentos de cara al debate. En lo que respecta a la enseñanza congregacionista, reconocía que coincidía con lo dispuesto en el artículo 26 de la Constitución, pero consideraba que no se daba *“una interpretación razonable”* al precepto constitucional. Lo que la Iglesia podría considerar razonable era que se prohibiese únicamente *“la enseñanza retribuida”*, puesto que en el artículo 26 de la Constitución se equiparaba *“la enseñanza con el comercio y la industria”*. Prohibir también la enseñanza gratuita, cuando en la Constitución se hablaba *“de libertad, de justicia, del libre derecho de asociación [...], de que la condición religiosa no modifica la personalidad civil y política, de enseñanza gratuita, etc.”*, sólo podía ser entendido como fruto de *“un anhelo persecutorio”* y constituía *“un trato de odiosa parcialidad contra las Órdenes Religiosas”*. Otra reivindicación, que no aparece en este documento pero que había sido presentada por el nuncio al ministro de Estado en uno de sus encuentros, era que la

²⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 7/11/1932, ASV, NM 920, ff. 437r-438r.

²⁹ “Observaciones [del nuncio] sobre el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 259-266. También en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 684-693.

prohibición se limitase a las congregaciones como tales, permitiendo ejercer la enseñanza a título individual a los religiosos que estuviesen provistos de un título oficial y se sometiesen a la legislación educativa del Estado³⁰. Estos argumentos los veremos repetidos una y otra vez por los representantes de las minorías católicas a lo largo del debate parlamentario.

El documento de Tedeschini sirvió de base al escrito enviado por la Confederación de Familiares y Amigos de los Religiosos a la Comisión parlamentaria en noviembre de 1932, con ánimo de influirla para redactar un dictamen benigno con las órdenes y congregaciones. Pero aparecían en este documento propuestas y argumentos nuevos que también fueron utilizados por los parlamentarios católicos. Se calificaba la prohibición de la enseñanza congregacionista de *“medida de excepción de carácter persecutorio”* que conculcaba diversos preceptos constitucionales: el artículo 49, que autorizaba la enseñanza privada hasta que una ley determinase las condiciones a que debería ajustarse; el artículo 44, que sólo permitía la nacionalización de un servicio público en caso de *“necesidad social”* y mediante pago de una indemnización, no dándose en este caso ninguno de esos dos requisitos; y el derecho a la libertad de opinión. Entendían que la prohibición expresada en la Constitución no podía tener más alcance que *“el desconocimiento por el Estado, a efectos académicos u oficiales”* de la enseñanza impartida por las órdenes y congregaciones religiosas. En caso de que esta interpretación no fuese aceptada, como se temían, reclamaban que fuese excluida la enseñanza gratuita de la prohibición, en base a los mismos argumentos utilizados por el nuncio. Con cualquiera de estas soluciones, el Estado saldría beneficiado, porque la prohibición total de la enseñanza congregacionista representaría una carga económica enorme para las arcas públicas³¹.

El sector posibilista de la jerarquía española había salido muy debilitado del debate constitucional, al no haberse cumplido las expectativas puestas en la estrategia conciliatoria, y la unidad del episcopado se había resquebrajado. Pero sus principales valedores, los arzobispos de Tarragona y Sevilla, seguían liderando la Iglesia española y se mantuvieron firmes en la misma estrategia. En el mes de noviembre Vidal i Barraquer e Ilundain intentaron hablar personalmente con el presidente del Gobierno, Azaña, pero ante la negativa de éste a recibirles optaron por enviarle un escrito, advirtiéndole de la injusticia que entrañaba y los

³⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 10/08/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 535-536.

³¹ “La Confederación de amigos y familiares de los religiosos a la Comisión de Justicia de las Cortes”, sin fecha, pero anterior al 19/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 425-426.

enormes perjuicios que causaría a la educación una sustitución de la enseñanza congregacionista a corto plazo³².

Todas las gestiones realizadas en pro de una mitigación del texto fueron inútiles. El dictamen³³ de la Comisión parlamentaria, dado a conocer en el mes de diciembre, resultó ser mucho más perjudicial para los intereses de la Iglesia que el proyecto del Gobierno. Respecto a la prohibición de la enseñanza congregacionista, mantuvo la redacción del proyecto, pero añadió un párrafo en el que se encargaba a “*la inspección del Estado*” la vigilancia de las órdenes y congregaciones religiosas para evitar que siguiesen fundando o sosteniendo centros educativos “*directamente*” o por medio “*de personas seculares interpuestas*”; y en cuanto a la sustitución, ordenaba que se llevase a cabo en el mismo momento de la promulgación de la ley. La aprobación de esta última disposición fue posible gracias a la ausencia de dos diputados católicos, que no asistieron a la sesión de la Comisión pese a saber lo mucho que la Iglesia se jugaba en ella. Este hecho fue considerado sumamente grave por Tedeschini y Vidal i Barraquer. Pero, además, la necesidad de llevar a cabo la sustitución de forma tan rápida hizo que se cerniese una nueva amenaza sobre la Iglesia: la posibilidad de que el Gobierno recurriese a la incautación de los centros educativos de las congregaciones para poder cumplir con el precepto. Esa posible incautación y la vigilancia que se iba a ejercer sobre los seculares para impedir que ejercieran como personas interpuestas, ponía en peligro la estrategia que la jerarquía había diseñado para sortear la ley por la vía de la secularización ficticia de los religiosos para que se hiciesen cargo de los centros de las congregaciones³⁴.

A medida que se acercaba el debate del artículo 31 -30 del texto definitivo-, fueron arreciando en la prensa católica las críticas contra la prohibición de la enseñanza congregacionista. Para *El Debate* dicha prohibición ponía en peligro la existencia misma de la religión católica, ya que privaba a la Iglesia de su principal medio de transmisión de su cosmovisión y valores a los fieles. Adelantando uno de los principales argumentos que

³² Carta de Vidal i Barraquer e Ilundain a Azaña, 7/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 421.

³³ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

³⁴ Carta de Tedeschini a Pacelli, 3/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 829-832; carta de Tedeschini a Pacelli, 1/02/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 33-34; carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 10/12/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 458-459.

esgrimirán de los diputados católicos en el Parlamento, *El Debate* reivindicó la libertad de enseñanza, entendida como la primacía del derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos. Una reivindicación que, como señala Álvarez Tardío³⁵, resultaba “hipócrita” en boca de los católicos, puesto que la Iglesia siempre había negado la libertad de enseñanza, por considerar “intolerable enseñar en el error”.

El debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas comenzó en febrero de 1933, en un contexto de crisis social y política. Tras el periodo inmediatamente posterior al intento de golpe de estado de Sanjurjo, los radicales habían vuelto a situarse en una posición de franca oposición e incluso de obstrucción a los proyectos legislativos del Gobierno; la derecha católica había recuperado buena parte de la fortaleza y la visibilidad que había perdido; y la conflictividad social estaba debilitando y fragmentando al Gobierno.

Los artículos relativos a la enseñanza congregacionista comenzaron a debatirse tras las elecciones municipales parciales, cuyos resultados fueron adversos a los partidos del Gobierno. Los rumores de crisis, propiciados por las maniobras de los radicales para hacerse con el poder y el deterioro de las relaciones entre el presidente de la República y el del Ejecutivo, indujeron a la Iglesia y a las minorías católicas a pensar que la caída del Gobierno era inminente. En consecuencia, agrarios y vasconavarros apostaron por mantener una estrategia de obstrucción dirigida a dilatar el debate hasta que se produjese la crisis, con la esperanza de que el nuevo Gobierno de centro o centro-derecha que saliese de ella paralizase la tramitación de la ley³⁶.

La jerarquía eclesiástica que, en opinión de Verdoy³⁷, nunca había confiado mucho en los políticos de las minorías católicas, mantuvo con ellos contactos “discretos y no muy esperanzadores” de cara al debate. Su objetivo era conseguir la colaboración de todas las minorías conservadoras -agraria, vasconavarra, republicanos conservadores y Lliga- y algunos independientes de prestigio para desarrollar conjuntamente una estrategia de oposición al texto. Vidal i Barraquer, por su parte, siguiendo las indicaciones hechas por Anguera de Sojo y Luis Carreras en su informe jurídico, instó a las minorías católicas a impedir la intervención en

³⁵ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 245 y 252.

³⁶ Carta de Tedeschini a Pacelli, 11/05/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, p. 194.

³⁷ VERDOY, A. “Una República sin religiosos...”, pp. 358-359 Y 364.

el debate de los diputados más intransigentes y a mantenerse dentro del plano jurídico en la defensa de las congregaciones religiosas. Sus consejos, en gran medida, cayeron en saco roto. Anguera de Sojo y Carreras no redactaron ninguna enmienda sobre los artículos relativos a la enseñanza de las órdenes y congregaciones religiosas. En el archivo de Vidal i Barraquer³⁸ sólo aparecen dos propuestas de enmiendas realizadas por uno o varios clérigos desconocidos. En una de ellas se proponía que la prohibición no afectase a *“las enseñanzas de todo género que voluntariamente quieran dar en sus propios locales”*, aunque no fueran reconocidas por el Estado, recogiendo una de las sugerencias hechas por la Confederación de Amigos y Familiares de los Religiosos en el escrito enviado a la Comisión parlamentaria. La otra enmienda planteaba el reconocimiento del derecho de los religiosos a obtener títulos académicos en los centros docentes del Estado y a enseñar en ellos, reproduciendo la petición que el nuncio había hecho al ministro de Estado.

2.2 El debate sobre la prohibición de la enseñanza congregacionista

El artículo 31, como ya dijimos, sólo excluía de la prohibición la enseñanza destinada a los miembros de la orden e incluía la vigilancia del Estado para asegurar su cumplimiento, especialmente previendo la posibilidad de que pudiesen intentar sustraerse a la ley utilizando a seglares como personas interpuestas.

Las minorías gubernamentales y los miembros del Ejecutivo se abstuvieron de intervenir durante la discusión del artículo, limitándose a refutar desde la Comisión los argumentos esgrimidos contra el texto por los diputados de la oposición. Si bien, ante la avalancha de enmiendas de las minorías católicas, acabaron desistiendo también de ello a fin de no colaborar a la dilatación del debate.

El ministro de Justicia, el radical-socialista Albornoz, sólo hizo una breve alusión a este artículo durante el debate sobre la totalidad del dictamen³⁹, defendiendo la prohibición del ejercicio de la docencia a las congregaciones religiosas como una exigencia constitucional. Pero rechazó que esa prohibición pudiese alcanzar a los religiosos a título personal, porque representaría *“una violación de los derechos individuales”*; satisfaciendo así la petición hecha

³⁸ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1071.

³⁹ DS nº 303, 1/03/1933, p. 11531.

por el nuncio al ministro de Estado. Sin embargo, la minoría radical-socialista y el diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo, disconformes con esta tesis, presentaron votos particulares⁴⁰ proponiendo que la prohibición afectase también a los religiosos a título individual. El presidente del Gobierno, Manuel Azaña, no estaba dispuesto a aceptar un agravamiento del texto que dificultase aún más su aprobación y convenció a Fernández Clérigo para que retirase su voto particular⁴¹. Pero aún quedaba el de los radical-socialistas, cuya presentación podía causar un problema en el seno de la coalición gubernamental si el resto de las minorías que la integraban no lo apoyaban. En este caso, según Tedeschini, fue el presidente de la República, Alcalá-Zamora, quien convenció al radical-socialista Gomáriz para que lo retirara, amenazándole con utilizar sus prerrogativas presidenciales en caso de que no lo hiciera⁴².

La socialista fue la única minoría gubernamental que aludió a la enseñanza congregacionista durante el debate sobre la totalidad del dictamen. Margarita Nelken⁴³ acusó a las órdenes religiosas de haber fomentado el analfabetismo y la incultura de las mujeres; y de discriminar en sus centros a los alumnos que recibían educación gratuita, con la finalidad de perpetuar la sociedad clasista: se acostumbraba a los niños pobres a resignarse con su suerte y en los ricos se inculcaba la idea de que la fortuna llevaba aparejada el disfrute de privilegios. Su compañero Sapiña⁴⁴ acusó a la Iglesia de defender la libertad de enseñanza para seguir monopolizando la educación a través de las órdenes religiosas; monopolio que había conseguido gracias a los privilegios económicos y legales de que había disfrutado durante la Monarquía. El Estado, pues, tenía derecho a controlarlas y a “*defenderse de la agresión y del peligro*” que entrañaban.

⁴⁰ El de Fernández Clérigo en DS nº 287, 1/02/1933, Apéndice 10; el del radical-socialista Gomáriz en DS nº 300, 23/02/1933, Apéndice 2.

⁴¹ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 617 y 620-622. Fernández Clérigo se ausentó de la sala en el momento en que debía proceder a la defensa del voto particular, motivo por el cual se dio por retirado. DS nº 331, 3/05/1933, p. 12572.

⁴² Carta de Tedeschini a Pacelli, 1/05/1933, ASV, NM 920, f. 688rv; también en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 181-182. Aunque Alcalá-Zamora aseguró a Tedeschini que Gomáriz no presentaría el voto particular, la realidad fue que lo presentó y lo defendió. Lo que no hizo fue pedir que se sometiese a votación cuando la Comisión se negó a aceptarlo. DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12762-12765.

⁴³ DS nº 302, 28/02/1933, pp. 11507-11508.

⁴⁴ DS nº 299, 22/02/1933, p. 11371.

Por lo que se refiere a las minorías republicanas en la oposición, la Alianza de Izquierdas propugnó la nacionalización de los centros educativos de las órdenes y congregaciones religiosas, presentando una enmienda en este sentido. Pero optaron por retirarla al no aceptarla la Comisión, ya que sería imposible que prosperase en una votación⁴⁵.

Los intelectuales de la agrupación Al Servicio de la República se mostraron divididos ante esta cuestión. Mientras Giner de los Ríos votó a favor del artículo; el jurista García Valdecasas⁴⁶ negó al Estado atribuciones para prohibir la enseñanza a las congregaciones religiosas y propugnó que, si la educación que ofrecían era deficiente, lo que el Estado tenía que hacer era organizar una enseñanza mejor. Pero esta formación no presentó ninguna enmienda al texto del artículo 31.

Los radicales habían anunciado durante el debate sobre la totalidad del dictamen que no apoyarían este último texto, sino el proyecto del Gobierno, pero que tampoco obstruirían el debate⁴⁷. Sin embargo, tras los buenos resultados obtenidos por la formación en las elecciones municipales de abril y la negativa del Gobierno a cederles el poder, los radicales, según el nuncio Tedeschini⁴⁸, habían decidido cambiar de estrategia y sumarse a la obstrucción. Como había sucedido en otras ocasiones, los radicales defraudaron las esperanzas que la jerarquía eclesiástica había puesto en ellos, limitándose a abstenerse en las votaciones la mayor parte de sus diputados, mientras una minoría votaba con el Gobierno. Sólo presentaron un voto particular en el que se proponía la vuelta al texto del proyecto, es decir, la supresión del párrafo que hacía referencia a la inspección del Estado. Salazar Alonso argumentó que era innecesario y peligroso: innecesario porque existían ya mecanismos legales para hacer cumplir la prohibición, en caso de demostrarse que un seglar estaba actuando como persona interpuesta; y peligroso, porque era ofensivo dar por supuesta la voluntad de burlar la ley y porque inducía a pensar que el Estado consideraría sospechosos a todos los seglares que dirigiesen colegios católicos y la inspección se ensañaría con ellos. El radical-socialista Gomáriz, como portavoz de la Comisión, intentó convencer a los radicales para que retirasen su voto

⁴⁵ DS nº 321, 31/03/1933, Apéndice 1; DS nº 331, 3/05/1933, p. 12575.

⁴⁶ DS nº 299, 22/02/1933, pp. 11356-11357.

⁴⁷ Intervención de Salazar Alonso, DS nº 288, 2/02/1933, pp. 10908-10910.

⁴⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 11/05/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 194-197.

particular, asegurando que existían síntomas evidentes de que se intentaría burlar la ley utilizando a los seglares como personas interpuestas. No lo consiguieron. Fue sometido a votación nominal, en la que fue desechada por 101 votos, procedentes de las minorías gubernamentales, frente a 31 de los radicales. Las minorías agraria, vasconavarra, conservadora y progresista se abstuvieron. Ninguno de los sacerdotes diputados participó en la votación; ni siquiera el radical Basilio Álvarez⁴⁹.

Los progresistas de Alcalá-Zamora, por boca del diputado Castrillo⁵⁰, acusaron al Gobierno de pretender sustituir una intolerancia por otra, manteniendo así vivo un conflicto con el que ellos consideraban necesario acabar de forma inmediata. Defendieron la libertad de enseñanza como un principio *“rigurosamente liberal”*; el respeto a *“la libertad de todas las agrupaciones humanas, religiosas o no”* como inherente a la tradición republicana española; y negaron que existiese ninguna *“justificación fundamental”* para abolir el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos. Presentaron una sola enmienda cuyo contenido coincidía con el del voto particular de los radicales: supresión del párrafo relativo a la inspección. Fue suscrito por diputados de la minoría agraria y por el sacerdote republicano independiente García Gallego, y retirado por ausencia de su autor, Fernández Castillejo⁵¹. Por lo demás, los progresistas apoyaron con su voto la inmensa mayoría de las enmiendas de las minorías agrarias y suscribieron algunas de ellas.

Los conservadores de Miguel Maura se mostraron más activos que los progresistas en la oposición al dictamen, pero no secundaron la estrategia obstruccionista de las minorías católicas: no suscribieron ninguna de sus enmiendas y, en general, se abstuvieron o votaron en contra de aquellas que proponían eximir de la prohibición a órdenes o congregaciones concretas. En algunas ocasiones los diputados de la minoría pusieron de manifiesto en las votaciones su división ante las propuestas de agrarios y vasconavarros. Arranz⁵² defendió que la ley debía interpretar *“estrictamente”* aquellos preceptos constitucionales que chocaban con los principios fundamentales de la Constitución: *“la libertad”*, *“la justicia”* y *“la igualdad”*. El texto del Gobierno y el de la Comisión, a su entender, no lo hacían así y, por tanto, los

⁴⁹ DS nº 330, 2/05/1933, pp. 12534-12538.

⁵⁰ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12785-12786.

⁵¹ DS nº 322, 4/04/1933, Apéndice 5; DS nº 331, 3/05/1933, p. 12575.

⁵² Todas las intervenciones de Arranz en DS nº 330, 2/05/1933, pp. 12538-12542; DS nº 331, 3/05/1933, pp. 12566-12569 y 12570.

consideraban inadmisibles. Aunque el ministro de Justicia había asegurado que la prohibición no afectaba al ejercicio de la docencia por parte de los religiosos a título individual, Arranz insistió en que el derecho a enseñar no podía ser limitado porque era un *“derecho natural”* que tenía su base *“en la esencia misma de la personalidad”*; y porque los ciudadanos tenían el *“deber moral”* de contribuir con sus conocimientos a la mejora de la sociedad.

Los conservadores presentaron tres votos particulares⁵³ al artículo, todos ellos intentando excluir parcelas de enseñanza de la prohibición. Arranz, que fue quien los elaboró y defendió, aseguró que no tenían un objetivo obstruccionista, pero la realidad fue que no los retiró pese a que, una vez rechazados por la Comisión, no tenían ninguna posibilidad de ser aprobados en una votación. Sólo nos vamos a detener en el primero de ellos porque reproducía, por un lado, una reivindicación compartida por radicales y progresistas: la supresión del párrafo relativo a la inspección; y, por otro, llevaba al Parlamento una demanda que la Iglesia consideraba fundamental y que el nuncio había trasladado al Gobierno meses antes del debate: la exclusión de la enseñanza gratuita de la prohibición. Junto a ella, se incluía también la de la enseñanza extraescolar. Basó su defensa en los mismos argumentos utilizados por el nuncio Tedeschini en sus observaciones al proyecto: puesto que en el artículo 26 de la Constitución la prohibición de la enseñanza aparecía junto a la del comercio y la industria, la deducción lógica era que sólo se refería a la enseñanza retribuida. Además, permitir dicha enseñanza no beneficiaría a las órdenes y congregaciones religiosas, sino sólo a los escolares que carecían de recursos. Prohibirla, por tanto, sería ir en contra de la cultura. Nada dijo durante su intervención sobre la cuestión de la inspección; y, respecto a la exclusión de las enseñanzas extraescolares de la prohibición, se limitó a argumentar que la educación proporcionada en los centros públicos era incompleta y, por tanto, sería beneficioso que pudiese completarse en centros privados. Los tres votos particulares fueron derrotados en votación nominal⁵⁴ por los votos en contra de las minorías gubernamentales. Los radicales optaron por la abstención y las minorías católicas los apoyaron. Los progresistas sólo votaron a

⁵³ DS nº 327, 26/04/1933, Apéndice 3; DS nº 329, 28/04/1933, Apéndice 1; DS nº 330, 2/05/1933, Apéndice 1. En el segundo de los votos particulares se proponía la exclusión de la prohibición de la enseñanza *“de artes y oficios, del comercio, de la industria y de la agricultura”*. Alegó en su defensa que no había peligro de que se coartase la libertad de conciencia del niño, puesto que era una educación práctica y destinada a adultos; que no existían suficientes centros estatales para sustituir a los congregacionistas en este ámbito; y que más que instituciones educativas eran obras benéficas. En el tercero planteaba la exclusión de la enseñanza impartida por los religiosos en fundaciones, cuando había sido instaurada antes de la promulgación de la ley y se trataba de un requisito establecido en los estatutos. Argumentó que no se podía aplicar la ley con efectos retroactivos y que debía prevalecer la voluntad del fundador.

⁵⁴ DS nº 330, 2/05/1933, pp. 12542-12543; DS nº 331, 3/05/1933, pp. 12569-12570 y 12571-12572.

favor del relativo a la enseñanza gratuita, en los otros dos se abstuvieron. De los tres sacerdotes republicanos, sólo uno de ellos aparece en las votaciones, García Gallego, manifestándose a favor de las tres enmiendas de los conservadores. El agrario Gómez Rojíapoyó también todos los votos particulares de Arranz; su compañero Molina Nieto dos de ellos -los que pedían la exclusión de la enseñanza gratuita y la de las fundaciones de la prohibición-, absteniéndose en el tercero; y el vasconavarro Pildain votó a favor del relativo a la enseñanza gratuita, absteniéndose en los otros dos.

Los catalanistas de la Lliga, otra de las formaciones con las que la jerarquía contaba para organizar una defensa coordinada de los intereses de las congregaciones, se mostraron tibios en su oposición al proyecto. Estelrich⁵⁵ criticó duramente la prohibición de la enseñanza a órdenes y congregaciones religiosas por constituir un obstáculo para el cumplimiento de sus "*finés fundacionales*"; por vulnerar el derecho a la libertad de conciencia, el derecho de los padres y el principio de libertad de enseñanza; por el perjuicio que entrañaría para la cultura; y por la carga económica que representaría para la hacienda pública. También rechazó la inspección del Estado para garantizar el cumplimiento de la prohibición, porque entendía que representaba una amenaza para "*la enseñanza confesional y los derechos profesionales de los individuos*". Basándose en el Derecho internacional relativo a las minorías, al que la Constitución española estipulaba que debía ajustarse la legislación y que establecía la no discriminación por motivos de religión, defendió la subvención estatal a la enseñanza confesional en una cantidad proporcional "*al número de fieles*". Esta reivindicación saldrá a colación una y otra vez en el debate, defendida por diferentes diputados de las minorías católicas, fundamentalmente por los sacerdotes. La oposición de la Lliga al artículo no se traducirá en ninguna iniciativa parlamentaria tendente a modificarlo. Tampoco suscribieron las de las minorías católicas y se abstuvieron en la inmensa mayoría de las votaciones de las enmiendas que aquellas presentaron.

Mención aparte merece el católico republicano Carrasco i Formiguera⁵⁶, quien manifestó abiertamente su intención de colaborar con la estrategia obstruccionista de las minorías católicas a este artículo. Sin embargo, no presentó ni suscribió ninguna enmienda. Apoyó

⁵⁵ DS nº 324, 6/04/1933, pp. 12325-12327.

⁵⁶ DS nº 302, 28/02/1933, p. 11504; DS nº 303, 1/03/1933, p. 11524; DS nº 332, 4/05/1933, pp. 12622-12624.

algunas de las presentadas por agrarios y vasconavarros, pero en muchas se abstuvo. Lo más relevante de su actuación fueron sus intervenciones parlamentarias, que, en opinión de Verdoy⁵⁷, estuvieron entre las de mayor altura del debate. Carrasco manifestó que se oponía al dictamen por el ataque que contenía a la libertad de enseñanza. Pero esta oposición no derivaba principalmente de su condición de católico, sino de demócrata, liberal, republicano y nacionalista catalán. En consecuencia, se atuvo a argumentos estrictamente jurídicos, extraídos de la propia Constitución, el Derecho natural, el Derecho internacional sobre las minorías religiosas y los derechos individuales. En ningún momento cuestionó la prohibición de la enseñanza a las órdenes y congregaciones religiosas como tales, puesto que se trataba de un precepto constitucional. Pero, antes de que el ministro de Justicia aclarase que no sería así, rechazó que la prohibición pudiese extenderse a los religiosos a título individual; y también consideraba inaceptable que se incluyese en ella a los seculares que actuasen como personas interpuestas. El texto del artículo, a su entender, conculcaba las normas universales del Derecho individual, que definían el ejercicio de la docencia como un derecho del individuo que el Estado no podía negar ni fiscalizar; y vulneraba el derecho “*indiscutible*” de los católicos a defender su “*patrimonio espiritual*” y a educar a sus hijos según el criterio que considerasen mejor. Por último, como nacionalista, consideraba que eran los propios catalanes quienes debían elegir el modelo educativo de Cataluña y que no se podría formar a las nuevas generaciones “*en un espíritu catalanista*” sin el catolicismo, porque de él procedía el fundamento ideológico de la nación catalana.

El jurista católico Ossorio y Gallardo manifestó su oposición a la prohibición de la enseñanza a las órdenes y congregaciones religiosas en su conjunto en el preámbulo de una enmienda que proponía excluir de la prohibición a las congregaciones dedicadas a la educación “*de niños anormales*”⁵⁸. La defendió brevemente y ciñéndose a su contenido. A diferencia de lo que ocurrirá con las de las minorías católicas, la Comisión y el propio ministro de Justicia tomaron la palabra para explicarle los motivos por los que rechazaban la enmienda: consideraban un precedente peligroso admitir excepciones a la prohibición. Sin embargo, el ministro aseguró a Ossorio que las congregaciones dedicadas a ese tipo de educación seguirían trabajando en ella hasta que el Estado pudiese sustituirlas. Finalmente Ossorio y Gallardo accedió a retirar la enmienda sin someterla a votación⁵⁹.

⁵⁷ VERDOY, A. “Una República sin religiosos...”, p. 377.

⁵⁸ DS nº 292, 9/02/1933, Apéndice 1.

⁵⁹ DS nº 331, 3/05/1933, pp. 12572-12575.

Pese a las manifestaciones contra el artículo de diversas minorías de la Cámara, fueron los agrarios y vasconavarros los que llevaron el peso de la oposición. Los agrarios esgrimieron muy diversos argumentos en contra del artículo. Cid⁶⁰, durante el debate sobre la totalidad del dictamen, manifestó que la oposición de su minoría al artículo no derivaba únicamente de su oposición al injusto precepto constitucional en que se basaba, sino a que lo sobrepasaba. Utilizando las observaciones de Tedeschini al proyecto, afirmó que la prohibición sólo podía afectar a la enseñanza de pago porque, al aparecer conjuntamente con la de la industria y el comercio, era lógico deducir que el motivo de la prohibición era evitar perjuicios a la economía por la acumulación de riquezas y bienes de las órdenes religiosas y que hiciesen una competencia ilícita al resto de los ciudadanos. Como este peligro no existía con la educación gratuita y además se beneficiaban de ella un elevado número de niños, la causa de su prohibición sólo podía ser el *“anhelo persecutorio”*. Tanto Cid como Gil Robles⁶¹, argumentaron, asimismo, que conculcaba el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos; derecho reconocido en todos los países modernos y que se deducía también del artículo 43 de la Constitución, donde la educación de los hijos aparecía como una la obligación de los padres. Lamamié de Clairac⁶², por su parte, defendió el derecho docente de órdenes y congregaciones por constituir uno de sus fines privativos por mandato divino y porque resultaba imprescindible para su subsistencia; y reputó de inconstitucional y fruto del *“odioso sectarismo”* aplicar la prohibición a las congregaciones puesto que no se las nombraba en el artículo 26 de la Constitución, en el que sólo se aludía a las órdenes. Tanto Lamamié como Royo Villanova⁶³ utilizaron también como argumento contra la prohibición las dificultades y el coste económico que conllevaría la sustitución de la enseñanza congregacionista. Por último, Casanueva⁶⁴ acusó a republicanos y socialistas de traicionar, ahora que detentaban el poder, la libertad de enseñanza que antes defendían; y calificó de inútil y *“persecutorio”* el párrafo dedicado a la inspección, fundamentalmente por su referencia a las personas interpuestas: inútil, porque el concepto jurídico de persona interpuesta era muy difícil de establecer; y

⁶⁰ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11045-11051 y 11057-11058.

⁶¹ DS nº 292, 9/02/1933, p. 11062.

⁶² DS nº 332, 4/05/1933, pp. 12615-12617 y 12621-12622.

⁶³ DS nº 332, 4/05/1933, pp. 12644-12648.

⁶⁴ DS nº 331, 3/05/1933, pp. 12575-12577; DS nº 334, 9/05/1933, pp. 12690-12693.

persecutorio, porque, obviando la vía judicial, concedía al Estado una *“facultad omnimoda”* para prohibir la enseñanza a cualquier persona con ese pretexto.

Lamamié de Clairac volverá a aludir a la prohibición de la enseñanza congregacionista durante el debate del artículo 32, defendiendo el origen divino del derecho docente de la Iglesia, el carácter *“anterior y superior al del Estado”* que tenía el derecho de los padres a educar a sus hijos y el sagrado derecho de los propios niños a la educación religiosa⁶⁵.

Los vasconavarros aprovecharon la defensa de enmiendas para exponer con amplitud su criterio respecto al artículo. A diferencia de los agrarios, dieron escasa importancia a la cuestión de la inspección, a la que sólo aludió de pasada Oreja Elósegui⁶⁶ durante el debate sobre la totalidad del dictamen y no defendieron en ningún momento la exclusión de la enseñanza gratuita de la prohibición. Sus argumentos fueron destinados a defender la inconstitucionalidad de la prohibición de la enseñanza congregacionista en su conjunto. En primer lugar, porque pugnaba con el principio de libertad de enseñanza, entendida como derecho de los padres a elegir libremente la educación de sus hijos; principio este reconocido por la Constitución de la República y las de casi todo del mundo, y que formaba parte de la tradición constitucional española. Asimismo, basándose en el propio artículo 26 de la Constitución, reputaron como inconstitucional la prohibición de la enseñanza a las congregaciones religiosas, puesto que en él solo se hablaba de órdenes religiosas y, al tratarse de un principio restrictivo de la libertad, debía aplicarse de forma estricta; argumento al que recurrieron de forma generalizada los diputados vasconavarros, mientras que en el caso de los agrarios sólo lo hizo Lamamié de Clairac. Conculcaba, asimismo, en opinión de los vasconavarros otros artículos constitucionales: el 39, que reconocía el derecho de asociación, al negárselo a las congregaciones para ejercer la enseñanza; el 33 que sanciona el derecho a elegir profesión; el 48, que hablaba de facilitar el acceso a la educación a quienes carecían de recursos, ya que el Estado no podría sustituir los centros de los religiosos; el 27, que prohibía inquirir sobre las creencias de los ciudadanos, motivo por el cual para el Estado no podía haber diferencia entre una asociación religiosa y otra que no lo era⁶⁷. Leizaola se apoyó también en otro aspecto del artículo 48 para su defensa de la enseñanza congregacionista: *“la aptitud y la*

⁶⁵ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12901-12902.

⁶⁶ DS nº 299, 22/02/1933, p. 11358.

⁶⁷ Intervenciones de: Horn, DS nº 332, 4/05/1933, pp. 12607-12610 y 12607-12610, y DS nº 334, 9/05/1933, pp. 12686-12689; Aizpún, DS nº 333, 5/05/1933, 12661-12664; Oreja Elósegui, DS nº 332, 4/05/1933, pp. 12618-12619, y DS nº 333, 5/05/1933, pp. 12670-12672; Leizaola, DS nº 334, 9/05/1933, pp. 12681-12684.

vocación” como únicos principios para determinar el acceso a la educación, pero dándole una interpretación que en realidad no tenía. El artículo determinaba que el acceso de los alumnos a los diferentes grados educativos dependería exclusivamente de tales principios, pero Leizaola lo aplicó a los docentes para defender que eran los religiosos quienes mejor cumplían con tales requisitos y, en consecuencia, era inconstitucional excluirlos de la enseñanza. Este mismo diputado recurrió también a los derechos del hombre en su defensa de la enseñanza congregacionista, alegando que en ellos se afirmaba que la libertad e igualdad de los hombres no podían ser limitadas por su *“estado religioso”* ni por constituir *“una agrupación de carácter religioso”*.

Algunos diputados, como Domínguez Arévalo⁶⁸ obviaron los argumentos de inconstitucionalidad y centraron su defensa de la libertad de enseñanza en la negación de atribuciones al Estado en el ámbito educativo. Si el Estado era neutral en materia religiosa, se declaraba *“incompetente”* para ocuparse de *“las cuestiones más fundamentales y que más interesan al hombre”*, por lo cual debía mantenerse al margen de la enseñanza y dejar la función docente en manos de *“la sociedad”*. Asimismo, calificó de *“excepción evidentemente opresora y tiránica”* prohibir la docencia a las órdenes y congregaciones religiosas, cuando se autorizaba la enseñanza *“de los errores más absurdos y antisociales”*; y que el Estado se negase a subvencionar sus centros, cuando se financiaban otras instituciones culturales y benéficas. Lo que la minoría vasconavarra reclamaba era el respeto a la libertad de los católicos y el reparto del presupuesto educativo. Otro miembro de la minoría, Oreja Elósegui, osciló entre la actitud conciliadora, planteando la posibilidad de llegar a una transacción en el ámbito educativo, y la belicosidad, responsabilizando a la política sectaria del Gobierno de haber puesto al pueblo contra la República y potenciado el separatismo vasco. Si el objetivo que perseguía el Gobierno era transformar *“la mentalidad del pueblo”* para *“formar una nueva conciencia nacional”*, veía factible llegar a un consenso sobre los valores y principios *“inconmovibles”* y *“de carácter universal”* en que debía basarse esa nueva conciencia, lo cual redundaría en bien de todos. Si el objetivo era hacer una guerra sin cuartel a la Iglesia, la transacción no sería posible y lo único que se conseguiría era destruir *“el propio Estado”*. En consecuencia, instó a la mayoría a *“aminorar todo lo posible la crudeza”* de la ley, advirtiendo que de no ser así los católicos lucharían contra el *“despotismo del Estado”* y en defensa de la *“libertad de enseñanza”*.

⁶⁸ DS nº 335, 10/05/1933, pp. 12722-12724.

Las minorías agraria y vasconavarra fueron las únicas que realmente respondieron al llamamiento de la jerarquía para organizar una estrategia conjunta de oposición al dictamen, limitándose los progresistas a apoyar sus propuestas en las votaciones. Coordinaron sus esfuerzos para llevar a cabo una obstrucción⁶⁹ que consiguió paralizar prácticamente el debate por medio de la presentación de más de 130 enmiendas, con la esperanza de que una crisis del Gobierno, que se consideraba inminente, diese al traste con la aprobación definitiva de la ley. Sólo lograron defender poco más de una veintena de ellas antes de que el Gobierno pusiese fin al debate por medio de la aplicación de la “guillotina”. La mayoría de ellas planteaba excluir de la prohibición del ejercicio de la docencia a una orden o congregación concreta⁷⁰; o a sectores educativos determinados, como la enseñanza de sordomudos, discapacitados, etc. En la defensa de estas enmiendas acostumbraban a evocar la historia y méritos de la orden u órdenes aludidas en ellas y aprovechaban para insistir en las razones de su oposición al artículo, e incluso a la ley en su conjunto. Tampoco faltaron alusiones a la situación social, responsabilizando de ella al Gobierno, y al resultado de las elecciones municipales, adverso a los partidos de la coalición gobernante. Aunque Tedeschini calificó estas enmiendas de obstruccionistas⁷¹, la mayoría de sus defensores lo negaron en la Cámara. Algunos alegaron que, puesto que Fernando de los Ríos, cuando era ministro de Justicia, había afirmado que cualquier medida contra las órdenes religiosas requería una justificación y la Comisión no había explicado las razones por las que se les prohibía la enseñanza, presentaban estas enmiendas para que explicasen cuales eran los motivos en cada caso⁷². Otros afirmaron que su objetivo era dar a conocer a la Cámara la magnitud del perjuicio que causaría la prohibición de la enseñanza congregacionista⁷³.

⁶⁹ La minoría agraria comenzó la obstrucción del artículo antes de que comenzara a debatirse, por medio de la presentación de dos proposiciones incidentales en las que se proponía que no se iniciase el debate del artículo 31 hasta que no estuviese promulgada la Ley de Orden Público, en una, y mientras no estuviese en funcionamiento el Tribunal de Garantías Constitucionales, la otra. Ambas llevaban la firma del sacerdote Ramón Molina Nieto. Sólo la primera de ellas fue defendida y ambas fueron retiradas finalmente sin exigir que se votasen. DS nº 329, 28/04/1933, pp. 12509-12511.

⁷⁰ El contenido de estas enmiendas en: DS nº 329, 28/04/1933, Apéndices 2, 4, 5, 10 y 11; DS nº 330, 2/05/1933, Apéndices 2 y 4. No están incluidas las encabezadas por sacerdotes, de las que hablaremos más adelante.

⁷¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 11/05/1933, CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, p. 194.

⁷² Intervención de Aizpún, DS nº 333, 5/05/1933, pp. 12661-12664.

⁷³ Intervención de Horno, DS nº 334, 9/05/1933, pp. 12686-12689.

Algunas enmiendas, sin embargo, contenían otro tipo de reivindicaciones que enlazaban con los argumentos esgrimidos contra el dictamen: la supresión del artículo o del párrafo relativo a la inspección; que la prohibición o la inspección se aplicase exclusivamente a las órdenes religiosas, no a las congregaciones⁷⁴; restringir la inspección a la enseñanza primaria; suprimir la mención a las personas seglares interpuestas; o que la prohibición se limitase al ejercicio de la docencia y se excluyese de ella la creación y sostenimiento de centros⁷⁵. Las minorías católicas pidieron votación nominal para todas sus enmiendas y todas ellas fueron desechadas. La relación de fuerzas fue similar en todas las votaciones: las minorías gubernamentales se manifestaron en contra; abstención de todos o la mayoría de los radicales; y las minorías católicas y los progresistas a favor. Los conservadores tendieron a apoyar solamente aquellas enmiendas que no contenían reivindicaciones relativas a una orden o congregación religiosa concreta⁷⁶.

Los sacerdotes de las minorías católicas participaron muy activamente en la oposición. Intervinieron en la Cámara, defendieron, presentaron y suscribieron enmiendas.

El vasconavarro Pildain presentó diez enmiendas⁷⁷ al artículo 31, ninguna de las cuales llegó a ser defendida debido a la aplicación de la “guillotina”. En cinco de ellas se proponía la exclusión de una orden o congregación religiosa concreta de la prohibición docente; en otra que no se aplicase a las órdenes y congregaciones religiosas cuya “*capacidad pedagógica*” hubiese quedado acreditada por la “*labor docente*” que habían desarrollado; en dos que la prohibición de la enseñanza congregacionista no se materializase: en una, en tanto no estuviese implantado “*el reparto proporcional del presupuesto escolar*” y, en la otra, hasta que todos los trabajadores tuviesen “*una existencia digna*” como estipulaba el artículo 46 de la Constitución; y en otras dos, que no se aplicase la prohibición en aquellas poblaciones donde “*una treintena de padres*” o “*padres obreros*” quisiesen que sus hijos fuesen educados por los

⁷⁴ DS nº 325, 7/04/1933, Apéndice 1; DS nº 327, 26/04/1933, Apéndice 1. En todas ellas aparece el vasconavarro Horn como primer firmante.

⁷⁵ DS nº 329, 28/04/1933, Apéndice 10. En todas ellas aparece el agrario Casanueva como primer firmante.

⁷⁶ La defensa y votación de las enmiendas de las minorías católicas en DS nº 331, 3/05/1933, pp. 12575-12591; DS nº 332, 4/05/1933, pp. 12607-12611, 12615-12625 y 12644-12650; DS nº 335, 10/05/1933, pp. 12722-12730.

⁷⁷ DS nº 329, 28/04/1933, Apéndice 9.

religiosos. Asimismo, suscribió seis enmiendas presentadas por otros diputados de las minorías católicas.

Pildain se encargó también de defender una enmienda de su compañero de minoría Horn, en la que se planteaba la exclusión de las congregaciones religiosas de la prohibición. Su larga intervención⁷⁸ tuvo un tono mesurado y respetuoso, pero sin ahorrar críticas a la legislación educativa del Gobierno, la cual equiparó con la de la Alemania hitleriana. Argumentó que el artículo 31 debía atenerse estrictamente a la letra del artículo 26 de la Constitución, puesto que se trataba de una disposición restrictiva de la libertad. El propio ministro de Justicia, según Pildain, había asegurado que así se haría y había defendido esa tesis en relación con otros artículos del dictamen. Así pues, como en la Constitución sólo se prohibía la enseñanza a las órdenes religiosas, a ellas exclusivamente debería afectarles la prohibición en la ley; ampliarla a las congregaciones constituía una extralimitación. Si el problema, como había alegado con anterioridad algún miembro de la Comisión, era el temor a que el papa modificase los votos solemnes de las órdenes para convertirlas en congregaciones, anulando así la prohibición en la práctica, él proponía una solución: añadir una cláusula a la ley estipulando que serían consideradas órdenes religiosas aquellas que lo fuesen a fecha de la promulgación de la ley. Pero, incluso aplicándola exclusivamente a las órdenes religiosas, la prohibición resultaba inconstitucional, ya que conculcaba derechos sancionados en diferentes artículos de la Constitución: como el 43, que imponía a los padres la obligación de instruir a los hijos, del cual se derivaba el derecho a elegir la educación que quisiesen para ellos; o el 27, que prohibía inquirir sobre las creencias religiosas. Asimismo, conculcaba *“los Derechos Internacionales del Hombre”*, que incluían el respeto a la igualdad de todos los ciudadanos y asociaciones ante la ley, al restringir los derechos de los institutos religiosos por motivo de sus votos. Esto resultaba, además, un contrasentido en un Estado laico, el cual, precisamente por su laicismo, no debería asignar ningún valor a los votos religiosos en la legislación civil. También resultaba contradictorio, a juicio de Pildain, que la Constitución de un régimen que se definía como democrático no citase *“la libertad religiosa sino para negarla”*. No faltó en su intervención un elogio a la labor cultural realizada por las congregaciones religiosas *“sin auxilio ni privilegio del Estado”*, señalando que en sus centros se educaba *“más de la cuarta parte de la población escolar”*. Terminó su intervención advirtiendo que, si no se modificaba el dictamen en el sentido propuesto en la enmienda, apelarían al Tribunal Constitucional y no le cabía duda de que ganarían.

⁷⁸ DS nº 331, 3/05/1933, pp. 12582-12590.

En una nueva intervención⁷⁹, tras la aprobación del artículo 31, Pildain repitió algunos de los argumentos ya mencionados sobre la inconstitucionalidad de la prohibición y expuso otros nuevos de carácter jurídico y pedagógico. Así, defendió el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos como un principio de Derecho internacional, el cual la Constitución española, en su artículo 7, se había comprometido a aplicar en nuestro país; y reivindicó el derecho de la Iglesia al reconocimiento pleno de *“la libertad de enseñanza”* en virtud de *“la función pedagógica”* que realizaba, ya que los centros congregacionistas habían demostrado poseer una calidad pedagógica y cultural comparable con las de las instituciones *“más modernas de Europa”*. Lo que el Gobierno perseguía con esta prohibición, en opinión del canónigo vasco, era imponer un monopolio estatal de la educación propio de regímenes dictatoriales, y un laicismo de la enseñanza que era impugnado por la pedagogía moderna, la cual abogaba por la inclusión en las escuelas de la formación religiosa.

La primera intervención de Pildain tuvo el raro honor de ser elogiada por el portavoz de la Comisión, el radical-socialista Gomáriz⁸⁰, quien alabó su ecuanimidad; y la segunda fue calificada por el nuncio Tedeschini⁸¹ de brillante en el informe que envió a la Santa Sede sobre los debates. También Verdoy⁸² considera que, por lo que respecta a los sacerdotes diputados, la de Pildain fue la intervención de mayor altura.

Los sacerdotes agrarios colaboraron también muy activamente en la estrategia obstruccionista: asistieron a las sesiones, apoyaron con su voto las iniciativas de las minorías católicas e intervinieron en la Cámara. La única excepción fue Lauro Fernández, quien no tomó la palabra en la Cámara ni debió de asistir a ella en los días que se debatió el artículo 31, puesto que no aparece en ninguna de las votaciones, limitándose a suscribir una sola de las innumerables enmiendas presentadas por las minorías católicas.

El canónigo burgalés Gómez Rojí presentó seis enmiendas⁸³ al artículo 31 que no llegaron a ser debatidas por la aplicación de la *“guillotina”*. Cinco de ellas pretendían la exclusión de la prohibición de una orden o congregación religiosa concreta; y la sexta no tenía

⁷⁹ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12780-12782.

⁸⁰ DS nº 331, 3/05/1933, pp. 12587-12588.

⁸¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 11/05/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, p. 194.

⁸² VERDOY, A. *“Una República sin religiosos...”*, p. 377.

⁸³ DS nº 329, 28/04/1933, Apéndice 7; DS nº 330, 2/05/1933, Apéndice 5.

nada que ver con la educación, sino con la prohibición de actividades industriales. Asimismo, suscribió más de setenta enmiendas de las minorías católicas.

Tomó la palabra en la Cámara en varias ocasiones. Durante el debate sobre la totalidad del dictamen aludió muy brevemente a la enseñanza congregacionista, afirmando que su prohibición equivalía a oponerse *“al avance de la ciencia”*, ya que sus centros de investigación desaparecerían por falta de recursos económicos y de estímulos espirituales para su sostenimiento⁸⁴. Se encargó, asimismo de la defensa de varias enmiendas presentadas por las minorías católicas: una del vasconavarro Horn⁸⁵ en la que se pedía la supresión del artículo 31; y tres del sacerdote Molina Nieto⁸⁶ en las que se pretendía excluir de la prohibición a congregaciones religiosas concretas: los mercedarios, las Hermanas de la Cruz y las Hermanas Terciarias de San Francisco de Asís. Además de la defensa de la labor realizada por esas congregaciones en concreto, que obviaremos, y del derecho a la enseñanza de las congregaciones religiosas y de la Iglesia en general, Gómez Rojí criticó la escuela única y propuso un modelo educativo alternativo basado en el pleno reconocimiento de la libertad de enseñanza y la financiación estatal de la enseñanza privada católica⁸⁷.

Gómez Rojí argumentó que la prohibición de la enseñanza congregacionista conculcaba los derechos del niño, de los padres y de la Iglesia en el ámbito educativo, reconocidos por el Derecho internacional y el Derecho natural; los derechos y deberes que la legislación internacional asignaba al Estado en la enseñanza; e iba en contra de las nuevas tendencias pedagógicas. Basándose en el Código de Malinas, defendió el derecho del niño a recibir educación *“moral y religiosa”*; derecho que era ejercido por los padres a través de la elección de los docentes que considerasen más adecuados para la formación de sus hijos. En cuanto a la Iglesia, su derecho a la enseñanza derivaba del Derecho natural, según el cual *“todo hombre que sabe algo tiene derecho a enseñar”*; derecho que no se limitaba a la enseñanza de la doctrina, sino que se extendía a *“todas las disciplinas científicas”*, puesto que todas rozaban *“la cuestión religiosa”*. Al Estado sólo le asignaba la función de vigilar y proteger a los diversos factores que interactuaban en la educación -familia, escuela, Estado, Iglesia y docentes- para que actuasen armónicamente.

⁸⁴ DS nº 303, 1/03/1933, p. 11516.

⁸⁵ DS nº 327, 26/04/1933, Apéndice 1.

⁸⁶ DS nº 329, 28/04/1933, Apéndice 3.

⁸⁷ Las intervenciones de Gómez Rojí en DS nº 331, 3/05/1933, pp. 12578-12581; DS nº 333, 5/05/1933, pp. 12657-12660; DS nº 334, 9/05/1933, pp. 12697-12700; y DS nº 335, 10/05/1933, pp. 12714-12717.

El objetivo que el Gobierno perseguía con la prohibición de la enseñanza congregacionista era, a juicio de Gómez Rojí, facilitar la implantación, por *“imperativo de la masonería y el socialismo”*, de la escuela única. Pero el modelo educativo basado en la escuela única resultaría perjudicial, por dos razones: porque, al pretender aplicar la misma enseñanza a alumnos provenientes de diferentes ambientes y con diferentes niveles de conocimientos, provocaría *“un retroceso absoluto y categórico”* de la educación; y porque, al aprenderse en ella *“poco bueno”*, fomentaría el vicio y la insolencia en la juventud, provocando un aumento de la criminalidad. Además, la experiencia francesa había demostrado que en la escuela única el acceso a la educación no venía determinado por la aptitud y la competencia de los alumnos, sino por *“la filiación política de los padres”*, lo cual iba también en detrimento de la cultura. Pero cuando un diputado socialista le replicó que en Francia no se había implantado la escuela única, Gómez Rojí le dio la vuelta a su argumento, pasando a afirmar que allí no existía porque había *“más intelectualidad que aquí”* y la izquierda francesa no consideraba incompatible la escuela única con la existencia de enseñanza privada; mientras que en España se pretendía implantar un monopolio estatal de la educación.

Frente a la escuela única laica, Gómez Rojí presentó la enseñanza congregacionista como la que mejor encarnaba *“el espíritu de nuestra raza, el espíritu de la beneficencia, de la justicia”* y defendió su superioridad respecto a la enseñanza oficial. El motivo de esta superioridad y de su florecimiento era la supremacía de la pedagogía católica sobre cualquier otra, no el apoyo estatal, como afirmaban los diputados de la izquierda, puesto que aquél fue siempre mezquino y, en muchos casos inexistente. Era esa superioridad la razón por la que se pretendía prohibirla, a fin de que no pudiese hacer competencia a los centros públicos. Pero, si se excluía la formación religiosa de la educación, ésta se convertiría en un peligro. Prueba de ello era que quienes en esos momentos estaban provocando desordenes públicos en España se habían educado en escuelas donde no se enseñaba la religión

Puesto que estaba demostrado que el laicismo de la enseñanza y la implantación de la escuela única tendrían efectos catastróficos, que la prohibición de la enseñanza congregacionista conculcaba los principios del Derecho internacional, y que la educación proporcionada por las congregaciones religiosas era mejor, más adecuada a la idiosincrasia española y resultaba imprescindible en la actualidad, el artículo 31 debía ser suprimido. Como alternativa al modelo educativo del Gobierno, proponía otro en el que se segregase a los niños en función de su religión; o, al menos, en que el Estado asumiese *“la obligación”* de proporcionar *“educación religiosa”* a todos los alumnos, otorgase a los padres *“completa y*

absoluta libertad” para educar a sus hijos *“con arreglo a sus creencias religiosas”* y repartiéndose proporcionalmente el presupuesto educativo entre la enseñanza pública y la privada. Si no se aceptaban estas propuestas era porque se trataba de un Gobierno *“perseguidor de las verdaderas ideas de libertad”*.

Las intervenciones de Gómez Rojí fueron bastante polémicas y sus argumentos en ocasiones resultaron confusos y contradictorios, si bien las frecuentes interrupciones pudieron contribuir a esa falta de coherencia. Algunas de sus afirmaciones sobre la escuela única y las acusaciones de sectarismo, hipocresía, corrupción o manipulación de las oposiciones de magisterio que hizo al Gobierno y a los diputados de la mayoría, provocaron en unas ocasiones la hilaridad y en otras protestas e interrupciones. Fueron las risas e ironías lo que más irritó a Gómez Rojí, quien tachó a los diputados de la mayoría de incultos y de carecer de la dignidad exigible a un parlamentario.

El aragonés Santiago Guallar, presentó diecisiete enmiendas⁸⁸ al artículo. En catorce de ellas se pedía la exclusión de una orden o congregación determinada de la prohibición; y en las otras tres que se excluyese de la misma a un conjunto de órdenes o congregaciones que ejercían la docencia con sordomudos, en el protectorado español de Marruecos o que hubiesen desarrollado una labor relevante *“en la ciencia, en la beneficencia, en las empresas gloriosas, en las manifestaciones de la vida social y religiosa de nuestra Patria”*. Asimismo, suscribió más de setenta enmiendas de las minorías católicas. Sus enmiendas no llegaron a debatirse por la aplicación de la “guillotina” y tampoco se ocupó de la defensa de otras presentadas por las minorías católicas, pero sí de dos enmiendas presentadas por García Gallego al artículo 32 que estaban directamente relacionadas con la prohibición de la enseñanza congregacionista. En una de ellas se proponía autorizar el ejercicio de la enseñanza a las órdenes religiosas *“dispuestas a someterse a las normas de una ley especial”* que elaborase el Gobierno en el futuro; y en la otra, a las que necesitasen ejercer la docencia *“para atender sus fines privativos y a los medios necesarios para su vida religiosa”*⁸⁹. Asimismo, Guallar consumió un turno en contra del artículo 31 justo antes de que se procediese a su

⁸⁸ DS nº 329, 28/04/1933, Apéndice 8; DS nº 330, 2/05/1933, Apéndice 3.

⁸⁹ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 5.

votación definitiva; y aludió a él durante sus intervenciones contra la totalidad del dictamen y del Título VI, relativo a la enseñanza de las confesiones religiosas⁹⁰.

Guallar negó al Estado atribuciones para prohibir la enseñanza congregacionista basándose en la consideración de la libertad de enseñanza como derecho de la persona humana y, por tanto, anterior y superior al del Estado. En virtud de este concepto de libertad de enseñanza, los padres tenían derecho a elegir la educación de sus hijos y al Estado sólo le correspondía garantizar el cumplimiento de ese derecho. Cualquier extralimitación en su cometido lo convertía en un *“Estado tirano”*. Aplicando estas premisas a la enseñanza congregacionista, Guallar sólo reconocía al Estado atribuciones para garantizar la capacidad de los docentes exigiéndoles un título; vigilar la observancia de las normas *“de policía y de higiene”*; e inspeccionar que no se impartiesen enseñanzas contrarias a *“la moralidad pública”*, a los derechos del niño o a *“los intereses del Estado”*. En consecuencia, prohibir el ejercicio de la docencia a las congregaciones, constituía, a su juicio, un *“ultraje a la libertad de enseñanza, al derecho humano”* y *“al derecho de los padres”*.

La prohibición conculcaría, asimismo, otros derechos y libertades que constituían el fundamento del régimen republicano: como la libertad de asociación y *“la igualdad civil”*. En un Estado laico los votos religiosos no podían tener *“efectos civiles”* ni *“valor jurídico”* y, en consecuencia, no podían ser utilizados para establecer diferencias legales o generar *“una incapacidad”*. La República, pues, debía desconocer dichos votos porque, al afectar exclusivamente a la vida interior, escapaban a su competencia, y tratar a los religiosos como a cualquier otro ciudadano y a las congregaciones como a cualquier otra asociación. Es decir, someterlas *“al derecho común, sin privilegios, pero también sin excepciones”*. Alegar como justificación de la prohibición, como hacían algunos, que las *“opiniones políticas”* de los religiosos eran *“contrarias al régimen”*, equivaldría a negarles el derecho a la libertad de opinión, reconocido al resto de los ciudadanos. Además de tratarse, a juicio de Guallar, de una acusación falsa, porque los religiosos eran completamente ajenos a la política.

Además, la prohibición de la enseñanza congregacionista era una medida anacrónica que, de ser aprobada, situaría a la República española de espaldas a la legislación de los países *“más avanzados y más civilizados del mundo”*, en los que se reconocía la libertad de enseñanza y se permitía a las órdenes y congregaciones religiosas en ejercicio de la docencia. Una libertad

⁹⁰ Las intervenciones de Santiago Guallar en DS nº 293, 10/02/1933, p. 11092; DS nº 322, 4/04/1933, pp. 12257-12258; DS nº 335, 10/05/1933, pp. 12735-12740; DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12872-12875 y 12878-12881.

de enseñanza que los partidos republicanos y los socialistas habían reivindicado durante la Monarquía, reclamando la creación de escuelas laicas para que sus hijos no se viesen obligados a acudir a las confesionales, y que ahora negaban a los católicos.

La prohibición constituiría un ultraje a la Iglesia y un hito más en el camino hacia su esclavización, porque se la privaba de un medio fundamental *“de expansión religiosa y de apostolado”*, como era la docencia. Y se causarían enormes perjuicios a las órdenes y congregaciones que tenían como fin o actividad primordial la enseñanza, ya que se verían obligadas a disolverse o a abandonar España, debido a la imposibilidad de cumplir con su fin específico y por verse privadas de sus medios de vida.

Era también una *“injusticia”*, porque los centros educativos de las congregaciones eran *“los más capacitados”* y por la labor que a lo largo de la historia y en la actualidad realizaban las congregaciones en el campo de la enseñanza. Los religiosos habían sido en el pasado los *“únicos educadores”* de las clases populares, porque el Estado no se ocupaba de ellas. Y eran también en la actualidad los docentes *“ideales”*, *“insustituibles”*, muy superiores a los seculares, precisamente por sus votos religiosos: el voto de castidad, al carecer de familia, les permitía dedicarse más de lleno a la enseñanza; el voto de pobreza impedía que existiese *“competencia de intereses”* entre ellos y que se corrompiesen por *“afán de lucro”*; y el de obediencia les ponía a salvo del *“afán y el capricho del cambio”* y les dotaba de *“mayor libertad de pensamiento y actuación”* que los maestros laicos, los cuales debían obediencia al Estado por su condición de funcionarios. Los centros congregacionistas, además, garantizaban a los padres que sus hijos serían educados en una *“disciplina moral sin la cual no hay educación posible”* y que resultaba más imprescindible aún *“en este tiempo de verdadera decadencia moral”*; contaban con *“los elementos pedagógicos más modernos”*; y estaban *“mejor montados y organizados”* que los estatales.

El éxito de la enseñanza congregacionista entre católicos y no católicos era, precisamente, a juicio de Guallar, la verdadera razón de la prohibición, ya que obstaculizaba el propósito del Gobierno de establecer un monopolio estatal de la enseñanza que tenía como objetivo *“descatolizar a España”* e imponer una *“concepción laica del Estado y de la familia y de la sociedad”*. Pero la medida tendría consecuencias nefastas para *“la cultura”* y *“la economía”* del país: dejaría fuera del sistema educativo a millares de niños pobres; el Estado tendría que soportar enormes gastos para sustituir los centros congregacionistas; y la cultura se vería perjudicada por la desaparición de los mejores centros educativos del país. Serían *“los pobres”* y *“los obreros”* los más perjudicados, porque se les privaría *“de una enseñanza*

gratuita que no puede sustituirse con las escuelas del Estado". Por ello el pueblo estaba en contra de la prohibición de la enseñanza congregacionista. Como alternativa, Guallar propuso la instauración de un sistema educativo basado en la competencia entre la enseñanza pública y privada, de forma que primase el de mayor calidad. No hizo, sin embargo, ninguna alusión explícita a un reparto del presupuesto estatal entre ambas.

Las intervenciones de Guallar fueron menos polémicas que las de Gómez Rojí, pero tampoco faltaron los conflictos, llegando a enfrentarse con el presidente de la Cámara al que acusó de no defender su derecho a ser oído frente a los murmullos e interrupciones de los diputados.

Por último, Ramón Molina Nieto presentó once enmiendas⁹¹ al artículo 31 que, a diferencia de lo que ocurrió con las de los demás sacerdotes, si fueron debatidas en la Cámara y desechadas todas ellas mediante votación nominal. Molina sólo defendió una de sus enmiendas, encargándose de la defensa del resto -todas ellas proponiendo la exclusión de una orden o congregación concreta de la prohibición de la docencia- diferentes diputados agrarios y vasconavarros⁹². Asimismo, suscribió más de cincuenta enmiendas. Intervino en tres ocasiones en la Cámara⁹³ en defensa de la enseñanza congregacionista: durante el debate sobre la totalidad del dictamen, en defensa de una enmienda al artículo 31 y de otra al artículo 32. En la primera de sus intervenciones su tono fue más moderado, pero en las dos últimas hizo gala de un tono agresivo y retador que provocó protestas entre los diputados de la mayoría gubernamental.

Fue el único sacerdote que reconoció abiertamente que las minorías católicas estaban presentando enmiendas con la intención de obstruir el debate del artículo 31. No perseguían con ello, según Molina, un objetivo político, sino exclusivamente espiritual: era una reacción a la obstrucción que realizaba la mayoría parlamentaria "*al sentimiento religioso, al ideal católico de toda España*", faltando a sus promesas electorales de no atacar al catolicismo.

⁹¹ DS nº 329, 28/04/1933, Apéndice 3.

⁹² DS nº 333, 5/04/1933, pp. 12654-12655, 12660-12661, 12669-12670 y 12672-12673; DS nº 334, 9/05/1933, pp. 12684-12685, 12689-12690, 12693-12694, 12696-12697 y 12700-12701; DS nº 335, 10/05/1933, pp. 12717-12718 y 12721-12722.

⁹³ Las intervenciones de Molina Nieto en DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11087-11091; DS nº 333, 5/05/1933, pp. 12650-12653; DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12881-12884.

La prohibición de la enseñanza congregacionista constituía, según el canónigo toledano, un *“ultraje”* a la libertad de enseñanza, un derecho natural que se traducía en el reconocimiento de la libertad de los padres a elegir la educación de sus hijos. La educación era, pues, una función de la familia, no del Estado, al cual sólo le correspondía *“tutelar”* el ejercicio de ese derecho. Asimismo, conculcaba el artículo 27 de la Constitución, donde se establecía la igualdad de todos los españoles ante la ley, al prohibir a los religiosos lo que se autorizaba a los demás ciudadanos, aunque perteneciesen a asociaciones *“disolventes y antisociales”*.

Negó que en los centros educativos congregacionistas se coartase *“la voluntad y la libertad de los hombres”*, aduciendo como prueba que elementos tan significados de la izquierda como Largo Caballero, Azaña o Martínez Barrio habían estudiado en ellos. La verdadera razón por la que el Gobierno apartaba a las congregaciones de la educación era gozar de completa *“libertad para secuestrar las almas y apoderarse de los jóvenes contra la voluntad y el deseo de sus padres”*. Pero la supresión de la enseñanza congregacionista conllevaría un aumento de la indisciplina y la insubordinación, porque el acatamiento al poder y la disciplina eran *“principios cristianos”*; perjudicaría principalmente a las familias humildes, ya que las congregaciones educaban a un gran número de niños pobres; y causaría también un gran perjuicio económico a las localidades donde se asentaban los centros docentes de las congregaciones, porque estos impulsaban el comercio y la industria locales para satisfacer las demandas de la población escolar

Finalmente, advirtió al Gobierno que la prohibición le crearía problemas y provocaría *“indignadas protestas”*, que él mismo instigó haciendo un llamamiento *“a la conciencia católica del país para que exprese su irritación contra este atropello”*, y a España entera *“para que se levante airada contra tamaña injusticia”* y rechazase *“este atentado a los derechos más fundamentales de los ciudadanos”*.

En cuanto a los sacerdotes diputados de significación republicana, el radical Basilio Álvarez se mantuvo totalmente al margen del debate, al igual que muchos otros diputados de su minoría. No intervino en la Cámara, no presentó ni suscribió enmiendas y se abstuvo en todas las votaciones. Ni siquiera existe constancia de que asistiese a las sesiones. Lo mismo puede decirse del radical-socialista Luis López-Dóriga, con la excepción de que en su caso sí existe constancia de su asistencia, al menos, a alguna de las sesiones y de que votó a favor de la aplicación de la *“guillotina”* al artículo. La actitud abstencionista de López-Dóriga, a

diferencia de la de Basilio Álvarez, contrastaba radicalmente con la mantenida por su minoría, que sí participó activamente en el debate a favor del texto del artículo.

El republicano independiente García Gallego se sumó a la estrategia obstruccionista de las minorías católicas, poniendo una vez más de manifiesto su identificación con ellas en las cuestiones que afectaban a la Iglesia. Asistió con asiduidad a las sesiones, suscribió dieciocho enmiendas de las minorías católicas y la única que presentaron los progresistas, votando a favor de las iniciativas de agrarios y vasconavarros. Presentó, asimismo siete enmiendas⁹⁴ que fueron suscritas por diputados de estas minorías, entre ellos los sacerdotes Guallar y Molina Nieto. Cuatro de estas enmiendas planteaban la exención de una orden o congregación concreta de la prohibición de la enseñanza. Las otras tres proponían que se exceptuase de ella a las órdenes y congregaciones cuyo único medio de subsistencia fuera la enseñanza o ésta resultase imprescindible *“para atender a sus fines privativos”*; a las que proporcionaban educación *“a los niños pobres”*; y a las que se sometiesen a las *“normas especiales”* contenidas en una ley que el Estado dictaría. Ninguna de estas enmiendas llegó a debatirse debido a la aplicación de la “guillotina”. Dos de las tres últimas enmiendas mencionadas las reproduciré como enmiendas al artículo 32, suscritas por todos los sacerdotes de las minorías católicas excepto Lauro Fernández⁹⁵. En este caso si fueron debatidas en la Cámara, pero, como ya vimos, fue Santiago Guallar quien se encargó de su defensa debido a que García Gallego se encontraba enfermo. Ambas fueron desechadas en votación nominal⁹⁶.

La Comisión, a fin de no colaborar en la obstrucción de las minorías católicas y dado el carácter reiterativo del contenido de las enmiendas presentadas por las diferentes minorías de la oposición, optó al poco tiempo de iniciado el debate del artículo por no contestar a los argumentos, también reiterativos, de los oradores. Sin embargo, los más importantes fueron refutados durante los debates sobre la totalidad del dictamen y el Título VI y en los primeros momentos de la discusión del artículo 31. Los representantes de la Comisión⁹⁷ negaron que el

⁹⁴ DS nº 329, 28/04/1933, Apéndice 6.

⁹⁵ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 5.

⁹⁶ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12873-12875 y 12879-12881,

⁹⁷ Intervenciones de Fernández Clérigo, en DS nº 292, 9/02/1933, p. 11054; y DS nº 294, 14/02/1933, pp. 11134-11135. Intervenciones de Gomáriz, en DS nº 292, 14/02/1933, p. 11135; DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11522-11523; DS nº 324, 6/04/1933, p. 12327; DS n' 331, 3/05/1933, pp. 12787-12588. Intervención de Sapiña, en DS nº 330, 2/05/1933, pp. 12540-12541.

texto pudiese ser considerado ofensivo a los sentimientos católicos, puesto que, en su opinión, en la ley se había hecho una interpretación benévola del artículo 26. No se podía admitir tampoco la acusación de extralimitación del precepto constitucional por incluir a las congregaciones religiosas en la prohibición, puesto que en el artículo 23 de la Ley de Congregaciones se definía claramente qué asociaciones religiosas se verían afectadas por ella y las minorías católicas no se habían opuesto a su contenido⁹⁸. La pretensión de excluir la enseñanza gratuita de la prohibición, basándose en que ésta aparecía en la Constitución junto a la de la industria y el comercio, se refutó con dos argumentos diferentes: que en el artículo 26 no se hacían diferencias entre la enseñanza gratuita y de pago al establecer la prohibición del ejercicio de la docencia a las órdenes religiosas; y que la razón de dicha prohibición era garantizar la libertad de conciencia del niño y esa libertad la ponía en peligro la enseñanza gratuita tanto o más que la de pago. Argumentar contra el artículo basándose en el Derecho internacional tampoco era admisible para la Comisión, puesto que los preceptos constitucionales estaban por encima de aquél. Por último, a la defensa del derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos, opuso la Comisión una concepción de la enseñanza como *“función privativa del Estado”*.

Finalmente, el 10 de mayo, las minorías gubernamentales decidieron presentar una proposición incidental para que se declarase suficientemente debatido el artículo, es decir, aplicar la “guillotina”. Las minorías católicas intentaron retrasar su aplicación presentando otra proposición incidental, proponiendo a la Cámara que no se realizase ninguna votación hasta que no se hubiese aprobado el dictamen de la Comisión de Incompatibilidades. La maniobra no tuvo éxito. Pese a las protestas de los agrarios, el presidente de la Cámara se negó a admitir que la proposición incidental de agrarios y vasconavarros fuese sometida a votación antes que la de las minorías gubernamentales. Ésta fue aprobada por 236 votos frente a 5. Las minorías católicas se ausentaron de la Cámara, incluidos los sacerdotes. A ellos se sumó el republicano independiente García Gallego. Sólo se quedaron para oponerse a la “guillotina” el líder nacionalista vasco Aguirre, el progresista Ayats, el galleguista católico Otero Pedrayo, el

⁹⁸ El artículo 23 del dictamen -22 del texto definitivo- establecía que a efectos de la Ley de Confesiones y Congregaciones se entendía *“por Órdenes y Congregaciones religiosas las Sociedades aprobadas por las autoridades eclesiásticas, en las que los miembros emiten votos públicos, perpetuos o temporales”*. El debate de este artículo en el capítulo XI, pp. 951 y ss.

independiente Unamuno y el diputado comunista Balbontín⁹⁹. Los radicales, aunque habían criticado la aplicación de la “guillotina”, se abstuvieron. Los conservadores votaron junto a las minorías gubernamentales. También lo hizo el sacerdote Luis López-Dóriga. Basilio Álvarez, en cambio, secundó la abstención de su minoría¹⁰⁰.

La aplicación de la “guillotina” al artículo 31, en opinión de Verdoy¹⁰¹, acabó con cualquier esperanza que aún pudiera quedar de llegar a un entendimiento entre católicos y republicanos. El nuncio¹⁰², sin embargo, reconoció que la obstrucción de las minorías católicas hubiese impedido que el debate progresase y entendió que la aplicación de la “guillotina” al artículo 31 podía servir a los intereses de la Iglesia, ya que proporcionaba un argumento más a la jerarquía para no reconocer la ley.

En esta misma sesión fue aprobado el artículo 31 por 197 votos a favor y 31 en contra¹⁰³. Estos últimos procedieron de las minorías católicas, conservadores, progresistas y algunos católicos independientes, como el jurista Ossorio y Gallardo y el sacerdote Jerónimo García Gallego. Aparecen también votando en contra del artículo los sacerdotes agrarios Guallar y Gómez Rojí y el vasconavarro Pildain. Molina Nieto, ausente de la sala en el momento de la votación, pidió con posterioridad que constase su voto en contra¹⁰⁴. López-Dóriga, de quien existe constancia de que había asistido a la sesión, puesto que votó a favor de la “guillotina”, se abstuvo. Lo mismo hizo el radical Basilio Álvarez, aunque en su caso no podemos saber si se encontraba en la Sala.

⁹⁹ José Antonio Balbontín Gutiérrez (1893-1977), abogado y escritor. Militó en el Partido Radical-Socialista hasta mayo de 1931 en que lo abandonó, disconforme con su participación en el Gobierno provisional. Fundó el Partido Social Revolucionario, con el que concurrió a las elecciones a Cortes Constituyentes. Su partido contó con el apoyo de un sector del anarquismo. En marzo de 1933 se incorporó al Partido Comunista. GARCÍA DE TUÑÓN AZA, J. M. “José Balbontín, poeta y político comunista”, en *Revista de la Hermandad del Valle de los Caídos* 114, 2007, www.hermandadvalle.org.

¹⁰⁰ DS nº 335, 10/05/1933, pp. 12730-12734.

¹⁰¹ VERDOY, A. “Una República sin religiosos...”, p. 379.

¹⁰² Carta de Tedeschini a Pacelli, 11/05/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 185-187.

¹⁰³ DS nº 335, 10/05/1933, pp. 12740-12741.

¹⁰⁴ DS nº 335, 10/05/1933, p. 12746.

Así pues, el artículo 31 del dictamen superó el trámite parlamentario sin haber sufrido ninguna modificación y se convirtió en el artículo 30 de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas¹⁰⁵.

2.3 El debate en torno a los plazos para la sustitución de la enseñanza congregacionista. Un asunto espinoso.

En enero de 1932, el diputado radical-socialista Botella Asensi¹⁰⁶ había reclamado ya al Gobierno el cierre de los centros educativos de las congregaciones. El ministro de Instrucción Pública, el socialista Fernando de los Ríos, le respondió que la sustitución requería tiempo, no tanto por la necesidad de construir un elevado número de centros escolares, sino sobre todo por la carencia de personal docente. Sin embargo, la izquierda parlamentaria y los medios de comunicación del partido socialista siguieron presionando al Gobierno para que la llevase a cabo rápidamente, afirmando que podría realizarse sin problemas¹⁰⁷.

El proyecto de ley, redactado por el ministro de Justicia y aprobado por el Gobierno, en consonancia con lo dicho por Fernando de los Ríos, dejaba un amplio margen de maniobra al Ejecutivo para llevar a cabo la sustitución, puesto que no establecía un plazo concreto, sino que lo dejaba en sus manos. Pero, según Jiménez de Asúa¹⁰⁸, parte de los miembros de la Comisión, temiendo que la sustitución se dilatase “*indebidamente*” en caso de producirse un cambio de Gobierno, consultaron con el ministro de Justicia. Éste les comunicó que, a su entender, lo que se quería decir en el proyecto era que la sustitución debía realizarse inmediatamente después de la aprobación de la ley y, en consecuencia, la Comisión estableció esa fecha en el dictamen.

¹⁰⁵ DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

¹⁰⁶ Juan Miguel Botella Asensi (1884-1942), abogado. Miembro del comité ejecutivo del Partido Republicano Radical-Socialista. Diputado por la circunscripción de Alicante y miembro de la Comisión de Constitución. En 1932 será expulsado del partido junto a Eduardo Ortega y Gasset, y ambos fundarán Izquierda Radical Socialista. Entre septiembre y noviembre de 1933 será ministro de Justicia en el Gobierno de Martínez Barrio. En las elecciones de 1933 perderá el acta de diputado. AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa y la tragedia de la II República*, Consejería de Educación, Madrid, 2006.

¹⁰⁷ ZAPATERO, V. “*Fernando de los Ríos...*”, p. 350.

¹⁰⁸ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12774-12775.

El Gobierno, sin embargo, se negó a aceptar el plazo marcado por la Comisión y propuso como alternativa el establecimiento de dos plazos distintos: uno más corto para la enseñanza secundaria, octubre de 1933; y otro más largo para la primaria, enero de 1934. A finales de abril de 1933 los ministros de Justicia e Instrucción Pública se reunieron con la Comisión para intentar convencer a sus miembros de que el plazo del dictamen era inviable: no habría suficientes maestros preparados, sería necesario aprobar un crédito extraordinario y era probable que muchos ayuntamientos no colaborasen en la creación de nuevos centros. Los radical-socialistas se negaron a aceptar los plazos propuestos por el Gobierno, alegando que dichos problemas se podrían solucionar incautándose de los centros de las congregaciones. De hecho presentaron una enmienda en este sentido. Tras arduas gestiones, el 3 de mayo los radical-socialistas se avinieron a aceptar los plazos propuestos por el Gobierno¹⁰⁹.

Una vez logrado el consenso de las minorías gubernamentales, los problemas provinieron del presidente de la República, Alcalá-Zamora, quien consideraba el plazo acordado para la sustitución demasiado corto. Exigió al Gobierno que se añadiese a la ley una disposición transitoria subordinando la sustitución a la consecución de los medios económicos para llevarla a cabo. El Gobierno se mostró dispuesto a hacerlo, pero, como ya había comenzado el debate del artículo, el reglamento de las Cortes hacía imposible la modificación del dictamen, salvo que se retirase para presentarlo de nuevo. Azaña se negó a ello y Alcalá-Zamora finalmente se resignó a que su cláusula no fuese incluida¹¹⁰.

El debate sobre la sustitución se trasladó a la opinión pública por medio de la guerra de cifras que entablaron la prensa católica y la republicana sobre el peso real de la enseñanza congregacionista en el conjunto del sistema educativo. Los medios republicanos, partiendo de datos del Ministerio de Instrucción Pública afirmaban que los alumnos educados en los centros de las congregaciones ascendían a 248.000 en primaria y 17.000 en secundaria, de lo que dedujeron que era posible llevar a cabo la sustitución de forma inmediata. El diario católico *El Debate*, sin embargo, aportó cifras mucho mayores: 600.000 en primaria, 27.000 en secundaria y 17.000 en educación profesional, concluyendo que la sustitución era inviable a corto plazo. La razón de esta enorme discrepancia entre los datos aportados por unos y otros

¹⁰⁹ DS nº 323, 5/04/1933, Apéndice 3; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 602 y 620-622; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 259-260.

¹¹⁰ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 633-634; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 261.

sería, en opinión de Álvarez Tardío, que los datos del Ministerio de Instrucción Pública no estaban completos y las congregaciones religiosas ocultaban “*intencionadamente*” el número real de alumnos matriculados en sus centros. Si los medios católicos publicaron los datos con la intención de lograr que los partidos políticos republicanos se replanteasen la viabilidad económica y material de la sustitución a corto plazo, fracasaron. Lo que consiguieron fue que se planteasen la necesidad de proceder a una incautación de los bienes docentes de las congregaciones para poder llevarla a cabo¹¹¹.

En cuanto a la estrategia parlamentaria de la jerarquía eclesiástica de cara al debate, no contamos con referencias a ninguna enmienda elaborada por el sacerdote Luis Carreras. En el archivo del arzobispo de Tarragona aparecen solamente dos redactadas por un clérigo o clérigos desconocidos. En ellas se planteaba que la sustitución de limitase a la enseñanza “*oficial*” impartida por las congregaciones “*como corporaciones en sus propios locales*”; que se llevase a cabo durante las vacaciones de verano para evitar trastornos a los alumnos; y que la orden de cese procediese directamente del Ministerio de Instrucción Pública y no de autoridades subalternas¹¹².

El 5 de mayo el Consejo de Ministros, para agilizar la aprobación definitiva de la ley, aprobó la refundición de los dos últimos artículos y las disposiciones transitorias en un solo artículo, así como la aplicación de la “guillotina” cuando se considerase conveniente. Esta decisión provocó un nuevo enfrentamiento con el presidente de la República. Alcalá-Zamora temía una retirada de las minorías de oposición del Parlamento como protesta, lo cual, podría impedir la aprobación del dictamen, proporcionaría argumentos a los partidos de la derecha e iría en detrimento de la autoridad de la ley¹¹³. Pese a todo, el Gobierno siguió adelante. El radical-socialista Baeza Medina presentó un voto particular¹¹⁴ planteando la refundición, así como la modificación de la disposición transitoria b, en la que ahora se recogía el plazo de sustitución consensuado entre todas las minorías gubernamentales: 1 de octubre de 1933 para

¹¹¹ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 244.

¹¹² BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1071.

¹¹³ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 626-627.

¹¹⁴ DS nº 334, 9/05/1933, Apéndice 2.

la enseñanza secundaria y 1 de enero de 1934 para la primaria. Admitido por la Comisión, el voto particular de Baeza Medina se convirtió en el nuevo dictamen¹¹⁵.

El debate se inauguró con la protesta de las minorías agraria y conservadora y de los radicales por el recorte de las posibilidades de debate que conllevaba la refundición¹¹⁶.

El ministro de Instrucción Pública, Fernando de los Ríos¹¹⁷, tomó la palabra para presentar la sustitución de la enseñanza congregacionista como una exigencia ético-política establecida en la Constitución y defender la posibilidad de llevarla a cabo en los plazos que el dictamen establecía. Negó que las estadísticas de su ministerio fuesen erróneas, como afirmaban los medios católicos y aseguró que el coste de la sustitución ascendería a poco más de 50 millones de pesetas. Según sus cálculos, sería necesario crear veinte institutos nacionales y cincuenta colegios subvencionados para absorber a 17.098 alumnos de secundaria; y 7.000 escuelas, de las que 4.000 estaban ya previstas en el plan quinquenal del ministerio, para 350.000 alumnos de primaria. En cuanto al personal docente, se formarían mediante cursillos intensivos 510 profesores de secundaria y 7.000 maestros de primaria.

Las palabras de Fernando de los Ríos fueron bien acogidas por las minorías republicanas. No así por las católicas, cuyos diputados le interrumpieron reiteradamente. Uno de estos interruptores pertinaces fue el sacerdote Ramón Molina Nieto, quien le recriminó los *“gastos innecesarios”* que conllevaría la sustitución y la ignorancia que suponía de *“la voluntad de los padres”* de los alumnos que se educaban en los centros de las congregaciones, los cuales se oponían a su cierre. El ministro le replicó que era a los alumnos, que tenían *“un derecho en sí mismos independiente de la voz de los padres”*, a quien el Gobierno debía atender preferentemente.

Ante las críticas procedentes de las minorías católicas, Manuel Azaña intervino en apoyo del ministro de Instrucción Pública, asegurando que el Gobierno tenía el firme propósito de cumplir los plazos establecidos en el dictamen para la sustitución y que para ello solicitarían a

¹¹⁵ DS nº 335, 10/05/1933, p. 12750.

¹¹⁶ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12760-12762. Hay que tener en cuenta que las enmiendas presentadas a los antiguos artículos y disposiciones transitorias se sometían a la Cámara por orden: primero las dirigidas al antiguo artículo 32, luego al 33, después a la disposición transitoria a y, por último a la b, que era la que más interesaba a las minorías católicas y los radicales.

¹¹⁷ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12775-12778.

las Cortes los recursos necesarios. Pero, en realidad, consideraba *“demasiado optimista”* la previsión de Fernando de los Ríos¹¹⁸.

Algunas enmiendas presentadas por diputados pertenecientes a las minorías gubernamentales, que finalmente fueron retiradas sin defenderlas, pusieron en evidencia la fragilidad del consenso alcanzado en torno a los plazos de sustitución. Fernández Clérigo, Gomáriz y Moreno Mateo, representantes en la Comisión de Acción Republicana, radical-socialistas y socialistas, respectivamente, elaboraron un voto particular¹¹⁹ para que tanto la enseñanza secundaria como la primaria fuesen sustituidas el 1 de octubre de 1933. El diputado de la minoría catalana Loperena, por su parte, presentó otro para que se autorizase a los ayuntamientos a ocupar en nombre del Estado *“los locales y material escolar”* de los centros educativos de las congregaciones. Argumentaba en el preámbulo que la sustitución era una *“necesidad pública, urgente”* e *“inaplazable”* y no entendía por qué no se había procedido a la incautación, como en el caso de la Compañía de Jesús¹²⁰.

Las minorías republicanas en la oposición reclamaron la recuperación del texto del proyecto, convencidas de que sería muy difícil, o imposible, llevar a cabo la sustitución en el plazo previsto en el dictamen, corriéndose el riesgo de dejar en la calle a los alumnos de los centros congregacionistas. El líder de los conservadores, Miguel Maura¹²¹, reprochó al Gobierno que hubiese abandonado su criterio inicial para dejarse llevar por las exigencias de unas minorías que carecían de *“responsabilidad”* y de un *“conocimiento exacto de cual es la realidad”*; y que, como en octubre ellos ya no estarían en el poder, echasen sobre los hombros de sus sucesores la responsabilidad del incumplimiento del plazo de sustitución.

El Partido Radical siempre había presentado el establecimiento de un plazo concreto para la sustitución de la enseñanza congregacionista como el principal obstáculo para apoyar el dictamen de la Comisión. Salazar Alonso¹²² afirmó que los radicales tenían absoluta

¹¹⁸ DS nº 336, 11/05/1933, p. 12780; AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 12780.

¹¹⁹ DS nº 331, 3/05/1933, Apéndice único.

¹²⁰ DS nº 303, 1/03/1933, Apéndice 2.

¹²¹ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12786-12787.

¹²² DS nº 288, 2/02/1933, p. 10910; DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12772-12774 y 12778; DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12810-12811.

confianza en que el Gobierno procedería a la sustitución en el plazo más breve posible y no querían que la precipitación pusiese en peligro el sistema educativo laico. Pese a las seguridades dadas por el ministro de Instrucción Pública de poder realizar la sustitución en el plazo señalado en el dictamen, ratificaron su oposición al dictamen por tres motivos: por continuar con su política de reclamar la vuelta al texto del proyecto que habían mantenido para el conjunto de la ley; para que la Cámara tuviese “*dos términos de elección por los que poder decidirse*”; y porque la afirmación del presidente del Gobierno de que las Cortes deberían aprobar los recursos económicos necesarios para llevar a cabo la sustitución les reafirmaba en su opinión de que el plazo marcado en el dictamen no era viable.

Las minorías republicanas en la oposición presentaron tres votos particulares con el mismo objetivo de dejar a criterio del Gobierno el momento en que se llevaría a cabo la sustitución: uno del diputado de la agrupación Al Servicio de la República Rico Avelló, que no llegó a ser debatido en la Cámara¹²³; y otros dos que fueron derrotados en votación: uno de los radicales¹²⁴ y otro de los conservadores¹²⁵. Este último fue apoyado por las minorías católicas, votando a su favor los sacerdotes agrarios Guallar, Gómez Rojí y Molina Nieto, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego. Sin embargo, agrarios y vasconavarros abandonaron la sala cuando se sometió a votación el de los radicales, de forma que García Gallego fue el único sacerdote que lo apoyó. Muchos radicales se abstuvieron en la votación del voto particular de su partido; y en el de los conservadores se dividieron entre la abstención, el voto a favor y una minoría que se sumó al voto en contra de las minorías gubernamentales. El sacerdote radical Basilio Álvarez se abstuvo en ambos casos, al igual que el radical-socialista López-Dóriga.

Las minorías católicas también reputaron de inviable la sustitución en el plazo establecido en el dictamen. Los vasconavarros¹²⁶, más moderados, se limitaron a la defensa de enmiendas que habían elaborado junto a los agrarios y llamaron la atención a la Cámara sobre

¹²³ DS nº 287, 1/02/1933, Apéndice 4.

¹²⁴ DS nº 292, 9/02/1933, Apéndice 2; DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12787-12789.

¹²⁵ DS nº 336, 11/05/1933, Apéndice 1. Reproducía otro voto particular anterior: DS nº 324, 6/04/1933, Apéndice 5. DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12809-12810

¹²⁶ Intervención de Horn, DS nº 334, 9/05/1933, p. 12689.

el largo plazo de diez años que se había señalado en Francia para llevar a cabo la sustitución de la enseñanza congregacionista.

Los agrarios oscilaron entre la moderación de Cid¹²⁷ durante el debate sobre la totalidad del texto y la agresividad de Lamamié de Clairac¹²⁸ en la fase final del debate. El primero alabó el modo en que se abordaba la sustitución en el proyecto del Gobierno y afirmó que no era su intención conseguir que se aplazara indefinidamente. El segundo manifestó que la minoría agraria se oponía a cualquier texto que tratase de la sustitución, puesto que se oponían a la prohibición de la enseñanza congregacionista; afirmó que ningún Gobierno podría sustituir “*adecuadamente*” la enseñanza de las congregaciones; y que cuanto menor fuese el plazo mayor sería el “*atropello*” y más les beneficiaría a ellos el gran conflicto que generaría su incumplimiento. Asimismo, calificó de erróneas las estadísticas sobre las que el ministro de Justicia había basado su cálculo de los recursos necesarios para la sustitución, que serían mucho mayores; llamó la atención sobre el hecho de que la sustitución de la enseñanza congregacionista conllevaría un retraso del proceso de escolarización de la población infantil que estaba aún fuera del sistema educativo público y privado; se mostró convencido de que los padres de familia no confiarían en los nuevos maestros ni en una educación que obviaba la formación religiosa; y pronosticó que la ley sería derogada en breve por la protesta popular. Gil Robles¹²⁹ se centró en la carga económica que supondría para el Estado la sustitución y, al igual que Lamamié, calificó la medida de sectaria. Royo Villanova¹³⁰ coincidió con Miguel Maura en acusar al Gobierno de apoyar el plazo de sustitución establecido en el dictamen porque sabía que cuando se cumpliese ellos no estarían en el poder y el problema recaería sobre otros; reclamó que no se cerrasen los centros de las congregaciones hasta que no estuviesen preparados los que los iban a sustituir; y, como Lamamié, se mostró convencido de que los centros del Estado no inspirarían confianza a los padres de familia porque “*la tradición, y el hábito, y la vocación*” no podían improvisarse.

Agrarios y vasconavarros presentaron conjuntamente un voto particular y una enmienda para dilatar el plazo de la sustitución. El primero, que era muy similar a los presentados por las minorías republicanas, no llegó a ser debatido. En él no se establecía ningún plazo concreto,

¹²⁷ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11051 y 11057-11058.

¹²⁸ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12898-12902.

¹²⁹ DS nº 292, 9/02/1933, p. 11062.

¹³⁰ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12778-12780.

limitándose a estipular que el Gobierno adoptaría “*las medidas necesarias*” para llevar a cabo la sustitución, compatibilizando lo estipulado en la Constitución “*con las posibilidades del Estado y las necesidades de la cultura*”¹³¹. La segunda, proponiendo un plazo de diez años para la sustitución, fue desechada por la Cámara¹³², ya que sólo tuvo el respaldo de las minorías católicas y de los progresistas. Los conservadores se abstuvieron. La mayoría de los radicales también lo hicieron, pero una quincena votó en contra junto a las minorías gubernamentales. El sacerdote radical Basilio Álvarez se sumó a la abstención, pero, en este caso, el radical-socialista López Dóriga unió su voto al de su minoría en contra de la enmienda. A favor de ella se manifestaron los siguientes sacerdotes: el republicano independiente García Gallego, los agrarios Guallar y Gómez Rojí y el vasconavarro Pildain.

Otras iniciativas tuvieron como objetivo lograr que en la ley se contemplase explícitamente el derecho de las congregaciones a enajenar libremente sus bienes docentes, probablemente con la intención de evitar posibles incautaciones si el Gobierno no lograba los recursos necesarios para la sustitución. Las dos enmiendas presentadas en este sentido fueron desechadas por la Cámara¹³³. Sólo contaron con el apoyo de las minorías católicas. Los radicales, los conservadores y los progresistas se abstuvieron. Las formaciones gubernamentales votaron en contra. Por lo que respecta a los sacerdotes: Basilio Álvarez y López-Dóriga se abstuvieron; y votaron a favor los agrarios Guallar y Molina Nieto, el vasconavarro Pildain y el republicano independiente García Gallego.

Por último, consecuentes con su tesis de que las congregaciones no debían verse afectadas por la prohibición de la enseñanza, puesto que no aparecían mencionadas en la Constitución, presentaron una enmienda¹³⁴ para que tampoco lo fuesen por la sustitución. Fue defendida en bloque junto con otras enmiendas que reclamaban lo mismo en relación con las disposiciones de los artículos 32 y 33 del antiguo dictamen, y desechada en votación ordinaria¹³⁵.

¹³¹ DS nº 325, 7/04/1933, Apéndice 1.

¹³² DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 6; DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12819-12822.

¹³³ DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 1; DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12831-12834.

¹³⁴ DS nº 327, 26/04/1933, Apéndice 1.

¹³⁵ DS nº 337, 12/05/1933, pp. 12811-12812.

En cuanto a los sacerdotes, tuvieron una participación menos relevante que en el debate en torno a la prohibición. El agrario Lauro Fernández no intervino en la Cámara y tampoco suscribió ninguna de las enmiendas de las minorías católicas, limitándose a votar junto a su minoría en pro de una de las enmiendas presentadas por aquéllas, y en contra de la “guillotina” y del artículo. No debió asistir a las sesiones más que el último día del debate, ya que con anterioridad no aparece en ninguna de las votaciones realizadas. Su compañero Santiago Guallar tampoco suscribió enmiendas ni tomó la palabra en la Cámara, pero, a diferencia de Lauro Fernández acudió a las sesiones, puesto que aparece en todas las votaciones manifestándose en el mismo sentido que su minoría. Gómez Rojí se implicó algo más que los anteriores, ya que suscribió las dos enmiendas destinada a reconocer el derecho de las congregaciones a enajenar sus bienes docentes y la que pretendía excluirlas de la sustitución. No intervino en la Cámara y sólo aparece en algunas de las votaciones, lo que sugiere que estuvo ausente durante buena parte del tiempo que duró el debate.

Ramón Molina Nieto fue el sacerdote agrario más activo en la oposición a la sustitución de la enseñanza congregacionista. Aludió a esta cuestión durante su intervención a raíz del debate sobre la totalidad del dictamen¹³⁶, suscribió la enmienda de las minorías católicas para excluir a las congregaciones religiosas de la sustitución y aprovechó la defensa de otra enmienda¹³⁷, que nada tenía que ver con ella, para insistir sobre el tema. Afirmó que los datos presentados por el ministro de Instrucción Pública, en cuanto a centros docentes y alumnos de las congregaciones, eran inferiores a los reales y, por tanto, el coste de la sustitución sería mucho mayor de lo que había afirmado. El enorme esfuerzo económico que requeriría la sustitución era, a su modo de ver, innecesario e injusto, porque se trataba de algo que el pueblo no reclamaba; obligaría a subir los impuestos y provocaría un espantoso aumento del déficit, perjudicando a la economía nacional; y detraería recursos necesarios para otras necesidades más urgentes, como hacer frente a la crisis económica y el paro. Además, los católicos, que eran *“las tres cuartas partes de los españoles”*, no tenían por qué soportar las cargas que comportaría la sustitución de unos centros docentes que consideraban *“suficientemente atendidos y que respondían a sus deseos y a sus ideales”*. Lo único que se conseguiría era *“dilapidar”* el dinero público, destruir la cultura y dejar a los hijos de las familias pobres sin educación, porque el Gobierno no podría sustituir la enseñanza de las

¹³⁶ DS nº 293, 10/02/1933, pp. 11087-11091.

¹³⁷ Se trataba de una enmienda de Ortiz de Solórzano al antiguo artículo 32 (DS nº 335, 10/05/1933, Apéndice 7), que trataba de los bienes aportados por los religiosos a su ingreso en la orden o congregación respectiva. La intervención de Molina en DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12881-12884.

órdenes y congregaciones religiosas. La prueba estaba en que no había sido capaz de sustituir los centros educativos de la Compañía de Jesús tras su disolución, pese a la gran cantidad de dinero que se había gastado en ello. El empeño del Gobierno en la sustitución de la enseñanza congregacionista, pues, no respondía al interés nacional y era fruto, exclusivamente del sectarismo de la mayoría. Reputó de *“absurdo”* pretender responder a una supuesta injusticia del pasado *“con otra injusticia mayor”* y aseguró que por ese *“proceder insensato”* el Ejecutivo se estaba haciendo aborrecible al pueblo. Molina hizo gala de un tono agresivo que provocó fuertes protestas en los escaños de la mayoría.

El vasconavarro Pildain no suscribió ni presentó ninguna enmienda, pero apoyó con su voto las de las minorías católicas y tomó la palabra en la Cámara¹³⁸ durante el debate del refundido artículo 32, aunque dedicó la mayor parte de su intervención a impugnar la constitucionalidad y legalidad de la prohibición de la enseñanza congregacionista. Respecto a la sustitución, al igual que Molina, reputó de erróneos los datos aportados por el ministro de Instrucción Pública. Pero, a diferencia del sacerdote agrario, lo hizo basándose en las manifestaciones que el mismo ministro había hecho en la Cámara en enero de 1932 y en lo publicado en un diario republicano, cuyo nombre no mencionó, pero que, según él, merecía la confianza del Gobierno. Se mostró convencido de que la sustitución no podría llevarse a cabo en el plazo previsto en el dictamen, porque, como Fernando de los Ríos había señalado, el problema no era sólo económico, sino que resultaría imposible también contar con el elevado número de docentes que requería.

Los sacerdotes de significación republicana tuvieron escasa o nula participación en el debate generado en torno a la sustitución de la enseñanza congregacionista. El republicano independiente García Gallego fue el más activo de los tres. Presentó una enmienda¹³⁹ proponiendo que se remitiese a una futura *“ley especial”* la determinación del plazo para la sustitución de la enseñanza congregacionista. Pero no llegó a debatirse en el Parlamento por la aplicación de la *“guillotina”*. Asimismo, secundó con su voto las iniciativas de las minorías católicas, aunque no participó en ninguna de ellas. El radical Basilio Álvarez, en cambio, se mantuvo totalmente al margen del debate, sin siquiera participar en las votaciones, postura que, por lo demás, mantuvo también una gran parte de los diputados de su minoría. Por último, el radical-socialista López-Dóriga no intervino en la Cámara ni puso reparos al texto por

¹³⁸ DS nº 336, 11/05/1933, pp. 12780-12782.

¹³⁹ DS nº 329, 28/04/1933, Apéndice 6.

medio de la presentación o suscripción de enmiendas. Por medio del voto, puso de manifiesto su oposición a que se fijase un plazo de diez años para llevar a cabo la sustitución, pero se abstuvo cuando se sometieron a la Cámara iniciativas que pretendían dejar en manos del Gobierno la decisión, no estableciendo un plazo concreto para llevarla a cabo.

El 17 de mayo diputados pertenecientes a todas las minorías gubernamentales presentaron una proposición incidental¹⁴⁰ para aplicar la “guillotina” al artículo. Las minorías progresista, agraria y vasconavarra protestaron, por boca de los diputados Arranz, Gil Robles y Domínguez Arévalo respectivamente, ante lo que consideraban una vulneración de los derechos de las minorías¹⁴¹. Sometida a votación¹⁴², la proposición incidental fue aprobada por 240 votos a favor y 24 en contra. Los primeros procedieron de los diputados de las minorías gubernamentales, los conservadores y la Alianza de Izquierdas; los segundos de las minorías católicas, la Lliga y los progresistas. Los radicales se abstuvieron. Por lo que respecta a los sacerdotes, López-Dóriga votó a favor de la “guillotina”; Basilio Álvarez se abstuvo; y votaron en contra el republicano García Gallego, el vasconavarro Pildain y todos los agrarios: Molina Nieto, Gómez Rojí, Guallar y Lauro Fernández.

Tras la intervención de algunos diputados consumiendo el preceptivo turno a favor y en contra del artículo 32, se procedió a su votación¹⁴³, siendo aprobado por 218 votos a favor frente a 49 en contra. Estos últimos procedieron de las minorías católicas, conservadores, progresistas y Lliga; los primeros de las minorías gubernamentales y una veintena de diputados radicales. Los sacerdotes de significación republicana se dividieron entre la abstención de Basilio Álvarez, la oposición al artículo de García Gallego, y el voto a favor de López-Dóriga. Los sacerdotes agrarios Molina, Gómez Rojí, Guallar y Lauro Fernández votaron en bloque en contra del artículo; y lo mismo hizo el vasconavarro Pildain.

¹⁴⁰ DS nº 339, 17/05/1933, p. 12889.

¹⁴¹ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12891-12893 y 12895-12896.

¹⁴² DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12896-12898.

¹⁴³ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12905-12907.

En la misma sesión se llevó a cabo la votación definitiva de la ley¹⁴⁴ que arrojó un saldo de 278 votos a favor y 50 en contra. En esta ocasión la mitad de los diputados radicales sumaron sus votos a los de las minorías gubernamentales. Las minorías católicas, conservadores, progresistas y Lliga catalana se manifestaron en contra. Todos los sacerdotes de las minorías católicas participaron en la votación y lo hicieron en contra del dictamen. El republicano independiente García Gallego se sumó a ellos; el radical Basilio Álvarez se abstuvo y el radical-socialista López-Dóriga votó a favor de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas.

Así pues, las fechas fijadas para la sustitución de la enseñanza congregacionista en la ley eran: el 1 de octubre de 1933 para la secundaria y el 1 de enero de 1934 para la primaria¹⁴⁵. Estos plazos, tan difíciles de cumplir, lograron imponerse, en opinión de Virgilio Zapatero¹⁴⁶, debido a la pasividad mostrada por los ministros de Justicia e Instrucción Pública ante las exigencias de la Comisión y a que el Ejecutivo se dejó arrastrar por la mayoría parlamentaria. Los radicales también contribuyeron a ello al no mantenerse firmes en la defensa del proyecto, mucho más razonable en este aspecto que el dictamen, y acabar sumando sus votos a la mayoría gubernamental. Un cambio de postura que, a juicio de Álvarez Tardío¹⁴⁷, “ponía en entredicho su discurso de pacificación religiosa” y respondía a una estrategia política oportunista que se reveló poco acertada: agilizar la tramitación de la ley “para que se planteara de una vez por todas la crisis política”.

¹⁴⁴ DS nº 339, 17/05/1933, pp. 12908-12911.

¹⁴⁵ DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

¹⁴⁶ ZAPATERO, V. “Fernando de los Ríos...”, p. 380.

¹⁴⁷ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 261-262.

2.4 La financiación de la sustitución

Tras la promulgación de la Ley de Confesiones, al Gobierno sólo le quedaban cuatro meses para llevar a cabo la sustitución de la enseñanza secundaria congregacionista y seis para la primaria. Un plazo excesivamente breve para solucionar los problemas económicos y técnicos -docentes y edificios- que comportaba dicha sustitución.

El 8 de junio de 1933 el ministro de Instrucción Pública, Fernando de los Ríos publicó tres decretos directamente relacionados con la sustitución: uno de ellos convocando cursillos para la formación de nuevos maestros; los otros dos creando una comisión mixta para colaborar en la sustitución de la enseñanza primaria y una junta de sustitución para la secundaria. Esta última tenía como misión organizar los nuevos centros, ampliar los existentes y seleccionar al personal docente. Para llevar a cabo esta tarea se otorgaban atribuciones a las comisiones y juntas para solicitar ayuda a los ayuntamientos y diputaciones¹⁴⁸.

Tras una crisis de Gobierno, el 12 de junio el radical-socialista Barnés se hizo cargo del Ministerio de Instrucción Pública. El nuevo ministro publicó a finales de junio dos nuevos decretos en los que se solicitaba a particulares, entidades públicas y privadas edificios para ubicar los nuevos centros de secundaria; y se recordaba a los ayuntamientos su obligación de contribuir a los gastos que generase la sustitución de la enseñanza primaria¹⁴⁹.

Para financiar la sustitución, el ministro de Hacienda sometió a la aprobación de las Cortes un crédito de 28 millones de pesetas¹⁵⁰, propiciando un nuevo debate parlamentario en torno a la prohibición de la enseñanza congregacionista y su coste económico.

Agrarios y vasconavarros mantuvieron una actitud dispar ante el debate. Los segundos se mantuvieron en un plano técnico y jurídico en su oposición al crédito, limitándose a defender sus enmiendas. Los primeros, sin embargo, aprovecharon también el debate para

¹⁴⁸ Carta de Tedeschini a Pacelli, 9/06/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 286-287; BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 611-612.

¹⁴⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 2/07/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 327-328.

¹⁵⁰ DS nº 364, 4/07/1933, Apéndice 7.

impugnar una vez más la prohibición de la enseñanza congregacionista y manifestar su oposición a todo aquello que supusiese colaborar a la materialización de la persecución sectaria contra *“la conciencia católica del país”*¹⁵¹. Las minorías católicas presentaron un voto particular y cuatro enmiendas al texto¹⁵². El primero, reclamando la devolución del proyecto para incorporar a él las memorias e informes requeridos en la Ley de Contabilidad, fue desechado¹⁵³; retiraron dos de las enmiendas: una pidiendo la supresión de los tres artículos del proyecto y otra de una serie de partidas de gastos de material¹⁵⁴; y la otras dos fueron aceptadas por la Comisión¹⁵⁵: una de ellas planteaba suprimir la referencia a posibles incautaciones para la ubicación de los nuevos centros docentes y la otra que el ministro diese cuenta a las Cortes con posterioridad del destino concreto del dinero.

El sacerdote vasconavarro Pildain y los agrarios Lauro Fernández y Santiago Guallar no participaron de ningún modo en la tramitación del crédito. Molina Nieto, por el contrario, suscribió tres de las cuatro enmiendas de las minorías católicas y apoyó el voto particular en la votación. Asimismo, participó en el debate por la vía de la réplica a los diputados de las minorías gubernamentales que increparon a su compañero de minoría Dimas Madariaga.

Ricardo Gómez Rojí fue el sacerdote que tuvo una participación más destacada en el debate. No sólo suscribió las enmiendas de las minorías católicas, apoyó el voto particular y replicó a los interruptores de Madariaga, sino que también intervino en la Cámara¹⁵⁶ en contra del proyecto. El canónigo burgalés presentó la cuantía del crédito solicitado como una primera muestra del enorme coste económico que conllevaría la sustitución de la enseñanza congregacionista en una situación de crisis económica y conflictividad social; y la vaguedad de las partidas como demostración de la carencia de datos fiables por parte del Ministerio de Instrucción Pública sobre los recursos humanos y materiales necesarios para llevarla a cabo. Según sus datos, que reputaba de completamente fiables, la enseñanza pública debería absorber a los 670.000 alumnos de primaria y 52.000 de secundaria, además de los de la

¹⁵¹ Intervención de Dimas Madariaga, DS nº 367, 7/07/1933, pp. 13947-13948 y 13952-13953.

¹⁵² DS nº 364, 4/07/1933, Apéndice 7; DS nº 367, 7/07/1933, Apéndices 9, 10 y 11.

¹⁵³ DS nº 367, 7/07/1933, pp. 13942-13943.

¹⁵⁴ DS nº 368, 11/07/1933, pp. 13979-13981.

¹⁵⁵ DS nº 368, 11/07/1933, pp. 13979 y 13982

¹⁵⁶ DS nº 367, 7/07/1933, pp. 13943-13947 y 13951-13952.

enseñanza profesional, que actualmente se educaban en centros de las congregaciones. Para ello sería necesario mucho más dinero del que afirmaba el Gobierno y este crédito sería insuficiente. Se trataba además de un problema que se había creado injusta e innecesariamente, porque la enseñanza congregacionista no costaba nada al Estado y redundaba en beneficio de la cultura, compensando en parte el déficit de centros públicos existente, como el propio Gobierno había reconocido. Se mostró convencido de que la sustitución no podría llevarse a cabo y, en consecuencia la enseñanza quedaría más desatendida de lo que estaba en la actualidad. Puesto que la prohibición de la enseñanza de las congregaciones iba en contra de la justicia, de la lógica y de la cultura, su minoría se oponía a la concesión del crédito para la sustitución y seguía reclamando libertad de enseñanza para trabajar *“por el bien y la educación del pueblo, ya que somos nosotros los únicos que de veras le defendemos y amamos”*.

En cuanto a los diputados sacerdotes de significación republicana, el independiente Jerónimo García Gallego suscribió las enmiendas de las minorías católicas, apoyó su voto particular cuando se sometió a la Cámara y, al igual que la inmensa mayoría de los diputados de esas minorías, incluidos los sacerdotes, se abstuvo en la votación final del proyecto. El radical Basilio Álvarez no participó de ningún modo en la tramitación del crédito. Y el radical-socialista López-Dóriga no suscribió ninguna de las enmiendas presentadas por las minorías gubernamentales, pero manifestó a favor del crédito cuando se produjo la votación del dictamen¹⁵⁷.

El crédito aprobado, como había pronosticado Gómez Rojí se reveló insuficiente para financiar la sustitución. Barnes se había comprometido con el nuncio a principios de julio a no incautar los centros docentes de las congregaciones. Sin embargo, a mediados del mes de agosto, al igual que había hecho Fernando de los Ríos en el mes de mayo, propuso al Gobierno recurrir a ella como única forma de cumplir con los plazos sin sobrecargar a la Hacienda pública con nuevos créditos. Azaña, que en un principio se mostró dispuesto a llevar a cabo la incautación, finalmente se echó atrás. Sabía que el presidente de la República, Alcalá-Zamora, se opondría, como había hecho cuando la propuso Fernando de los Ríos y, dada la difícil situación parlamentaria del Ejecutivo, el enfrentamiento podría derivar en una crisis política¹⁵⁸.

¹⁵⁷ DS nº 377, 26/07/1933, pp. 14419-14421.

¹⁵⁸ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, pp. 633-634; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 272-273; TOWNSON, N. *“¿Vendidos al clericalismo?...”*, pp. 82-83.

Así pues, el Gobierno siguió adelante con la sustitución sin contar con los recursos financieros necesarios para llevarla a cabo.

En septiembre, el Ministerio de Instrucción Pública presentó el plan para la sustitución de la enseñanza secundaria el 1º de octubre. Contemplaba la creación de 77 centros divididos en tres categorías: institutos nacionales, institutos elementales y colegios subvencionados; y la contratación de 600 nuevos profesores para dotarlos. Se trataba, según declaró el ministro, de un plan provisional que se iría modificando en función de las circunstancias y de los recursos disponibles. Reconoció, asimismo, que las dificultades económicas habían obligado a que la ubicación de los nuevos centros dependiese del grado de colaboración de los municipios en su sostenimiento¹⁵⁹.

La caída del Gobierno Azaña y la llegada al poder de los radicales conllevó la paralización de la sustitución de la enseñanza congregacionista, que no volverá a replantearse hasta 1936, tras el triunfo del Frente Popular en las elecciones.

La exclusión de las órdenes y congregaciones de la enseñanza constituía una evidente conculcación del principio de libertad de enseñanza, pero esta conculcación fue común en los países de nuestro entorno, que tomaron medidas más radicales que las adoptadas por los gobernantes españoles del primer bienio para garantizar la erradicación de su influencia en el ámbito educativo. Si bien es cierto que tales medidas se habían revertido o suavizado ya cuando se aprobaron en España. En Francia la prohibición de la enseñanza a las órdenes y congregaciones religiosas en 1901 fue acompañada de la disolución de las congregaciones docentes en 1904; y en Portugal la Constitución de 1911 disolvió y expulsó a todas las órdenes y congregaciones, por lo que no fue necesario tomar ninguna disposición legal para apartarlas de la docencia. Así pues, por poco liberal que pueda parecer tal medida, los gobernantes del primer bienio no hicieron más que reproducir las medidas adoptadas por los países vecinos. Estas medidas procedían de la común convicción del republicanismo de que era preciso reducir

¹⁵⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 15/09/1933, en ASV, NM 920, ff. 707r-709r.

o erradicar la influencia social que la Iglesia ejercía a través de la enseñanza congregacionista para facilitar la consolidación de los respectivos regímenes republicanos sobre la base del consenso en torno a unos valores cívicos liberal-republicanos.

Pero esto no quiere decir que tal decisión en el caso español fuese políticamente acertada o viable en la práctica. Más aún cuando suponía detraer recursos que resultaban necesarios para fortalecer el deficiente sistema educativo público y representaba enfrentarse frontalmente con una Iglesia que, sin la tradicional protección estatal, consideraba que la pérdida de su principal vía de transmisión de los valores católicos ponía en peligro su supervivencia.

3- Los sacerdotes diputados ante la política educativa del primer bienio

La doctrina católica respecto a la enseñanza no había variado desde principios de siglo. Su ideal seguía siendo la confesionalidad y la tutela de la Iglesia sobre toda la enseñanza, tanto pública como privada, porque entendía que sólo la religión era capaz de transmitir valores éticos y porque consideraba que el derecho docente de la Iglesia era superior y anterior al del Estado, al que sólo correspondía un papel subsidiario en la educación. En consecuencia, todas las medidas adoptadas por los gobernantes del primer bienio para modificar el sistema educativo en un sentido secularizador, fueron percibidas por la Iglesia como un ataque a la religión católica. Fue incapaz de discernir entre aquellas medidas que entraban plenamente en el campo de decisión del Estado y las que representaban una injerencia en el ámbito eclesiástico; entre medidas plenamente liberales y las que podían ser consideradas un atentado a la libertad de los creyentes. Todas recibieron similar condena en los documentos oficiales y provocaron la movilización de los católicos. Sin embargo, al margen de las declaraciones doctrinales, en la práctica hubiesen podido plegarse a un sistema educativo público en el que la enseñanza de la doctrina católica fuese voluntaria y, en menor medida, a la implantación de la enseñanza pública laica, siempre que se concediese plena libertad a la enseñanza privada confesional. Pero la libertad de enseñanza que reclamaba la Iglesia no se limitaba a la concesión de total libertad para la creación de centros privados, sino que incluía la ausencia de inspección del Estado sobre ella y un reparto proporcional del presupuesto educativo entre la enseñanza pública y la privada en función del número de alumnos matriculados.

Las minorías católicas trasladaron a las Cortes y a la campaña revisionista la doctrina católica sobre la educación. Dentro de ellas, los sacerdotes diputados desempeñaron un papel relevante en la reivindicación de los derechos educativos de la Iglesia católica y en la oposición a las medidas secularizadoras. Fue quizás en la cuestión de la educación donde se percibe una mayor identidad entre los sacerdotes diputados de las minorías católicas, limitándose las diferencias al tono, más que al fondo de la cuestión, aunque en algún caso se hizo evidente una mayor identificación con los postulados tradicionalistas que en otros.

Unánimemente se opusieron a la instauración de una escuela en la que no estuviese presente la instrucción religiosa. Todos presentaron la escuela neutra como una escuela atea destinada erradicar las creencias católicas de la sociedad, con el fin último de destruir a la Iglesia; y auguraron que su implantación tendría efectos catastróficos. Molina Nieto afirmó que la escuela neutra era una manifestación del ateísmo del Estado, con la que se conculcaba el derecho de los padres a proporcionar educación religiosa a sus hijos; y negó la posibilidad de inculcar principios morales a los niños al margen de la educación religiosa. Guallar negó que pudiese existir educación sin enseñanza de la moral católica; Pildain se mostró convencido de que la cultura exigía que la religión ocupase un lugar destacado en la educación; Lauro Fernández reputó la escuela neutra de contraria a la libertad; y Gómez Rojí equiparó la escuela neutra con la escuela anticatólica y auguró consecuencias catastróficas si se aplicaba. Basándose en la tesis de que el derecho docente de la Iglesia era anterior y superior al del Estado, Gómez Rojí reclamó el mantenimiento de la confesionalidad de la educación pública tal como existía antes de la instauración de la República. Este último sacerdote, puso en evidencia su adscripción a los postulados tradicionalistas al presentar la educación católica como consustancial a la esencia española y proponer la segregación de los alumnos en los colegios públicos en función de su religión.

Fue también común la alusión a la escuela única, aunque no aparecía en la Constitución ni en la legislación educativa posterior, presentada como un instrumento destinado a implantar un monopolio estatal de la enseñanza; la defensa de la libertad de enseñanza como derecho natural de los padres a elegir la educación de sus hijos, a excepción de Guallar que lo presentó como derecho humano individual; la asignación al Estado de un papel subsidiario en la educación; la reclamación del reconocimiento pleno del derecho docente de la Iglesia; así como la denuncia del propósito de instaurar un monopolio estatal de la enseñanza, cuyo objetivo era impedir el proselitismo de la Iglesia para erradicar su influencia social. Gómez Rojí, además, rechazó la introducción de principios igualitarios en la educación; y defendió como

principio de Derecho internacional el derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos y el del niño a la educación religiosa. En la práctica, abogaron por la instauración de un modelo educativo de libre competencia entre centros públicos y privados, financiados ambos con el presupuesto estatal que se repartiría en función de los alumnos matriculados.

Unánime fue también el rechazo de la prohibición de la enseñanza congregacionista, de la limitación del derecho docente de la Iglesia a la enseñanza de la doctrina y la formación de sus miembros; y de de la inspección estatal de dicha doctrina. Todas estas medidas fueron consideradas absolutamente inaceptables por su carácter de injerencia del Estado en un ámbito exclusivamente eclesiástico y de limitación de derechos inalienables de la Iglesia. La prohibición de la enseñanza congregacionista, en opinión de Molina Nieto, Gómez Rojí y Guallar, tenía como objetivo suprimir la competencia de los centros de los religiosos para facilitar el monopolio de la enseñanza. Dicha prohibición fue presentada como anticonstitucional por conculcar el principio de libertad de enseñanza y el de igualdad ante la ley de los ciudadanos y las asociaciones, consignados en la Constitución y en el Derecho internacional. Todos ellos aludieron a los grandes perjuicios que ocasionaría la prohibición a la educación en general y a las clases populares en particular, por ser ellas las que más se beneficiaban de la enseñanza congregacionista. Molina Nieto aludió también al esfuerzo económico que conllevaría su sustitución y a la injusticia que supondría obligar a los católicos a contribuir a ella con sus impuestos.

De todos los sacerdotes diputados de las minorías católicas, Pildain, que se había caracterizado en los inicios de su andadura parlamentaria por su apasionamiento, será quien se manifieste ahora con mayor moderación y quien más se ciña a una defensa jurídica y no doctrinal de las congregaciones religiosas docentes. Molina Nieto, por el contrario, abandonó su tradicional actitud mesurada y adoptó un tono agresivo y retador, llamando a la insubordinación de los católicos ante la Ley de Confesiones y Congregaciones. El resto de los sacerdotes diputados agrarios se mantuvo en una actitud intermedia entre ambos.

El republicano independiente Jerónimo García Gallego, a diferencia de los sacerdotes de las minorías católicas, basó su defensa del derecho docente de la Iglesia en argumentos jurídicos. En el caso concreto de la enseñanza no hizo manifestaciones, ni dentro ni fuera del Parlamento, que permitan establecer cual sería el modelo educativo público al que se adscribía. Sin embargo, su identificación con los postulados educativos de las minorías católicas en otros aspectos, nos induce a pensar que, en lo que respecta a al papel de la

religión en la enseñanza pública, su ideal sería también la confesionalidad, pudiendo llegar a admitir la voluntariedad de la instrucción religiosa como máxima transacción. Defendió la libertad de enseñanza y rechazó el monopolio estatal de la educación, basándose en argumentos extraídos del Derecho público. De las enmiendas que presentó y las votaciones en las que participó, podemos deducir su rechazo a que el Estado se atribuyese el derecho a inspeccionar la doctrina impartida por la Iglesia. Asimismo, manifestó claramente su oposición a la prohibición de la enseñanza congregacionista, en coincidencia plena con las minorías católicas, en cuya estrategia obstruccionista colaboró.

Dentro de las formaciones republicanas se plantearon diferentes modelos de enseñanza pública. En lo que respecta a la instrucción religiosa, todos los grupos republicanos coincidieron en reclamar la supresión de la confesionalidad, pero mientras la derecha republicana abogó por que el Estado se comprometiese a ofrecer enseñanza religiosa a los niños cuyos padres la reclamasen; el resto de los grupos republicanos defendió su desaparición del currículo y la instauración de una enseñanza pública neutra en el aspecto religioso. La derecha republicana coincidió con la Iglesia en la defensa de la libertad de enseñanza, pero en su caso como principio liberal y del republicanismo histórico. También reclamó el reconocimiento del derecho docente de la Iglesia, pero compatibilizándolo con el fortalecimiento del papel del Estado en la enseñanza. Sin embargo se puso en evidencia la existencia en su seno de partidarios de la instauración de un monopolio estatal de la enseñanza primaria como medio de implantar un modelo educativo en el que la igualdad y la solidaridad fuesen los principios rectores. Para llevar estos principios a la educación, el resto de los grupos republicanos, incluidos los radicales, defendieron un modelo educativo basado en la escuela unificada, así como la inspección estatal de la enseñanza privada. Socialistas y radical-socialistas defendieron el monopolio de la enseñanza primaria y también lo hicieron una parte significativa de los radicales y de Acción Republicana. Por lo que respecta a la enseñanza congregacionista, todos los grupos republicanos defendieron su prohibición, a excepción de la derecha republicana; si bien los radicales se mostraron partidarios de una mitigación del texto y de la flexibilización de los plazos para su sustitución. La fiscalización de la enseñanza de la doctrina impartida por la Iglesia, en cambio, constituyó una reivindicación exclusiva de la izquierda republicana y los socialistas.

Los sacerdotes situados en la órbita de la derecha republicana, Tomás Gómez Piñán y Francisco Romero Otazo, miembros ambos de la Comisión Jurídica Asesora, parecen

adscribirse a propuestas educativas de corte liberal. Gómez Piñán, rechazó el laicismo de la enseñanza y defendió la instauración de un sistema educativo público en el que la instrucción religiosa fuese voluntaria, sufragada por el Estado e impartida por maestros católicos también voluntarios. Tanto él, como Romero Otazo contribuyeron a la elaboración de un anteproyecto de Constitución que recogía, junto a la voluntariedad de la enseñanza religiosa, la obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza primaria pública, y la libertad de enseñanza privada, principios de indudable raigambre liberal. Dado que ninguno de estos dos sacerdotes puso reparos al texto, nos parece adecuado concluir que aceptaban un modelo basado en tales principios, que además coincidían con lo defendido por la Derecha Liberal Republicana, partido al que ambos estuvieron vinculados en los primeros tiempos del régimen republicano.

Más difícil resulta establecer su posición en relación con la enseñanza congregacionista, sobre todo en el caso de Gómez Piñán, ya que en 1933 parecía haberse desligado de la derecha republicana, no participó en la elaboración del anteproyecto de la Ley de Confesiones y Congregaciones y no hizo declaraciones sobre esta cuestión. Romero Otazo, en cambio, sí participó en la redacción del anteproyecto de la Ley de Confesiones y que se mostró disconforme con su contenido. Puesto que el texto del anteproyecto era más moderado que la ley aprobada, no parece arriesgado suponer que las disposiciones de esta última en materia educativa no fueron de su agrado. Romero Otazo se mantuvo ligado al Partido Republicano Conservador de Miguel Maura tras la escisión de la Derecha Liberal Republicana, lo que permite suponer que compartiría su oposición a la prohibición de la enseñanza a las congregaciones y a la inspección de la doctrina impartida por las confesiones religiosas. Es posible que Gómez Piñán se identificase también con estos postulados.

El sacerdote radical Basilio Álvarez, discrepando de la posición adoptada por su partido, se manifestó en contra de la exclusión de la enseñanza religiosa de la escuela pública, porque, al igual que los sacerdotes de las minorías católicas, consideraba que la instrucción religiosa constituía un elemento importante de la educación, formaba parte de la tradición española y suprimirla representaría una ofensa a los católicos. Coincidió también con ellos en la defensa del reconocimiento de la plena libertad de cátedra a la Iglesia, oponiéndose a cualquier fiscalización de la enseñanza de la doctrina por parte del Estado; en la reclamación de que se reconociese a la Iglesia los mismos derechos docentes que a cualquier otra asociación; y en la reivindicación del derecho de los sacerdotes a ejercer la docencia a título individual. Sin embargo, en otros aspectos coincidía con los planteamientos educativos republicanos, como la defensa de la coeducación y de algunos postulados de la escuela única: unificación de textos y disciplina o la asignación a la educación de una función de transmisión de valores cívicos. De

todo ello parece acertado deducir que la libertad de enseñanza defendida por Basilio Álvarez era muy similar a la de la derecha republicana, diferenciándose de la reclamada por la Iglesia y las minorías católicas en la ausencia de reivindicación de la subvención estatal a la enseñanza privada. En cuanto a la enseñanza congregacionista, al principio de la legislatura se manifestó abiertamente en la Cámara a favor de su prohibición, pero no por los motivos que alegaban las formaciones republicanas. Su argumentación se basó en el carácter transnacional de las órdenes y congregaciones y el aislamiento en que vivían sus miembros, lo cual, a juicio del sacerdote gallego, les impedía cumplir con una de las funciones que él consideraba básicas de la educación: la transmisión de valores cívicos y patrióticos. Sin embargo, en la práctica, Basilio Álvarez se abstuvo de toda participación en la tramitación de los artículos constitucionales y de la Ley de Confesiones relativos a la educación, haciendo gala de su habitual ambigüedad. En el caso de la Ley de Congregaciones la abstención de Basilio Álvarez coincidió con la postura de su minoría, no así en lo que respecta a la Constitución. Esta ambigüedad pudo estar motivada por la carencia de convicciones firmes respecto al modelo educativo o al temor a una sanción eclesiástica si ponía de manifiesto abiertamente su discrepancia con el defendido por la Iglesia oficial.

Luis López-Dóriga, el sacerdote diputado situado más a la izquierda en el espectro político de la Cámara, se mantuvo también totalmente al margen del debate constitucional sobre la enseñanza y tampoco hizo manifestaciones al respecto fuera del Parlamento. Pero su apoyo a la ley que otorgaba al Ministerio de Instrucción Pública atribuciones para jubilar a los docentes que no considerase aptos para seguir enseñando, podría ser interpretado como una aceptación tácita del proyecto educativo republicano. Durante la campaña electoral había defendido la igualdad y la solidaridad como principios netamente cristianos y fundamentales para el establecimiento de un adecuado orden social; así como la necesidad de que el Estado se mantuviese neutral en materia religiosa. La escuela unificada, destinada a introducir criterios igualitarios y democratizadores en el sistema educativo y la neutralidad religiosa de la escuela podrían haber sido percibidos por el deán granadino como una aplicación de tales principios a la educación. Pero no resulta posible establecer si su concepto de neutralidad religiosa del Estado, aplicado a la educación, coincidía con el de la izquierda republicana. Es decir, si para López-Dóriga dicha neutralidad exigía la total exclusión de la educación religiosa de la enseñanza pública o únicamente su mantenimiento con carácter voluntario.

En el caso de la enseñanza congregacionista, se opuso a la obstrucción desarrollada por las minorías católicas con la finalidad de retrasar o impedir la entrada en vigor de la

prohibición y a la enmienda que planteaba establecer un plazo de diez años para llevar a cabo la sustitución; y votó a favor de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Quizás se identificase con quienes propugnaban dejar en manos del Gobierno la determinación del momento en que la prohibición de la enseñanza congregacionista se haría efectiva, ya que cuando se sometieron a votación iniciativas en este sentido se abstuvo. Teniendo en cuenta que en las fechas que se debatió la Ley de Confesiones López-Dóriga se hallaba plenamente integrado en la minoría radical-socialista y debía plegarse por tanto a la disciplina de voto, la abstención podría interpretarse como una forma de discrepancia con la posición de su partido, firme partidario de la prohibición de la enseñanza congregacionista y de la limitación del derecho docente de la Iglesia. Sin embargo, si hacemos un paralelismo con su actitud ante la disolución de la Compañía de Jesús, tendríamos que deducir que, una vez establecida la prohibición en el artículo 26 de la Constitución, aunque él se hubiese abstenido de votarlo, López-Dóriga consideraría que su obligación como diputado era colaborar a la aplicación del precepto constitucional. Salvo que pensase que la ley se extralimitaba en la aplicación de tal principio. Pero también pudo ser la prudencia lo que indujo a López-Dóriga a mantenerse al margen del debate de una cuestión ante la que la Iglesia se mostró sumamente sensible. Ya había sido amonestado por sus manifestaciones a favor de la separación Iglesia-Estado cuando se sometieron a debate los artículos educativos de la Constitución; y se hallaba excomulgado cuando se tramitó la Ley de Confesiones y Congregaciones. Era consciente, pues, de que cualquier discrepancia conllevaba la preceptiva sanción. Ciertamente es que ya había recaído sobre él la máxima sanción, pero también que estaba intentando conseguir poner al nuncio de su parte para que le fuese retirada la excomunión. En tales circunstancias, hubiese sido suicida echar más leña al fuego. En conclusión, muchas hipótesis, pero pocos datos que nos permitan inclinarnos por alguna de ellas.

4- La respuesta del mundo católico al proyecto educativo republicano: protestas, conflicto y adaptación

El proyecto educativo republicano constituyó un ataque en toda regla al control que tradicionalmente había venido ejerciendo la Iglesia católica sobre la enseñanza, tanto pública como privada, y que consideraba fundamental para la transmisión de su doctrina y cosmovisión en el seno de una sociedad cada vez más descristianizada. Tras los primeros decretos del Gobierno provisional, la Constitución recogió los principios educativos que servirían de base al nuevo sistema de enseñanza propugnado por el republicanismo de izquierdas y el socialismo. A partir de ese momento una serie de disposiciones legislativas y, sobre todo, la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas fueron afianzando el nuevo sistema educativo. La Iglesia percibió este proceso como una agresión a su derecho docente y no dejará de manifestar su oposición por medio de documentos más o menos duros en función del autor y del periodo en que fueron publicados. Pero también emprendió un proceso de adaptación a las nuevas circunstancias. Expulsada de la enseñanza pública y amenazado su control sobre la enseñanza privada, diseñó una estrategia que tenía como objetivo asegurar la transmisión del catolicismo a las nuevas generaciones a través de nuevas instituciones extraescolares y salvar en lo posible la tupida red de centros educativos católicos que había tejido durante el periodo de la Restauración.

4.1 Protestas y conflictos: en los documentos y en la calle.

La Constitución contenía disposiciones que la Iglesia católica consideró sumamente graves en lo que respecta a la educación: la atribución al Estado de un papel esencial en la enseñanza; la posibilidad de que se instaurase una escuela laica, en la que la fraternidad cristiana fuese sustituida, como principio rector de la educación, por los ideales de solidaridad humana; la garantía de la libertad de cátedra, a la que asignaba un sentido de hostilidad hacia la religión católica; la implantación de la escuela única, interpretada como monopolio estatal de la educación; la coeducación, a la que consideraba un foco potencial de inmoralidad; la limitación a sus propios centros del derecho de la Iglesia a enseñar su doctrina, sujeta, además, a una inspección del Estado que consideraba una injerencia arbitraria del poder civil en los

asuntos eclesiásticos; y, sobre todo, la prohibición de la enseñanza a las órdenes y congregaciones religiosas. Sin embargo, tanto el nuncio Tedeschini como Vidal i Barraquer pensaban que aún quedaba cierto margen de maniobra, ya que el reconocimiento constitucional del principio de libertad de enseñanza permitiría la supervivencia de la enseñanza privada confesional; los sacerdotes y religiosos podrían seguir ejerciendo la enseñanza a título individual; y confiaban en que la ley que se requería para llevar a la práctica la prohibición de la enseñanza a las congregaciones religiosas no llegase al Parlamento¹⁶⁰.

La Santa Sede envió el 16 de octubre de 1931 un telegrama lamentando el resultado de los debates constitucionales y protestando por las ofensas que se inferían a los derechos de la Iglesia en los artículos aprobados. Pero se trató de una protesta genérica en la que no se mencionaba en concreto la cuestión de la educación. Sí aludieron a ella los prelados en el mensaje de agradecimiento que enviaron a la Santa Sede, incluyendo entre los daños inferidos a la Iglesia por la Constitución *“las disposiciones sobre la enseñanza, con las cuales se pretende arrebatar el alma del niño a la educación de sus padres y la formación de la juventud a la influencia de la Iglesia”*. Los documentos publicados por los prelados a título individual comentando el telegrama de la Santa Sede, en cambio, se mantuvieron también en un plano de protesta genérica ante la conculcación de los derechos de la Iglesia, sin aludir expresamente a la enseñanza. La única excepción fue el obispo de Vich, quien aludió sucintamente a la amenaza que suponía para la infancia la escuela laica¹⁶¹.

Los arzobispos de Sevilla y Tarragona, por su parte, en representación del episcopado visitaron al presidente del Gobierno, Manuel Azaña, para expresarle directamente su protesta por los *“agravios”* que contenía la Constitución en relación con la enseñanza de la religión¹⁶². Y lo mismo harán, tanto el nuncio como los representantes de la jerarquía española, verbalmente o por escrito, ante cada una de las disposiciones legales con las que los gobernantes republicanos intentaron poner en práctica los principios educativos contenidos en el texto constitucional.

¹⁶⁰ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 22/10/1931 y 25/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 423-424 y 601-602, respectivamente; Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 22/10/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 393.

¹⁶¹ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 305-334. El telegrama enviado por la jerarquía española a la Santa Sede está reproducido en la p. 307.

¹⁶² “Relación del cardenal Illundain sobre la audiencia de los cardenales arzobispos de Tarragona y Sevilla con el presidente del Gobierno de la República”, 10/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 617.

El tono de los diferentes documentos emanados de la jerarquía eclesiástica a lo largo del primer bienio se irá agriando a medida que el proyecto educativo republicano vaya tomando cuerpo, las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico se deterioren, y el sector posibilista del episcopado pierda influencia como consecuencia del fracaso de su estrategia negociadora.

El episcopado publicó dos documentos colectivos durante el primer bienio republicano y en ambos la cuestión educativa ocupará un lugar relevante: la pastoral colectiva de diciembre de 1931¹⁶³, publicada con motivo de la aprobación de la Constitución; y la de junio de 1933¹⁶⁴, como respuesta a la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. Si la primera se caracterizó por su tono moderado, la segunda lo hizo, como señala Maitane Ostolaza, por su *“lenguaje beligerante”*. Pero el fondo de ambos documentos era muy similar, porque la doctrina de la Iglesia respecto a la educación siguió siendo la misma. La pastoral de diciembre de 1931 expresaba ya con claridad, en opinión de Ostolaza¹⁶⁵ y Gómez Molleda¹⁶⁶, la contundente negativa de la Iglesia española a aceptar la instauración de un modelo educativo laico, aunque ese laicismo se mantuviese en los límites de la libertad de conciencia. En ella, al igual que a principios de siglo, los prelados españoles identificaron la escuela neutra con la escuela atea y percibieron el respeto a la libertad de conciencia como un ataque a la Iglesia; al tiempo que se convertían en los supremos defensores de la libertad de enseñanza. Su llamamiento a los católicos para que se opusiesen a la escuela laica puso en evidencia ya en diciembre del 31 que en la cuestión educativa el enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia era inevitable.

Estos aspectos, presentes ya en la pastoral de 1931, se desarrollarán con mayor contundencia y extensión en la pastoral de 1933, una vez establecidos definitivamente los nuevos marcos legales a los que debería someterse la educación católica. Defendieron los prelados el carácter de derecho natural y, por tanto, *“inviolable”* de la libertad de enseñanza, que se materializaba en el derecho de los padres a elegir libremente la educación de sus hijos; y el derecho docente de la propia Iglesia, de origen divino-positivo y consustancial a *“su*

¹⁶³ Reproducida en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 672-691

¹⁶⁴ “Declaración del Episcopado con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas”, sin fecha, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1080-1099.

¹⁶⁵ OSTOLAZA, M. “La guerra escolar...” pp. 330-331.

¹⁶⁶ GÓMEZ MOLLEDA, M. D. “Marco histórico...” p. 76.

naturaleza y personalidad". El Estado, pues, no podía atribuirse un papel exclusivo, ni siquiera "preferente" en la educación. La legislación educativa de la República, que se asentaba en la concepción del Estado como "director de las conciencias y soberano de la cultura pública", conculcaba los derechos de los padres y de la Iglesia, imponiendo una "tiranía laicista" que tenía como objetivo la extensión del "ateísmo social". La "escuela neutra", base del nuevo sistema educativo, resultaba inaceptable para la Iglesia, porque en realidad se trataba de una escuela atea y sin la educación religiosa la cultura perdía su connotación positiva, convirtiéndose en "malsana". En consecuencia, la nueva escuela neutra modelaría una juventud indisciplinada y concupiscente, proclive a "agitar la misma paz del Estado".

La pastoral de 1933 abordaba también cuestiones que no aparecían en la de 1931, o a las que se aludió de forma más breve y vaga por tratarse aún de una amenaza que no había llegado a materializarse. Una de estas cuestiones fue la restricción de la libertad docente de la Iglesia a "la formación de sus ministros", aunque a ella se refirieron los prelados de forma sumamente breve, simplemente para expresar su protesta. Sí habían aludido en la primera de las dos pastorales a la ofensa que suponía la inspección del Estado sobre la enseñanza de la doctrina impartida por la Iglesia, estipulada en la Constitución. En la de 1933, concretada ya la forma y alcance de esa inspección, la calificaron de "abusiva e injustificada", al llevar implícita "la acusación ofensiva" de ser una amenaza para el régimen.

Mucho más extensa fue la protesta por la materialización de la prohibición del ejercicio docente a las órdenes y congregaciones religiosas. Los prelados denunciaron la violencia e injusticia de la prohibición de la enseñanza congregacionista, que ni siquiera "el más obstinado sectarismo" podía justificar. Comenzaron enunciando los méritos de las órdenes y congregaciones en el ámbito educativo: su "fecunda actividad docente" en todos los países del mundo; su condición de pioneras en la introducción "de métodos y organizaciones" tendentes "a la perfección cultural y a la democratización de la enseñanza"; su labor desinteresada en pro de la "cultura popular"; la "vocación profesional" de los religiosos; y la eficacia de la educación integral que proporcionaban. Y, como mérito añadido, la realización de su labor "en condiciones de competencia y de notoria inferioridad de medios económicos respecto a los del Estado". Pasando a los argumentos jurídicos, defendieron que la prohibición de la enseñanza congregacionista conculcaba derechos reconocidos en la Constitución: el derecho de "libertad confesional", que incluía la actividad docente; el derecho de "libertad individual", al obligar a los religiosos a escoger "entre la vocación evangélica y la vocación docente"; el derecho de "igualdad de los ciudadanos y de las personas morales", ya que a todos se reconocía el derecho al ejercicio de la enseñanza, con la única excepción de las órdenes y congregaciones

religiosas. Asimismo, conculcaba el derecho de *“autonomía de la persona humana”*, al negara unos ciudadanos el derecho a enseñar por haber hecho unos votos que dependían exclusivamente *“de su fe y de su conciencia, sin quebranto alguno para el bien común”*. Por último, protestaron por la rapidez con que se tenía previsto llevar a efecto la prohibición, generando así unos gastos que conllevarían *“perturbación y quebranto para la prosperidad del país”*.

Para los prelados la cuestión educativa constituía un *“punto capital del programa restaurador de la legalidad española”* y ya en la pastoral de 1931 reclamaron el reconocimiento del *“derecho docente”* de los padres y de la Iglesia en los centros públicos y privados. Pero sus reivindicaciones, aunque en el fondo no variaron, se expresaron con más con más amplitud y radicalidad en la de 1933. En la práctica, lo que exigían era el reconocimiento del *“derecho propio e independiente”* de la Iglesia a *“crear y regir establecimientos escolares de cualquier grado o materia”* y del derecho de los padres a elegir *“escuelas y maestros”* en función de *“sus ideas y preferencias”*; que se liberase *“la conciencia juvenil de falsos neutralismos deformadores”*, proporcionando *“formación cristiana”* en las escuelas públicas y privadas bajo *“vigilancia e inspección”* de la Iglesia, y que esta formación no se limitase a *“la enseñanza religiosa”*, sino que impregnase todas las disciplinas y la *“organización docente, en cuanto se refiere a la religión y la moral”*; y que se prohibiese en las escuelas públicas y privadas toda enseñanza que fuera *“contra las convicciones y creencias de los católicos”*. La única diferencia reseñable entre las dos pastorales es que la reivindicación del reparto proporcional del presupuesto educativo entre la enseñanza pública y la privada, que aparecía en la de 1931, desaparece en la de 1933.

En ambas pastorales los prelados instaron a los fieles a implicarse en la defensa de la enseñanza católica y a mantener a sus hijos alejados de las escuelas laicas; pero también dieron una serie de normas prácticas que los católicos deberían seguir en caso de verse obligados a llevarlos a los centros del Estado. Éste es otro de los aspectos donde se percibe el endurecimiento de la postura del episcopado ante la política educativa del primer bienio. La pastoral de 1931 se limitó a instar a los padres católicos que llevasen a sus hijos a escuelas laicas a verificar los textos y doctrinas que en ellos se impartían, exigir que no se les enseñase nada que se opusiese *“a la religión y a la sana moral”* y preocuparse de que recibieran instrucción religiosa fuera de la escuela. Como señala Carmen Frías¹⁶⁷, en la primera pastoral

¹⁶⁷ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 405 y 441-443 y 447.

colectiva los prelados mostraron una considerable flexibilidad, ya que obviaron hacer referencia a que, como estipulaban los cánones, la asistencia a una escuela no católica requería la previa autorización del prelado, lo que equivalía, en su opinión, a conceder implícitamente *“una autorización genérica”*. Pero en la de 1933 expresaron de manera tajante la prohibición de asistencia de los católicos a escuelas laicas, salvo autorización del prelado; e incluso conminaron a los padres católicos a apartar a sus hijos *“del trato y amistad”* con aquellos compañeros que pudiesen *“poner en peligro su fe y costumbres cristianas”*.

La Conferencia de Metropolitanos de octubre de 1933, sin embargo, mostró una actitud más tolerante que la pastoral colectiva, acordando urgir *“severamente”* a los fieles *“la exclusiva asistencia”* de sus hijos a la escuela católica donde aquella existiese. En caso contrario se les autorizaba a enviarlos a la *“escuela neutra o laica”*, a fin de que los niños no quedasen sin educación¹⁶⁸.

Por lo que respecta a la Santa Sede, el papa envió un mensaje a los metropolitanos en noviembre de 1931 instándoles, entre otras cosas, a oponerse con todas sus fuerzas a la enseñanza laica¹⁶⁹. Pero no se manifestará públicamente hasta el mes de junio de 1933, tras la aprobación de la Ley de Confesiones, y lo hará de forma contundente. En la encíclica *Dilectissima Nobis*¹⁷⁰ Pío XI rechazó rotundamente la supresión de la enseñanza religiosa en la educación oficial, que causaría un *“daño irreparable de las conciencias cristianas”*; calificó de odiosa la vigilancia que el Estado ejercía sobre la enseñanza de la religión católica; y denunció las trabas que se ponían a las escuelas católicas. Pero fue la prohibición de la enseñanza a las órdenes y congregaciones religiosas el aspecto educativo en que más se detuvo. La calificó de *“obra de deplorable ingratitud y manifiesta injusticia”*, puesto que los religiosos siempre la habían ejercido con *“cuidado”* y *“competencia”*, educando tanto el *“entendimiento”* como *“el corazón”* de sus alumnos. Prueba de la competencia educativa de los religiosos era el florecimiento de sus centros; el elevado número de alumnos que en ellos se matriculaban; la *“confianza”* que tenían en ellos los padres de familia; y el gran número de católicos *“insignes en todos los campos de las ciencias humanas”* que habían salido de sus centros. Defendió el pontífice *“la sacrosanta libertad”* de los padres a elegir los docentes de sus hijos y señaló como

¹⁶⁸ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, p. 327.

¹⁶⁹ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 343.

¹⁷⁰ www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330.

objetivo de la ley la imposición de una enseñanza totalmente laica, en un sentido no de “indiferencia religiosa”, sino “abiertamente anticristiano”. En consecuencia, instaba a la jerarquía, al clero y a todos los que de algún modo se dedicaban a la educación a fomentar “con todas sus fuerzas y por todos los medios, la enseñanza religiosa y la práctica de la vida cristiana”.

Los diferentes obispos publicaron también de forma individual documentos en los que condenaron el laicismo de la enseñanza, las prerrogativas que sobre ella se atribuía el Estado, los límites que se imponían a la actividad de la iglesia en el ámbito educativo y la prohibición de la enseñanza congregacionista, con argumentos similares a los esgrimidos en las pastorales colectivas. En ellos se puso en evidencia, en opinión de Frías¹⁷¹, un amplio abanico de posturas, aunque predominaron los lamentos por “la persecución” que padecía la Iglesia, de la que responsabilizaban a “masones y comunistas”, y que tenía como objetivo desterrar toda formación religiosa de la sociedad española. Dentro de esta tónica general, algunos preladados - Palencia, Tuy y Segovia- insistieron en alertar a los fieles sobre la escuela única, aunque esta no apareciera en la Constitución, presentándola como demostración de la voluntad de implantar un monopolio estatal de la educación¹⁷²; el obispo de Segovia calificó la escuela laica de “máquina infernal de hacer incrédulos y libertinos”, presentándola como “la mayor injuria que puede hacerse a los derechos del niño”; y el de Coria reclamó la instrucción religiosa en todos los niveles educativos¹⁷³. Pero, de entre todos los documentos publicados durante el primer bienio, Frías destaca dos: el del obispo de Tarazona, Isidro Gomá, que califica de “pequeño tratado doctrinal sobre el laicismo” de la enseñanza pública; y el del prelado de Orense, Cerviño, por constituir un documento “más propio de la Iglesia del siglo anterior” que del momento en que fue redactado¹⁷⁴.

Gomá presentó “la proscripción” de la religión católica de la escuela pública como el mayor daño inferido a la Iglesia por la República. La educación laica resultaba una “aberración”

¹⁷¹ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 729.

¹⁷² Discurso del obispo de Palencia, 1/12/1931, circular del obispo de Tuy, 18/01/1932, y pastoral del obispo de Segovia, 14/08/1933, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 400-401, 407-410 y 456-460, respectivamente.

¹⁷³ “Circular núm 39”, 15/01/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 407.

¹⁷⁴ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 416 y 428.

en la católica España, a la que se negaba su auténtico ser. Además, al no existir una moralidad laica, provocaría grandes males, porque minaría el principio de autoridad y suprimiría los frenos morales. El laicismo escolar no significaba *“abstención de la religión”*, no era *“tolerante ni neutral”*, sino que constituía *“una forma de irreligión e impiedad”*, convirtiendo a la escuela en un *“antro”*. En consecuencia, reclamaba libertad para que la Iglesia cumpliera con su obligación de *“enseñar la verdad”* en todos los ámbitos de la educación sin injerencias del poder civil; y que los impuestos de los católicos se dedicasen al sostenimiento de las escuelas confesionales, porque constituía una *“injusticia”* que se viesan obligados a financiar la educación laica¹⁷⁵.

Más catastrofista era aún la pastoral de Florencio Cerviño, quien acusaba a *“las sectas masónicas, formidables reservas del Infierno”* y *“satánicamente organizadas”*, de conspirar para acabar con la religión católica, por medio de la imposición de un *“laicismo brutal y ateo”* que conduciría *“al caos”*. La educación neutra era un *“sofisma”*, porque no existía educación sin moralidad y no había moralidad fuera de la religión. Las nuevas generaciones considerarían lícitos todo tipo de crímenes, robos y calumnias, porque las únicas reglas por las que se regía la conciencia neutra eran *“la concupiscencia y el egoísmo”*. El nuevo sistema educativo que se pretendía imponer era calificado por Cerviño de *“criminal”* y auguraba que la guerra sería *“inevitable”*. La escuela neutra era en realidad una escuela atea, una escuela *“contra Dios”*, lo cual constituía la mayor ofensa que podía hacerse a Dios y a los católicos; y representaba un atentado a la conciencia del niño, porque al negarle la formación religiosa se le impedía conocer los auténticos principios morales y evolucionar hacia la perfección. La prohibición de la enseñanza congregacionista formaba parte de esa conspiración contra la Iglesia católica, pero, en este caso, hacía responsable al *“funesto liberalismo católico”*, que el prelado identificaba con el laicismo y el ateísmo. No podían considerarse pues *“verdaderas leyes”*, a juicio del prelado, aquellas que establecían la educación laica obligatoria, instaurando un *“monopolio”* estatal de la enseñanza. La educación podía y debía ser católica¹⁷⁶.

Algunas disposiciones del Ministerio de Instrucción Pública provocaron también la publicación de documentos de protesta. Fue la circular de Llopis ordenando la retirada de los símbolos religiosos y la supresión de la instrucción religiosa voluntaria en las escuelas la que

¹⁷⁵ “Carta pastoral: Laicismo y catequesis”, 14/10/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 416-426.

¹⁷⁶ “Pastoral del Excmo. Prelado de la diócesis sobre la enseñanza del Catecismo”, 25/02/1933, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 428-440.

originó una respuesta más amplia. Algunos de los documentos contenían previsiones apocalípticas sobre las consecuencias de su aplicación, como la del obispo de Barcelona, Irurita¹⁷⁷, o críticas de escasa altura, como el de Gomá¹⁷⁸. Otros, como el obispo de Oviedo, fueron más conciliadores y, en opinión de Frías, la criticaron con fundamento, aunque no faltó en ella la referencia a la persecución¹⁷⁹.

Asimismo, desde las primeras medidas secularizadoras, pero sobre todo tras la Conferencia de Metropolitanos de noviembre de 1931, los obispos incluyeron en sus documentos normas a sacerdotes y fieles sobre como actuar ante tales disposiciones. Dichas normas oscilaron entre la flexibilidad del obispo de Valencia¹⁸⁰ y la extrema rigidez del de Orense¹⁸¹, quien amenazó incluso con la exclusión de los sacramentos a quienes enviasen a sus hijos a las escuelas laicas sin autorización expresa del párroco o el prelado. Pero fue el obispo de Huesca¹⁸², Colom y Canals, quien publicó, en opinión de Frías, las normas “*más prolijas, duras, minuciosas y estructuradas*” de todo el episcopado.

Se produjeron también protestas de la jerarquía por el supuesto acoso generalizado de las autoridades subalternas a los centros privados católicos, incluso antes de la aprobación de la Ley de Confesiones, y su extralimitación en la aplicación de la legislación educativa laicizadora. El nuncio transmitió estas protestas al Gobierno y se quejó, asimismo, del proyecto de Fernando de los Ríos de facilitar el traslado a la enseñanza pública de los maestros que venían ejerciendo la docencia centros privados laicos, como medio de paliar el déficit de

¹⁷⁷ “Carta pastoral de cuaresma- Ante la cruz de Cristo, redentor del mundo”, 3/02/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 413-415.

¹⁷⁸ “Dos decretos sectarios. Protesta y adhesión”, 31/01/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 412-413.

¹⁷⁹ “Jesucristo en la escuela”, 25/01/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 410-412.

¹⁸⁰ “Circular núm. 108. Sobre la urgencia de la instrucción catequística”, 16711/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 398-400.

¹⁸¹ “Pastoral del Excmo. Prelado de la diócesis sobre la enseñanza del Catecismo”, 25/02/1933, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 428-440.

¹⁸² “Ley diocesana sobre la enseñanza de la Doctrina Cristiana a todos los fieles, niños y adultos”, 31/08/1933, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 463-467.

maestros¹⁸³. Sin embargo, Fernández Villaverde¹⁸⁴ afirma que el comportamiento de las autoridades locales fue mucho más variado de lo que hace suponer la consulta de las fuentes eclesiásticas. Sin negar que una parte de las denuncias estuviese justificada, llama la atención sobre la existencia también de corporaciones locales, tanto de derechas como de izquierdas, que no sólo no se adelantaron a la legislación o se extralimitaron en su aplicación, sino que retrasaron o, incluso, impidieron su puesta en práctica.

El resto del mundo católico se unió de forma prácticamente unánime a la jerarquía eclesiástica en su condena de la enseñanza laica, aunque hubo diferencias en su seno en cuanto al grado de aconfesionalidad aceptable. Mientras que los sectores más cercanos al tradicionalismo y el integrista siguieron reivindicando una educación integralmente católica; los más progresistas se mostraron dispuestos a transigir con la implantación del laicismo en la escuela pública, siempre y cuando se respetase la libertad de creación de centros privados confesionales. Sin embargo, la postura mayoritaria fue el rechazo de cualquier tipo de laicismo en la enseñanza “*con independencia de si era o no liberal y tolerante*”¹⁸⁵.

La circular de Llopis de enero de 1932 marcó un punto de inflexión en la movilización católica contra el laicismo de la enseñanza pública. Pero, en contra de lo que parecería lógico esperar, no fue la supresión de la enseñanza religiosa sino la eliminación de los símbolos católicos de las aulas lo que se convirtió en el epicentro del conflicto. Si bien muchos padres católicos pidieron que no se hiciese efectiva la supresión de la enseñanza religiosa hasta la finalización del curso escolar¹⁸⁶.

La retirada de los símbolos religiosos de las escuelas públicas aparecía ya en la circular del 13 de mayo, aunque con un alcance más limitado, ya que autorizaba su mantenimiento si todos los padres de los alumnos y el profesor estaban de acuerdo. También debió de ser bastante limitada su aplicación, puesto que la prensa no hizo referencia a conflictos por este

¹⁸³ Carta de Tedeschini al ministros de Estado Luis Zulueta, 17/04/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. *Pío XI entre la República y Franco*, BAC, Madrid, 2008, pp. 530-531; carta de Tedeschini a Pacelli, 13/05/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, p. 201.

¹⁸⁴ Citado por OSTOLAZA, M. “La guerra escolar...” pp. 333-334, nota 35. La cita procede, según esta misma autora, de LÓPEZ VILLAVARDE, A. L. *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad del conflicto religioso-político en la España republicana*, Rubeo, Barcelona, 2008, pp. 203 y ss.

¹⁸⁵ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 215-216

¹⁸⁶ Carta de Tedeschini a Pacelli, 25/03/1932, ASV, NM 920, f. 377rv.

motivo. A principios de 1932, en cambio, generará una fuerte polémica y dará lugar a numerosos enfrentamientos y tensiones, sobre todo en las zonas rurales. En algunos casos, el origen del conflicto fue una interpretación excesivamente restrictiva de la disposición, por parte de profesores y autoridades locales; y en otros, los más frecuentes, la oposición de los católicos al cumplimiento de la circular. Hubo maestros y autoridades locales que llegaron a impedir que los alumnos llevasen a las aulas símbolos religiosos, lo que obligó al ministro de Instrucción Pública, tras una denuncia del líder de Acción Nacional Gil Robles, a aclarar a los docentes que el carácter laico de la escuela no implicaba que los alumnos no pudiesen exhibir atributos religiosos. Algunos consejos provinciales de primera enseñanza se extralimitaron también al prohibir cuadros de temática religiosa en las escuelas o que se hablase de cualquier religión en su condición de fenómeno humano o histórico. Sin embargo, fueron más frecuentes los conflictos derivados de la resistencia a permitir que los maestros cumpliesen con lo dispuesto en la circular; conflictos que frecuentemente ocultaban una motivación política de ataque a la escuela republicana¹⁸⁷. La movilización católica no pudo evitar que la ley se cumpliera, pero sirvió para impulsar el movimiento revisionista, al propiciar la constitución de numerosas asociaciones de padres en defensa de la religión católica¹⁸⁸. La aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas marcará un nuevo punto de inflexión en la campaña revisionista, generándose una amplia movilización en defensa de la enseñanza congregacionista, de la libertad de enseñanza y del derecho docente de la Iglesia.

La prensa católica colaboró activamente en la defensa de los principios enunciados y en la promoción de la campaña revisionista. El diario del canónigo asturiano Maximiliano Arboleya, *El Carbayón*¹⁸⁹, se sumó a los argumentos esgrimidos por los diputados católicos y la Iglesia en defensa de la libertad de enseñanza -el derecho natural de los padres a elegir la educación de sus hijos- y contra “*el derecho exclusivo a la enseñanza*” que se atribuía el Estado, que calificó de antiliberal. Sólo dos modelos podían considerarse liberales: que el Estado se mantuviese al margen de la educación; o que tanto el Estado como los ciudadanos

¹⁸⁷ Carta de Tedeschini a Pacelli, 25/01/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 68; POZO ANDRÉS, M. del M. “A la búsqueda de una identidad...”, pp. 233 y 236; POZO ANDRÉS, M. del M. del y HONTAÑÓN GONZÁLEZ, B. “El laicismo en la escuela pública”, pp. 301-302.

¹⁸⁸ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 217-218.

¹⁸⁹ *El Carbayón*, Oviedo, 10 y 21/10/1931, 30/01/1932 y 14/02/1932.

proporcionasen educación y los padres tuviesen plena libertad para escoger. Por lo que respecta a la enseñanza congregacionista, defendió la labor desarrollada por los religiosos en la educación de las clases más desfavorecidas y calificó su prohibición como un atropello, tanto de los derechos ciudadanos de los religiosos como de los padres. El único modo “digno”, “democrático” y “liberal” de acabar con la enseñanza congregacionista era demostrando el Estado, en una situación de libre competencia, que sus centros eran de mejor calidad que los de los religiosos, de forma que los padres prefiriesen los primeros a los segundos. Pero, además, existían razones prácticas que desaconsejaban la medida. Si el Estado, como afirmaba el propio Gobierno, carecía de recursos para escolarizar a los niños que aún no lo estaban, tampoco podría sustituir los centros de las congregaciones, donde se educaba la mayoría de la población infantil. En consecuencia, la prohibición de la enseñanza congregacionista sería perjudicial para la educación porque provocaría un aumento del analfabetismo.

Los sacerdotes diputados de las minorías católicas también se implicaron en la campaña revisionista participando en mítines, dando conferencias o escribiendo en la prensa, especialmente el agrario Gómez Rojí¹⁹⁰ y, sobre todo, el vasconavarro Pildain.

Antonio Pildain, dio una sonada conferencia en mayo de 1933 en el Monumental Cinema de Madrid¹⁹¹. En defensa del derecho docente de la Iglesia esgrimió su condición de primera instancia educadora en la Edad Media, época en que educaba gratuitamente a los hijos de los pobres y les facilitaba el acceso a cualquier nivel educativo si tenían “talento”, siendo “hijos de proletarios” la mayoría de los alumnos de sus universidades. Fueron los gobiernos liberales, con sus leyes desamortizadoras, los responsables de que esa gratuidad dejase de ser total. Pero incluso ahora, tras la implantación de un régimen democrático y laico, sólo en los centros de la Iglesia encontraban los pobres educación gratuita. Sin embargo, a la Iglesia se le negaba la libertad de enseñanza que, en cambio, se concedía a asociaciones subversivas. Instaba pues a los católicos a luchar, con “*la Constitución en la mano*”, por el reconocimiento a la Iglesia de los mismos “derechos que se reconocen a las «células» comunistas, y a las logias masónicas, y hasta a las personas más degeneradas”. Dedicó, sin embargo, la mayor parte de su discurso a

¹⁹⁰ *El Debate*, Madrid, 5/01/1932. El también agrario Lauro Fernández participó en numerosos mítines y conferencias, pero en ellos la cuestión de la enseñanza ocupó siempre un lugar muy secundario, dando siempre prioridad a la cuestión social. Véase *Diario Montañés*, Santander, 10/12/1931, 5 y 10/02/1932 y 3/07/1932, como ejemplo.

¹⁹¹ PILDAIN y ZAPIAIN, A. *En defensa de la Iglesia y de la libertad de enseñanza*, Aldecoa, Madrid, 1935, pp. 169-217. La prensa se hizo eco también de otras conferencias, como la que dio en Granada en la Asociación Católica de Padres de Familia en defensa de la enseñanza congregacionista (*Diario Montañés*, Santander, 22/07/1933).

la defensa de la enseñanza congregacionista, afirmando que se les negaba *“la libertad de enseñanza por sus ideas”* y que prohibirles la enseñanza vulneraba la Constitución, utilizando los mismos argumentos que había expuesto ya en las Cortes durante el debate de la Ley de Congregaciones.

Algunos religiosos, sin embargo, se mantuvieron alejados de las posiciones catastrofistas, siguieron apostando por fórmulas de conciliación hasta el último momento e intentaron demostrar que la nueva situación también podía tener aspectos positivos. Este fue el caso del dominico Gafo, quien instó a confiar en el futuro de las órdenes religiosas y presentó la nueva coyuntura política como una oportunidad para emprender su reforma y acabar con *“sus degradaciones”*, que en su opinión eran *“intelectuales y morales más que políticas”*¹⁹².

4.2 La visión de los católicos republicanos

A diferencia de otras cuestiones relacionadas con la Iglesia, en el caso de la enseñanza la inmensa mayoría de los católicos cerraron filas con la jerarquía eclesiástica en una oposición común a la legislación educativa del primer bienio. Pero eso no quiere decir que no existiesen discrepancias en cuanto al grado de secularización del sistema educativo que estaban dispuestos a admitir, así como en la forma en que debía abordarse la cuestión de la enseñanza congregacionista. Fue esta última cuestión la que más dividió a los católicos republicanos. Así, mientras que José María Semprún consideraba inaceptable la prohibición de la enseñanza congregacionista, otros, como el canonista Jaime Torrubiano o el sacerdote Juan García Morales, aplaudieron la medida.

José María Semprún criticó la prohibición, junto a otros aspectos de la Ley de Confesiones y Congregaciones desde las páginas de la revista *Cruz y Raya*¹⁹³. En su opinión, lo único que podría reprocharse a los religiosos era haberse plegado con excesiva *“docilidad”* a los planes educativos oficiales de la Monarquía y la Dictadura primorriverista, renunciando a

¹⁹² *La Ciencia Tomista*, tomo 46 (1932), pp. 375-377, reproducido parcialmente en VERDOY, A. “Una República sin religiosos...”, pp. 360-361.

¹⁹³ SEMPRÚN GURREA, J. M. “La ley de Confesiones y Congregaciones religiosas”, en *Cruz y Raya* 3, 15/06/1933, pp.117-136.

sus *“propias iniciativas”*. Pero no podía acusárseles de proporcionar en sus centros una formación religiosa *“excesiva y absorbente”*, porque, muy por el contrario, la enseñanza católica que en ellos se impartía era *“defectuosa y escasa”*. En consecuencia, la enseñanza congregacionista no entrañaba el peligro que había inducido a su prohibición en la Constitución. Por otro lado, para el *“Estado laico”* una congregación religiosa debía ser una asociación más y el artículo 48 de la Constitución no prohibía a aquéllas el ejercicio de la enseñanza. Por ambos motivos, a juicio de Semprún, la concreción del principio constitucional en la Ley de Confesiones debería haber permitido la subsistencia *“de una parte considerable de la substancial libertad docente”* de las congregaciones. En cambio, en ella la prohibición aparecía en términos mucho más rigurosos que en la propia Constitución, ya que en ésta sólo se les prohibía el ejercicio de la enseñanza, mientras que en la ley se ampliaba a la creación y sostenimiento de centros. Se prohibía asimismo en la ley la utilización de personas seculares interpuestas para dirigir los centros educativos congregacionistas, y Semprún se preguntaba si eso significaría que tampoco podrían ser traspasados al clero secular, por más que éste no apareciese mencionado en la ella, ya que no se trataba de seculares.

La opinión que le merecían las órdenes y congregaciones docentes al canonista Jaime Torrubiano Ripoll era bastante más negativa que la de Semprún. De hecho, las había convertido en uno de los principales objetivos de sus campañas en pro de la reforma de la Iglesia. Torrubiano compartía la tesis regeneracionista, recuperada por el republicanismo de los años 30, de que el acaparamiento de la enseñanza privada por las congregaciones religiosas constituía una rémora para el progreso de la educación nacional por su inferior calidad respecto a la impartida en los centros públicos, debido a la deficiente formación de su personal docente. Asimismo, criticó los privilegios que se concedía a los colegios de la Iglesia para influir en los tribunales de exámenes. Pero, sobre todo, reprochaba a las congregaciones religiosas que hubiesen convertido sus colegios en empresas lucrativas, traicionando el *“espíritu apostólico”* que debía caracterizar su actividad docente; yendo *“contra su propio carácter evangelizador, contra los intereses de España y con mengua de la Religión”*. El éxito de sus colegios se debía exclusivamente, según el canonista, al *“cúmulo de facilidades económicas”*, al *“extraordinario trato de favor”* y a la *“confianza ilimitada”* que el pueblo español, por su *“particular y extraviada psicología”*, había concedido a las congregaciones religiosas. Si los centros seculares contasen con los mismos medios económicos y privilegios que los congregacionistas la educación y la cultura nacionales saldrían, a su juicio, mucho más beneficiadas. Por último, planteaba una cuestión que no aparecía en la crítica

regeneracionista: la competencia desleal que los religiosos hacían a los docentes seculares, como él mismo, los cuales, pese a ser “*más cultos y mejores pedagogos*”, no gozaban del mismo prestigio entre la población y se veían perjudicados por el acaparamiento de la enseñanza privada por las congregaciones religiosas¹⁹⁴.

En cuanto a cual debería ser la política a seguir en el campo de la enseñanza, Torrubiano consideraba que la libertad de cultos obligaba al Estado a reconocer a la Iglesia católica y a las demás confesiones, en un plano de igualdad, el derecho a fundar centros docentes de todo tipo, tanto para la formación de sus ministros como “*para la enseñanza de la religión a todos*”. Sin embargo, abogaba por limitar la actividad docente de las congregaciones religiosas, sobre todo las extranjeras, porque tenía generalmente una finalidad industrial que entraba “*en competencia con los nacionales*”; para evitar que acaparasen la enseñanza; y para reducir la “*influencia nociva*” que ejercían sobre la psicología nacional por medio de la educación de la juventud. Como medidas concretas proponía prohibir “*todos los internados*” de las congregaciones religiosas y “*los colegios regidos por extranjeros o que dependan de superiores extranjeros*”, y limitar la actividad docente de los religiosos extranjeros a la enseñanza de “*las ciencias exactas o las lenguas vivas*”¹⁹⁵.

Curiosamente, Torrubiano, en su libro *Los grandes aciertos y los grandes errores de la República en el problema religioso*, que nos ha servido para establecer su postura ante otros aspectos de la política del primer bienio, no hace ninguna mención a los artículos constitucionales ni de la Ley de Confesiones que afectaban a la enseñanza. Tampoco hemos encontrado otras fuentes que nos permitan establecer su posición ante la legislación educativa republicana en lo que respecta a la enseñanza pública.

Así pues, dado el papel marginal que ocupó la educación en los escritos y campañas de Torrubiano, salvo por lo que respecta a la enseñanza congregacionista, y que tampoco se manifestó sobre la cuestión durante el primer bienio, no resulta posible establecer con total seguridad cual era su posición respecto al proyecto educativo republicano. Pero sí podemos arriesgarnos a formular alguna hipótesis. Sabemos por sus escritos que era un firme defensor del principio de libertad de enseñanza que derivaba, a su vez, del principio de libertad de conciencia, sobre el que se sustentaba toda su política de reforma religiosa; también que

¹⁹⁴ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 108-109 Y 139-141; TORRUBIANO RIPOLL, J. *Beatería y religión...*, pp. 60-61.

¹⁹⁵ TORRUBIANO RIPOLL, J. *Política religiosa...*, pp. 95-96, 121, 167 y 172.

rechazaba el socialismo y que ideológicamente se hallaba en la órbita del republicanismo liberal de la Derecha Liberal Republicana, formación a la que estuvo vinculado en los momentos iniciales del régimen. Cabe suponer, por tanto, que su modelo de enseñanza pública estaría muy cercano al de esa formación política: voluntariedad de la enseñanza religiosa o neutralidad de la escuela pública como expresión de la aplicación del principio de libertad de conciencia a la enseñanza; y libertad de creación de centros privados como materialización del principio de libertad de enseñanza. La escuela unificada podría haber generado su rechazo por tratarse de una propuesta defendida sobre todo por los socialistas, aunque si no implicaba establecer un monopolio estatal de la enseñanza, limitándose a introducir criterios democráticos e igualitarios en el sistema educativo, quizás hubiese podido aceptarla. Resulta poco probable, en cambio, que admitiese la inspección estatal de la doctrina impartida por la Iglesia, puesto que había defendido la concesión de plena libertad a las confesiones para ese tipo de enseñanza; ni la limitación del derecho docente de la Iglesia a la transmisión de la doctrina, que entraría en pugna con su defensa de la libertad de enseñanza. Mucho más fácil resulta establecer cual era su posición ante la enseñanza congregacionista, ya que, clara y reiteradamente, se manifestó a favor de limitar el derecho docente de las congregaciones religiosas, sobre todo de las extranjeras. Nunca defendió que se les prohibiese totalmente el ejercicio de la enseñanza y las criticó fundamentalmente, además de por la baja calidad de la educación que proporcionaban, por haber convertido la enseñanza en un negocio. Por tanto, no parece probable que se identificase con la prohibición total de la enseñanza congregacionista, pero quizás sí con limitar su actividad docente a la enseñanza gratuita, como propuso el partido conservador en alguna de sus enmiendas a la Ley de Confesiones.

El presbítero Juan García Morales, en cambio, se sumó sin fisuras a las tesis defendidas por la izquierda republicana y el socialismo en relación con la enseñanza pública y la congregacionista. No se manifestó abiertamente a favor de la escuela neutra, pero no encontraba razones para defender la continuidad de una enseñanza religiosa en el sistema público cuando se había demostrado que no servía para inculcar el catolicismo a los alumnos. En cuanto a las congregaciones docentes, vertió sobre ellas críticas durísimas que se centraban en su carácter elitista. Las acusaba de volcarse en la educación de las clases privilegiadas y de discriminar en sus centros a los pocos niños a los que ofrecían educación gratuita. Prueba de ello era que no existían centros docentes congregacionistas en las zonas pobres, como su Almería natal; que de sus "*magníficos colegios*" sólo se beneficiaban los hijos de las clases

acomodadas, siendo muy diferentes los centros dedicados a los pobres; también era distinta la educación que se impartía a unos y otros; y cuando compartían centro el trato que se daba a los alumnos de pago y a los gratuitos era asimismo muy distinto. Esta segregación entre ricos y pobres que practicaban las congregaciones docentes era considerada por García Morales una “vergüenza” y un “bochorno”, porque servía para afianzar la “división de clases”, para “sembrar odios”, “envidias, recelos” y “rencores”. Como entendía que “por encima de todo está la justicia de Dios”, se mostró partidario de la implantación de un modelo educativo basado en “la escuela única”, la cual aboliría las diferencias de clase y de formación académica¹⁹⁶. De la prioridad que García Morales otorgaba a la igualdad en la educación, muy cercana, cuando no coincidente, con los postulados socialistas, cabría deducir su apuesta por un monopolio estatal de la enseñanza, basado en la escuela única y laica. La formación religiosa de la infancia, como había ocurrido en su caso, quedaría en manos de los padres y los párrocos.

Así pues, Juan García Morales fue el único sacerdote que se atrevió a desafiar públicamente a la jerarquía eclesiástica, poniendo de manifiesto desde la prensa su plena adscripción con el modelo educativo republicano. Al igual que Carreras, restó importancia a la desaparición de la enseñanza religiosa de la educación pública por la nula efectividad que había demostrado como medio de transmisión de la doctrina católica. Pero fue mucho más allá que cualquier otro sacerdote al convertir la igualdad de clases en el objetivo prioritario del sistema educativo. Para hacerla realidad consideraba imprescindible suprimir la enseñanza privada, sobre todo la congregacionista, que ejercía una flagrante y, a su juicio, anticristiana segregación en sus centros entre alumnos ricos y pobres; y establecer un monopolio estatal de la enseñanza basado en la escuela única. Curiosamente, su radical discrepancia con el modelo educativo propugnado por la Iglesia no fue objeto de sanción canónica.

¹⁹⁶ *Heraldo de Madrid*, 5/06/1931y 16/02/1932. También otro artículo del mismo diario, sin fecha, en ASV, NM 919, ff.104v-105v.

4.3 La adaptación: el diseño de un nuevo sistema educativo católico

A pesar de su *“antimodernismo doctrinal”*, en opinión de Maitane Ostolaza¹⁹⁷, la Iglesia católica española mostró una gran capacidad para adaptarse y modernizar sus estructuras educativas a fin de hacer frente a la legislación republicana. El resultado fue que la política educativa del primer bienio acabó teniendo consecuencias positivas para el catolicismo español: la defensa de la enseñanza confesional afianzó la identidad católica y logró unir a católicos de todas las tendencias políticas en la campaña revisionista; y obligó a modernizar el sistema educativo católico para adaptarlo *“a una situación de pluralismo y competencia”*. Ciertamente, la Iglesia logró mantener prácticamente intacta su red educativa privada, minimizando así los efectos de la política educativa republicana. Pero en realidad nunca tuvo que poner a prueba su estrategia para sortear la Ley de Confesiones y Congregaciones, porque la caída del Gobierno Azaña y el triunfo del centro-derecha en las elecciones evitaron que la sustitución de la enseñanza congregacionista se llevase a cabo.

Sin embargo, existió otro aspecto en que la adaptación de la Iglesia a la legislación republicana tuvo menos éxito: la organización parroquial de la enseñanza de la doctrina católica y la creación de una red de escuelas parroquiales. Como señala Carmen Frías¹⁹⁸, la instauración de un sistema educativo público laico hizo que la jerarquía eclesiástica tomase conciencia de que la atención prestada hasta entonces a la formación religiosa de los católicos había sido insuficiente. Intentó recuperar el tiempo perdido con una rápida organización de aulas parroquiales, a fin de proporcionar formación religiosa a una infancia que hasta entonces, pese a la confesionalidad de la enseñanza, prácticamente había carecido de ella¹⁹⁹. Sin embargo, los católicos no respondieron como la jerarquía esperaba. Buena parte de ellos hicieron oídos sordos a la prohibición de enviar a sus hijos a las escuelas laicas y la respuesta a los llamamientos para que colaborasen en la creación de centros católicos fue escasa.

¹⁹⁷ OSTOLAZA, M. “La guerra escolar...” pp. 337-339 y 348-349.

¹⁹⁸ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 728-729.

¹⁹⁹ Así lo afirmaban los sacerdotes Luis Carreras y Antonio Vilaplana en su informe a la Secretaría de Estado del Vaticano en el otoño de 1931. Según ellos, antes de la instauración de la República, a pesar de la confesionalidad de la enseñanza, en la mayoría de las escuelas del Estado se obviaba en la práctica la enseñanza de la doctrina católica o se limitaba a una enseñanza meramente recitativa del catecismo. FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 394, nota 45.

Cuando el Gobierno provisional decretó la voluntariedad de la instrucción religiosa en las escuelas públicas, los diferentes prelados, a título individual, publicaron documentos instando a los católicos a solicitar la enseñanza religiosa para sus hijos; recomendando a los maestros que siguiesen proporcionándola a los alumnos; y recordando a los sacerdotes el deber de sustituir en dicha tarea a los maestros que se negasen a seguir impartiendo la asignatura, de tutelar la enseñanza religiosa impartida por los maestros y de proporcionar instrucción religiosa complementaria a la de aquéllos en las respectivas parroquias²⁰⁰.

En noviembre de 1931, convertido ya el laicismo de la enseñanza pública en principio constitucional, la Conferencia de Metropolitanos dictó nuevas normas para hacer frente a la inminente supresión de la enseñanza religiosa en las escuelas estatales. Por una parte, instaron al clero parroquial a ocuparse de la instrucción religiosa de los niños, con una frecuencia no inferior a tres días por semana, y a recabar la colaboración de los seglares en esta tarea, para lograr "*mayor extensión y eficacia*"; por otra, aprovechando la libertad de enseñanza reconocida en la Constitución, acordaron fomentar la creación de escuelas parroquiales sostenidas por los fieles de cada localidad²⁰¹.

Sin embargo, un informe enviado por el nuncio a la Santa Sede a finales de julio de 1932, pone en evidencia que las normas dadas por los metropolitanos fueron ampliamente incumplidas. Tedeschini afirmaba que la Asociación de la Doctrina Cristiana se había implantado en muy pocas parroquias; en casi ninguna se ofrecía la enseñanza religiosa en forma de escuela; los métodos pedagógicos modernos eran casi desconocidos; en los colegios privados la enseñanza religiosa era rudimentaria; y eran pocos los padres que enviaban a sus hijos a la parroquia a aprender el catecismo²⁰².

En consecuencia, en la Conferencia de Metropolitanos de noviembre de 1932 se reiteraron los objetivos del año anterior y, además de insistir en las normas ya dadas, se dieron otras nuevas. Se exhortó a los prelados a implantar en todas las parroquias congregaciones de

²⁰⁰ Véanse, por ejemplo, la circular del obispo de León de 20 de agosto, la del de Lugo del 29 del mismo mes, la del obispo de Málaga del 10 de octubre o la del de Zaragoza del 16 del mismo mes, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 380-381 y 390-392.

²⁰¹ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, p. 281. Bajo la denominación común de escuelas parroquiales coexistieron instituciones con contenidos muy diferentes: las dedicadas exclusivamente a la enseñanza del catecismo, auténticas escuelas primarias católica e instituciones que eran una mezcla de las dos anteriores. FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 416.

²⁰² Carta de Tedeschini a Serafini, 31/07/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 503-505.

la Doctrina Cristiana, a crear en cada diócesis un organismo encargado de fomentar y organizar la enseñanza del catecismo y a ocuparse de la formación de catequistas. Asimismo, acordaron atender a la formación de maestros católicos; fomentar la creación de escuelas católicas nuevas, *“proteger las ya existentes”*; y reclamar el derecho de dichas escuelas a percibir una subvención del Estado *“proporcional al número de alumnos”*²⁰³.

Tras la Conferencia de Metropolitanos, aquellos obispos que aún no habían dictado normas sobre la instrucción religiosa fuera de la escuela, se aprestaron a hacerlo²⁰⁴. Pero en el verano de 1933, la situación no parece haber mejorado significativamente respecto al año anterior, ya que varios prelados se quejaron al nuncio de la falta de interés de los padres, de la escasa colaboración de los seglares y de la carencia de medios y personal en los núcleos rurales para establecer escuelas parroquiales destinadas a la enseñanza del catecismo²⁰⁵.

La Conferencia de Metropolitanos de junio de 1933, con la Ley de Confesiones y Congregaciones ya aprobada, se ocupó ampliamente de la cuestión de la enseñanza. Por lo que respecta a los centros privados católicos, se acordó fomentarlos mediante la creación de *“asociaciones económico-educacionales”*; dar prioridad a la apertura de centros en *“barrios populares”*; y favorecer a las escuelas cuyo profesorado ofreciese *“garantías sólidas de religiosidad y competencia”*. Se ocupó, asimismo, de una cuestión sobre la que los metropolitanos no habían adoptado anteriormente ningún acuerdo, aunque ya aparecía en la Constitución: la fiscalización por parte del Estado de la enseñanza religiosa impartida en los centros de la Iglesia. Ahora, tras la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones, dieron normas a los directores de los seminarios para no oponerse a las inspecciones, limitándose *“a hacer constar lo que el caso tiene de vejatorio contra la Iglesia”*. Decidieron también aprovechar la plena libertad que en ella se otorgaba a la Iglesia para poseer centros docentes destinados a la enseñanza de la doctrina católica, instando a los prelados a organizar *“Centros especiales de estudios religiosos”*, con el objetivo de *“impulsar un extenso movimiento de formación católica”*²⁰⁶.

²⁰³ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, p. 290.

²⁰⁴ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 428.

²⁰⁵ ASV, NM 904, ff. 294rv, 306r y 319r-320r.

²⁰⁶ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 305-306 y 308.

La escasa colaboración de los católicos en el desarrollo de la red de escuelas parroquiales contrasta con su implicación en la defensa del sistema educativo congregacionista. A principios de 1932, temiendo que, tras la aprobación de la Constitución, la prohibición de la enseñanza a las congregaciones fuese inminente, Vidal i Barraquer encargó al sacerdote Luis Carreras y a un grupo de juristas seculares el diseño de una estrategia que permitiese poner a salvo sus centros educativos. Dicha estrategia fue dada a conocer por el arzobispo de Tarragona en una circular enviada a sus sufragáneos en marzo de 1932 y adoptada posteriormente por la Conferencia de Metropolitanos de noviembre del mismo año²⁰⁷, sirviendo de base para la organización de un nuevo modelo de enseñanza privada confesional. La Conferencia de Metropolitanos de 1933, con la Ley de Confesiones y Congregaciones ya aprobada, dio los últimos retoques a la nueva organización para adaptarla a sus disposiciones; y la junta de religiosos dio normas a las congregaciones docentes para el traspaso de sus centros a mutuas seculares antes de que se cumpliera el plazo para la sustitución de la enseñanza secundaria²⁰⁸.

Para sortear la prohibición de la enseñanza congregacionista y evitar la incautación de sus edificios docentes, se decidió traspasar la titularidad de los centros educativos de las congregaciones a mutuas de enseñanza integradas por seculares y constituidas en escritura pública. Estas mutuas deberían federarse para auxiliarse y actuar conjuntamente. Las mutuas estaban estrictamente controladas por las autoridades eclesiásticas y sus directivos eran elegidos directamente por las congregaciones religiosas. Los estatutos de las mutuas deberían incluir los siguientes puntos: proporcionar una enseñanza *“religiosa en todos sus aspectos”*; la realización de *“prácticas y ejercicios piadosos”* por los alumnos; y asegurar la condición católica de los docentes. Otros dos puntos se planteaban como opcionales: la fijación de *“un plan de estudios que respondiese plenamente a las exigencias de la enseñanza oficial”*; y la inclusión de otras prácticas o disciplinas, educativas o culturales, no exigidas por el plan de estudios oficial. La idea era que los religiosos siguieran siendo el principal personal docente de los centros mutualistas, pero se corría el riesgo de que las mutuas fuesen acusadas de actuar como personas interpuestas. En consecuencia, se solicitó a la Santa Sede la concesión de autorizaciones extraordinarias para que los religiosos pudiesen obtener los títulos oficiales

²⁰⁷ BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 523 y 601-605; CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, p. 291.

²⁰⁸ CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *Actas de las Conferencias de Metropolitanos...*, pp. 306-308 y 324-325; “Normas relativas a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 919-927.

necesarios para ejercer la docencia, dispensarles del hábito, proporcionarles documentos de secularización y poder realizar intercambios de profesores entre las distintas congregaciones religiosas. Aunque la caída del Gobierno Azaña dejó en suspenso la prohibición de la enseñanza congregacionista, la Ley de Congregaciones no fue derogada y el sistema mutualista se mantuvo en previsión de una futura reactivación.

Además de esta “autosustitución” de la enseñanza congregacionista, como la denominaba el periodista Luis Bello, la Iglesia impulsó un proceso de “infiltración” de docentes católicos en la enseñanza pública²⁰⁹. El clero secular también participó en este proceso, que se desarrollará fundamentalmente durante el segundo bienio republicano, tras su autorización por la Santa Sede en 1935, aunque se había iniciado antes. En Roma consideraron que la presencia de sacerdotes en la enseñanza pública sería útil a la Iglesia, ya que muchos niños católicos se verían obligados a asistir a las escuelas públicas por no existir centros privados confesionales en su lugar de residencia. Era algo que había sido autorizado en otros países en circunstancias similares y, además, proporcionaría a los sacerdotes unos ingresos alternativos muy necesarios tras la supresión de la consignación estatal²¹⁰.

La encuesta realizada por Ángel Herrera²¹¹ en la primavera de 1936, aunque ofrece respuestas dispares que dificultan su interpretación, pone en evidencia que la Iglesia no fue capaz de desarrollar una red de escuelas parroquiales para hacer frente al crecimiento de las escuelas públicas en el ámbito rural y que la enseñanza privada confesional siguió dependiendo fundamentalmente de las congregaciones religiosas, cuyos centros estaban ubicados principalmente en los núcleos urbanos²¹². Sí parece haber conseguido desarrollar una red de centros catequísticos parroquiales relativamente importante, aunque de forma desigual en función de las diócesis. Sin embargo, los católicos no mostraron demasiado interés por la

²⁰⁹ *El Sol*, Madrid, 4/07/1933, citado por MOLERO PINTADO, A. “Laicismo y enseñanza...”, pp. 158-159.

²¹⁰ Carta de Tedeschini a los obispos, 8/02/1935, y carta de Pacelli a Vidal i Barraquer, 11/09/1935, en ASV, NM 904, f. 774r y 867, ff. 338r-339r, respectivamente.

²¹¹ *Encuesta Diocesana...* Una valoración de conjunto de los datos aportados por dicha encuesta en MONTERO, F. “El impacto social...”, pp. 189-204.

²¹² Muy pocas diócesis diferencian entre escuelas parroquiales, congregacionistas y privadas católicas, pero en buena parte de ellas se reconoce que la mayoría de los centros privados confesionales pertenecían a las congregaciones religiosas. En algunas que sí lo hicieron, como la de Barcelona, se señala la existencia de 41 escuelas parroquiales frente a 154 de las congregaciones religiosas; y en la de Urgel sólo 4 parroquiales frente a las 34 congregacionistas.

formación religiosa extraescolar de sus hijos, sobre todo en los núcleos urbanos, si bien es verdad que la posibilidad de acceder a la enseñanza confesional era mayor en las ciudades que en las zonas rurales. Tampoco los seglares parecen haberse implicado de forma importante en la formación católica de la infancia y, además, la falta de preparación restaba eficacia a su labor²¹³.

Así pues, al final del periodo republicano la enseñanza privada confesional, fundamentalmente la de las congregaciones religiosas, seguía siendo el mecanismo fundamental de transmisión de la doctrina y la cosmovisión católica a la sociedad y, en consecuencia, de la influencia en ella de la Iglesia.

5- La reforma educativa en la práctica. ¿Un proyecto frustrado?

Ninguno de los autores consultados niega los grandes esfuerzos realizados por los gobernantes del primer bienio en el ámbito la enseñanza. Pero la mayoría considera que no llegaron a hacer realidad su proyecto educativo, si bien las causas aducidas por unos y otros difieren.

Suárez Pertierra²¹⁴ lo achaca a la falta de realismo. Ortega Berenguer²¹⁵, opina que, aunque la *“reforma ideológica”* se convirtió en una fuente de conflictos con la Iglesia, fue la

²¹³ De las 44 diócesis que contestan a ella, 15 no ofrecen ningún dato sobre la implantación de la enseñanza catequística parroquial. Sólo 19 diócesis afirman tener implantada la enseñanza del catecismo en todas las parroquias; otras 10 aportan el número de centros, pero sin especificar donde se hallan ubicados. En este último caso el número de centros oscila entre los 700 centros catequísticos de Barcelona y los 147 de Teruel. Por lo que respecta a la asistencia, son 17 las diócesis que no aportan este dato. Otras 15 ofrecen datos numéricos, pero no aclaran el porcentaje que supone respecto del total de niños bautizados. El número más alto de niños matriculados en la catequesis lo ofrece la diócesis de Granada (60.000) y el más bajo la de Jaca (2.899). Es mucho más revelador el dato que aportan las 11 diócesis que presentan porcentajes de asistencia. Los más altos son los de las diócesis de Salamanca (en torno al 100%), Segovia (90%) y Osma (80%), fundamentalmente rurales; y el más bajo la de Santiago (33%). El resto se sitúa en torno al 50%. La diócesis de Tarragona, que discrimina entre las zonas urbanas y rurales, permite establecer la gran diferencia de asistencia entre unas y otras, siendo en las primeras de un 45% y en las segundas de un 75%. Si hacemos una media de asistencia con los datos ofrecidos por estas 11 diócesis, nos aparece una asistencia a la catequesis del 62% de los niños. En cuanto a la colaboración de los seglares: 5 diócesis no contestan; en 4 es inexistente o casi inexistente; en 21 insuficiente; y sólo 5 la consideran suficiente o numerosa. Por lo que respecta a la eficacia de dicha colaboración: 22 diócesis la consideran eficaz allí donde existe; y 12 ineficaz, 5 de ellas especifican que el motivo es la falta de preparación de los catequistas.

²¹⁴ SUÁREZ PERTIERRA, G “El laicismo de la Constitución republicana”, p. 78.

complejidad y los problemas de financiación de la *“reforma técnica”* lo que impidió que el nuevo modelo educativo pudiera completarse. Puelles Benítez²¹⁶ señala la falta de continuidad de las reformas durante el segundo bienio como causa fundamental de que no llegase a modernizarse la enseñanza pública ni se resolviesen los problemas pendientes desde el siglo XIX. Álvarez Tardío²¹⁷, en cambio, considera que se debió a un análisis erróneo del problema educativo, el cual era *“estructural vinculado al desarrollo económico”*, y no se solucionaba con la mera *“supresión de la confesionalidad”*. Maitane Ostolaza²¹⁸ pone el acento en el fracaso del proyecto educativo republicano para llevar a cabo una *“revolución de las conciencias”*, atribuyéndolo al hecho de que se trataba de *“un proceso de larga duración”* en el que incidían elementos muy diversos que en la sociedad española de aquellos años no existían de forma generalizada; y a la incapacidad de los gobernantes republicanos para diseñar *“un marco simbólico alternativo”* capaz de sustituir al ofrecido por la Iglesia católica.

Los esfuerzos realizados por el Ministerio de Instrucción Pública para ampliar y mejorar la red educativa pública primaria, con el objetivo de conseguir la plena escolarización de la población infantil, tuvieron sólo un éxito parcial. A finales de junio de 1931 se había aprobado un plan para construir 27.151 escuelas en cinco años. Las restricciones presupuestarias del Estado y la penuria económica de los ayuntamientos, que debían proporcionar los locales y hacerse cargo de su acondicionamiento, impidieron que al final del primer bienio se hubiese cumplido el objetivo de construir 17.000 escuelas, quedando reducidas a 7.000.

Se realizaron importantes avances en la formación y dignificación del magisterio, considerado por los gobernantes del primer bienio como un elemento fundamental de su proyecto educativo. Se elevó el nivel educativo requerido para ingresar en las Escuelas Normales, exigiendo haber cursado la secundaria; y se requirió poseer un título universitario a los profesores de las Normales. Se establecieron nuevos métodos de selección, sustituyendo las oposiciones por cursos selectivos, en los que se valoraban las *“cualidades”*, *“capacidad pedagógica”* y *“entrega”* de los futuros docentes. Se incrementó el cuerpo de inspectores escolares con el objetivo de propiciar el mantenimiento de una relación continuada con los

²¹⁵ ORTEGA BERENGUER, E. *“La reforma de la enseñanza...”*, p. 295.

²¹⁶ PUELLES REDONDO, M. *“El sistema educativo republicano...”*, p. 171.

²¹⁷ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *“La revolución de las conciencias...”*, pp. 52-53.

²¹⁸ OSTOLAZA, M. *“La guerra escolar...”* pp. 337 y 350.

maestros; y se habilitaron mecanismos para la formación continuada de los docentes en activo, como las misiones pedagógicas y los cursillos intensivos. Asimismo, vieron mejoradas sus retribuciones y su situación profesional; y se intentó reforzar su vinculación al Estado, consignando en el artículo 48 de la Constitución su condición de funcionarios, aunque no llegaron a alcanzar dicho estatus a efectos prácticos durante el primer bienio. Sin embargo, la mayoría de los resultados de estos esfuerzos no comenzarán a hacerse patentes hasta 1933 y encontrar un número suficiente de maestros para dotar las nuevas escuelas no dejó de ser un problema durante el primer bienio²¹⁹.

Los sacerdotes no fueron excluidos de la educación pública. Es más, el magisterio público parece haber sido una opción bastante popular entre los sacerdotes²²⁰, en unos casos simplemente por vocación docente y en otros por la necesidad de lograr ingresos alternativos tras la supresión del presupuesto eclesiástico o por su alejamiento de la Iglesia. No en vano la mitificación de la docencia como una especie de sacerdocio fue una idea difundida tanto por los medios republicanos como por la propia Iglesia católica. Además, como ya mencionamos en el epígrafe anterior, la Santa Sede apoyó esta política de infiltración del clero en el sistema educativo público.

Pocos datos existen, en cambio, sobre la implantación real del laicismo en la enseñanza pública, para la cual era fundamental la colaboración del maestro. Los responsables del Ministerio de Instrucción Pública intentaron reciclar ideológicamente a los docentes, alejarles

²¹⁹ Declaraciones de Rodolfo Llopis y Fernando de los Ríos, DS nº 281, 20/12/1931, pp. 10476-10478 y 10495-10499, respectivamente; ZAPATERO, V. "Fernando de los Ríos...", pp. 352-354, 370-371 y 374-377.

²²⁰ Entre los sacerdotes que derivaron hacia la docencia tras ser sancionados o alejarse voluntariamente de la Iglesia estarían: Luis López-Dóriga, quien trabajó como maestro en Vinaroz tras su excomunión; o Régulo Martínez, que ejerció como maestro en el Colegio de Huérfanos de Madrid. Algunos lo hicieron por simple vocación, como Francisco González Sánchez, párroco de Mijas (Málaga), quien estudió magisterio por considerar la educación como una vía de reforma social; o Bernardo Blanco Gaztambide, que ejerció como profesor de latín en un instituto de Astorga. Otros, por fin, como José María Martínez Castro, coadjutor de Villanueva de las Torres (Granada), decidió hacerlo para compensar la drástica reducción de sus ingresos tras la supresión del presupuesto de culto y clero. Sobre este último véase RUIZ SÁNCHEZ, J-L. "Sin olvidar a Dios haciendo la guerra con el Frente Popular. Las vicisitudes del sacerdote accitano José María Martínez Castro (1926-1952)", en RUIZ SÁNCHEZ, J-L. (coord.) *La Iglesia en Andalucía durante la guerra civil y el primer franquismo*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2014, p. 400. Sobre los tres primeros TEZANOS, A. "Luis López-Dóriga (1885-1962): del catolicismo social al republicanismo de izquierdas", BARRANQUERO, E. y MONTERO F. "Francisco González Fernández (1897-1938): de cura a maestro" y DIONISIO, M. A. "Régulo Martínez Sánchez (1895-1986): un luchador por la justicia evangélica", en MONTERO, F. MORENO, A. Y TEZANOS, M. (coord.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Trea, Gijón, 2013. sobre Bernardo Blanco Gaztambide véase ARASA, D. *Católicos del bando rojo*, Styria, Barcelona, 2009, pp.131-132.

de la influencia de la Iglesia e inculcarles la importancia de su función como constructores de “*la conciencia cívica*”, para facilitar su aceptación de los nuevos planteamientos educativos. Utilizando los cursos de reciclaje y las misiones pedagógicas, se intentó convencerles de que el laicismo era una exigencia de la pedagogía moderna y evitar que se asociase con el ateísmo y la inmoralidad, como proclamaba la Iglesia, pero no lograron que perdiese su connotación política. María del Mar del Pozo y Borja Hontañón²²¹ consideran muy probable que las críticas de los medios eclesiásticos calasen en un sector importante del magisterio y, en consecuencia, se mostrasen remisos a implantar el laicismo en sus escuelas; y que se encontrase también con una importante resistencia por parte de la población en los núcleos rurales. Sin embargo, gran parte de los maestros, a juicio de estos dos historiadores, sí asumió el modelo republicano de la escuela como un “*lugar de paz*” y de respeto de todas las creencias. Pero se encontraron con el problema de cómo llenar el vacío dejado por la religión católica a la hora de educar en valores a sus alumnos, ya que en nuestro país no existía una “*tradición ética*” desvinculada de lo religioso. Aunque en los planes de estudios diseñados por el Ministerio de Instrucción Pública se preveía sustituir la asignatura de doctrina cristiana por otra de “*enseñanza moral, social y cívica*”, nunca llegó a establecerse en el currículo oficial y, salvo escasas excepciones, la educación en valores humanos universales quedó como una materia transversal que debía impregnar al conjunto de la educación.

La escuela unificada no llegó a implantarse, ya que la Ley de Instrucción Pública que había elaborado Fernando de los Ríos, en la que se sentaban las bases de la reforma de la enseñanza primaria y secundaria, quedó pendiente de aprobación. Tampoco se llevó a cabo la prevista reforma de la enseñanza universitaria²²². De forma que los gobernantes del primer bienio no consiguieron realizar una reforma global del sistema educativo en todos sus niveles.

A pesar de las acusaciones de pretender monopolizar la enseñanza, la Ley de Instrucción Pública de Fernando de los Ríos contemplaba la existencia de escuelas privadas, remitiendo las condiciones de su funcionamiento a lo que determinase el Ministerio de Instrucción Pública. Si bien se dejaba claro que estarían sometidas a “*la inspección del Estado*” y a lo dispuesto en

²²¹ POZO ANDRÉS, M. del M. “A la búsqueda de una identidad...”, pp. 230-234; POZO ANDRÉS, M. del M. del y HONTAÑÓN GONZÁLEZ, B. “El laicismo en la escuela pública”, pp. 301, 303-307 y 310-314.

²²² PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano...”, p. 171.

*“las leyes constitucionales”*²²³. En la práctica, los centros docentes privados siguieron funcionando legalmente durante todo el periodo republicano con una completa libertad por lo que respecta a su ideario. Aunque se redujeron las ayudas y subvenciones a los centros privados, que fueron derivadas hacia la enseñanza pública, el aumento del presupuesto de Instrucción Pública no permite conjeturar que hubiese intención por parte de los gobernantes republicanos del primer bienio de monopolizar la enseñanza. Pero el incremento de la inversión pública destinada a potenciar la educación estatal provocó críticas desde la enseñanza privada, que temía *“la competencia”* que podría suponer la existencia de un mayor número de centros educativos públicos y el aumento de la calidad de la educación oficial. Estas críticas procedieron principalmente, según Ortega, de los medios monárquicos y de la derecha republicana, utilizando como principal argumento el enorme gasto que representaba para el Estado²²⁴.

Fracasaron también los gobernantes del primer bienio en su propósito de desbancar a la Iglesia de su papel preponderante en la educación privada. La sustitución de la enseñanza primaria congregacionista no se llevó a cabo; y la de la secundaria, aunque se inició, parece haber dado tan pocos frutos como la disolución de la Compañía de Jesús. De forma que los religiosos siguieron regentando centros educativos y ejerciendo la enseñanza.

Así pues, los gobernantes del primer bienio no lograron implantar un nuevo sistema educativo global, lo que impidió la instauración de la escuela unificada. Se centraron fundamentalmente en la primera enseñanza y dejaron pendiente la reforma de la enseñanza secundaria y universitaria. Incluso en lo que respecta a la primaria, sus logros fueron parciales: se construyeron numerosas escuelas, pero no se cumplieron los objetivos del plan quinquenal; se aumentó el número de maestros y se mejoró su formación y condiciones laborales, pero no se logró disponer del número de docentes necesarios para dotar adecuadamente las nuevas escuelas y no es posible establecer el grado de implicación de los docentes en la difusión de los nuevos principios educativos. Por lo que respecta a la enseñanza privada confesional, las medidas adoptadas para minimizar su peso en el conjunto del sistema educativo se revelaron ineficaces o no llegaron a entrar en vigor, con el agravante de haber entorpecido el desarrollo

²²³ Las bases fueron leídas por el diputado agrario Royo Villanova durante el debate de los presupuesto del Ministerio de Instrucción Pública para 1933. DS nº 282, 21/12/1932, p. 10544.

²²⁴ ORTEGA BERENQUER, E. *“La reforma de la enseñanza...”*, pp. 285-288, 295-297 y 299-300; MOLERO PINTADO, A. *“Laicismo y enseñanza...”*, p. 163.

de las medidas destinadas a fortalecer el sistema público. Dicho todo esto, no podemos dejar de reconocer que, aunque incompleta y en ocasiones poco acertada, la labor realizada por los gobernantes republicanos en el ámbito educativo en el plazo de sólo dos años y medio fue notable; y que para valorar los efectos positivos o negativos de su política educativa se hubiese requerido un plazo bastante más largo.

La llegada al poder de la coalición radical-cedista determinó el desarrollo de una nueva política educativa que ha sido considerada por numerosos autores como un freno o involución del programa reformista del primer bienio. Esta nueva política respondería al deseo de los radicales de satisfacer las aspiraciones de sus socios de gobierno²²⁵. Más recientemente, las investigaciones de Niguel Townson y Álvarez Tardío han matizado tales afirmaciones.

Townson²²⁶ considera que los radicales suavizaron la política educativa del primer bienio para intentar integrar a la derecha católica en el régimen, pero conservaron los elementos básicos del proyecto reformista republicano. Niega que los radicales actuaran como “títeres” de la derecha católica y llama la atención sobre el hecho de que la legislación educativa del primer bienio no fue derogada. Álvarez Tardío²²⁷ se suma, en general, a la tesis de Townson, pero con matizaciones. Considera que la política educativa del segundo bienio no puede calificarse de involucionista, pero señala que se produjeron intentos de modificar los artículos 26 y 48 de la Constitución que si no prosperaron fue tanto por la radical oposición de la izquierda, como por la división de la derecha en cuanto a la aceptación una reforma sólo parcial de la Constitución.

Ambos autores coinciden en afirmar que los gobernantes del segundo bienio combinaron la mejora y refuerzo del sistema educativo público con la protección de la enseñanza privada. Pero mientras Townson defiende que el presupuesto educativo experimentó un aumento respecto del primer bienio; Álvarez Tardío habla de un recorte

²²⁵ TIANA FERRER, A. “Educación obligatoria...”, p. 58; PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano...”, p. 171; MOLERO PINTADO, A. “Laicismo y enseñanza...”, p. 158.

²²⁶ TOWNSON, N. “¿Vendidos al clericalismo?...”, pp. 83 y 85.

²²⁷ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 326, 336-337 y 339.

presupuestario, aunque no drástico. Por lo que respecta a la enseñanza pública, la política de construcción de escuelas se mantuvo, aunque a un ritmo más lento que en el bienio anterior, los maestros vieron mejorados sus salarios, la inspección siguió fortaleciéndose y se produjo un crecimiento considerable de la enseñanza media²²⁸. Asimismo, se llevó a cabo la reforma de la enseñanza secundaria siguiendo en buena medida, en opinión de Townson, los planes del primer bienio, inspirados en la Institución Libre de Enseñanza; reforma que no fue del agrado de la derecha católica por no incluir la asignatura de religión en el currículo. Ruiz Berrio²²⁹ reconoce que la reforma de Villalobos introdujo algunas innovaciones meritorias en el programa de estudios, pero considera que en su afán por contentar a todos los sectores políticos de la Cámara, amontonó tal cantidad de asignaturas que se convirtió en una pesadilla para los estudiantes. Algunas medidas, como la supresión de la coeducación en la enseñanza primaria, respondieron claramente al deseo de los radicales de satisfacer las reivindicaciones de la derecha católica y la jerarquía eclesiástica²³⁰. En cuanto a la enseñanza privada, Álvarez Tardío asegura que no sólo los centros católicos se beneficiaron de la protección estatal, sino que instituciones docentes laicas, como la Institución Libre de Enseñanza, vieron también incrementadas sus subvenciones estatales.

Por lo que respecta a la enseñanza congregacionista, el ministro de Instrucción Pública, Pareja Yébenes, presentó en diciembre de 1933 un proyecto de ley suspendiendo la sustitución, pero con el compromiso de seguir construyendo centros escolares para hacerla viable en un futuro. Aunque no llegó a debatirse y, en consecuencia, los plazos para la sustitución siguieron en vigor, ésta no se llevó a cabo. En opinión de Molero Pintado²³¹ porque la estrategia de los radicales era incumplir la ley hasta que llegase un momento propicio para reformar la Constitución, a fin de eliminar de ella los artículos considerados más inaceptables por la derecha católica. A juicio de Townson²³² en la paralización de la sustitución se

²²⁸ TOWNSON, N. "¿Vendidos al clericalismo?...", pp. 84-85; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 325-326.

²²⁹ RUIZ BERRIO, J. "Las reformas históricas...", p. 107.

²³⁰ El nuncio Tedeschini se lo había pedido al ministro de Instrucción Pública en abril de 1934 y vio satisfechas sus aspiraciones en agosto del mismo año, a pesar de que en un primer momento Pareja Yébenes se opuso por tratarse de una cuestión exclusivamente moral. Carta de Tedeschini a Pacelli, 5/04/1934, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 592-593.

²³¹ MOLERO PINTADO, A. "Laicismo y enseñanza...", p. 158.

²³² TOWNSON, N. "¿Vendidos al clericalismo?...", p. 83.

combinaron motivos políticos y prácticos; mientras que Álvarez Tardío²³³ lo achaca exclusivamente a la imposibilidad de llevarla a cabo debido a las limitaciones presupuestarias. Dado que Gil Robles había advertido al Gobierno que obstruirían cualquier petición de crédito o medida destinada a facilitar la sustitución de la enseñanza congregacionista, hubiese sido imposible cumplir los plazos sin recurrir a la incautación de los centros de las congregaciones o dejar a millares de niños sin escolarizar. En consecuencia, con la paralización lo único que pretendían los radicales era, en opinión de este último autor, ofrecer una solución “*pacífica y realista*” al problema. El resultado fue que todas las escuelas de primaria y la mayoría de los colegios de secundaria de las congregaciones siguieron funcionando durante el segundo bienio, “*anulando o disminuyendo los efectos del programa laico*”, a juicio de Molero Pintado.

La enseñanza constituyó uno de los puntos conflictivos en la negociación concordataria que emprendieron los radicales. Éstos ofrecieron a la Santa Sede el reconocimiento del derecho de los religiosos a ejercer la enseñanza a título personal y de la Iglesia a poseer centros educativos, de forma que los centros congregacionistas pudieran ser traspasados a los prelados. En cuanto a la enseñanza pública, se mantendría su carácter laico, pero con el compromiso de respetar “*los sentimientos religiosos*” de los alumnos y adaptar los horarios para facilitar la formación religiosa extraescolar. No se logró llegar a un acuerdo porque la Santa Sede consideró insuficientes las propuestas relativas a la enseñanza pública e inaceptables las relativas a la enseñanza congregacionista, puesto que representarían una aceptación implícita de la prohibición del ejercicio de la enseñanza a las congregaciones religiosas, sin que existiese una garantía firme de que la enseñanza privada no sufriría restricciones en el futuro²³⁴.

El triunfo del Frente Popular en febrero de 1936 supuso la restauración de la política educativa del primer bienio. Se retomó el plan de construcciones escolares, se restauró la coeducación, se impulsó la enseñanza media y profesional y se incrementó el control estatal de la enseñanza privada. Asimismo, se intentó profundizar en el laicismo de la enseñanza pública, presionando a docentes e inspectores para hacerlo más efectivo. Por lo que respecta a

²³³ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 325.

²³⁴ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 22 y 28/04/1934, 27/05/1934 y 10/10/1934; apuntes de Pacelli tras las audiencias con Pita Romero, embajador de España ante la Santa Sede, 14 y 19/06/1934; apunte de Pacelli a la Embajada de España, 10/09/1934; y Segundo proyecto de “*modus vivendi*” presentado por el embajador Pita Romero, 24/08/1934. En CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 617, 624, 694, 871, 713, 717, 830-834 y 819-822, respectivamente.

la sustitución de la enseñanza congregacionista, existía un acuerdo de los partidos que integraban el Frente Popular para llevarla a cabo. Nada más conocerse el triunfo de la izquierda en las elecciones algunos ayuntamientos aprobaron mociones para proceder de forma urgente a la sustitución expropiando los bienes de las congregaciones docentes. El Gobierno, en un primer momento, se planteó realizar la sustitución de forma progresiva, retrasando dos años la de la enseñanza primaria, pero finalmente se ordenó el cierre de los centros congregacionistas el 20 de mayo de 1936. La derecha denunció extralimitaciones en el proceso de sustitución, afirmando que estaba siendo utilizado como excusa para clausurar centros educativos católicos no pertenecientes a las congregaciones, y presentaron en las Cortes, según Álvarez Tardío²³⁵, “*datos concluyentes sobre los abusos*”.

Tras la sublevación militar, la educación se convirtió en “*un instrumento ideológico*” al servicio de los objetivos revolucionarios y, en consecuencia, se impulsó la politización de los docentes, se dio prioridad a “*la promoción del proletariado y el campesinado*”, y se prohibieron la educación privada y la enseñanza de la doctrina católica²³⁶. El presupuesto educativo aumentó, alcanzando en 1937 los 142 millones de pesetas, motivo por el cual el Ministerio de Instrucción Pública republicano recibió la felicitación de la Oficina Internacional de Educación de la Sociedad de Naciones. El profesorado fue sometido a una depuración preventiva, pero las sanciones se limitaron a quienes se habían implicado claramente en la sublevación, de forma que muchos docentes que simpatizaban con los sublevados siguieron en sus puestos²³⁷.

En la zona controlada por los sublevados se procedió rápidamente a desmontar las reformas educativas llevadas a cabo desde 1931. A partir de septiembre de 1936 diversos decretos órdenes y circulares suprimieron la coeducación y el laicismo de la enseñanza pública, reintroduciendo los símbolos religiosos en los centros y la obligatoriedad de la educación religiosa en todos los niveles educativos; una educación religiosa que no debía quedarse en la

²³⁵ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 354-355.

²³⁶ TINEO, P. “La jerarquía eclesiástica y la educación”, p. 78.

²³⁷ CLARET MIRANDA, J. *El atroz desmoche: la destrucción de la universidad española por el franquismo 1936-1945*, Crítica, Barcelona, 2006, pp. 21-22.

mera enseñanza del catecismo, sino impregnar la educación en su conjunto²³⁸. Los docentes, a quienes el nuevo régimen consideraba mayoritariamente identificados con los postulados educativos de la República, sufrieron una feroz represión con el objetivo de lograr una “*contrarrevolución ideológica*”²³⁹.

El nuevo Estado surgido de la guerra reconoció a la Iglesia no sólo su función docente, sino el derecho a inspeccionar toda la enseñanza, pública y privada, para garantizar la ortodoxia doctrinal de todas las materias; atribuciones que serán ratificadas en el Concordato de 1953²⁴⁰. Asimismo, otorgó al Estado un papel subsidiario en la enseñanza y recortó el presupuesto educativo, de forma que el sistema público irá perdiendo peso en el conjunto de la enseñanza y tendrá un papel marginal hasta 1970. La educación privada, casi totalmente en manos de las congregaciones religiosas, se convirtió en predominante y de mejor calidad que la pública. Este predominio de la enseñanza privada congregacionista vino determinado, más que por la legislación, por el peso de los católicos en el Ministerio de Educación desde el primer Gobierno franquista. La legislación educativa diseñó un modelo elitista, que priorizó la enseñanza secundaria sobre la primaria, y en el que, pese a la libertad de creación de centros educativos privados, no existía en realidad libertad de enseñanza, porque la educación estaba “*al servicio del poder político*” y bajo un fuerte control eclesiástico²⁴¹.

En la década de los 60 se introdujeron notables cambios en el sistema educativo franquista. Se comenzó a prestar mayor atención a la enseñanza primaria, estableciéndose la gratuidad de la escuela pública y aumentando la edad de escolarización obligatoria hasta los 14 años; y comenzó el proceso de modernización y popularización de la enseñanza secundaria, que a principios de la década aún seguía reservada a las élites. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1967 instauró la voluntariedad de la instrucción religiosa en la enseñanza pública, si bien la educación siguió ajustándose al dogma y la moral católicas. En 1970, la Ley General de Educación de Villar Palasí reformó completamente el sistema educativo, democratizándolo y dándole un nuevo enfoque: implantación de una enseñanza básica

²³⁸ Véanse los diferentes decretos, circulares y leyes en *Guía de la Iglesia...*, pp. 1133-1136, 1173-1176, 1226-1227 y 1230-1231.

²³⁹ CLARET MIRANDA, J. *El atroz desmoche...*, pp. 10, 23 y 26-27.

²⁴⁰ TINEO, P. “La jerarquía eclesiástica y la educación”, pp. 82, 85 y 97; GÓMEZ MOLLEDA, M. D. “Marco histórico...”, p. 31; LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. “Proceso de secularización...”, p. 247.

²⁴¹ CLARET MIRANDA, J. *El atroz desmoche...*, pp. 29-31, 34-35, 38-40 y 107; TINEO, P. “La jerarquía eclesiástica y la educación”, pp. 80-81, 86 y 96; RUIZ BERRIO, J. “Las reformas históricas...”, p. 107; LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. “Proceso de secularización...”, p. 247.

obligatoria y gratuita; instauración de un bachillerato capaz de responder a las necesidades del crecimiento económico; vinculación de la formación profesional a los demás niveles educativos y al mundo laboral; y supresión de la discriminación en el acceso a la universidad. Finalmente, como consecuencia del Concilio Vaticano II, en 1972 la Iglesia modificó su postura en relación con la enseñanza, reclamando únicamente su derecho a la docencia en igualdad de oportunidades con otras entidades y el derecho de los católicos a recibir educación religiosa en los centros públicos²⁴².

La Constitución de 1978 reconoció el derecho de los padres a la formación moral y religiosa de sus hijos; y la legislación educativa y los acuerdos suscritos por el Estado con las religiones católica, judía, musulmana y evangélica sancionaron el derecho de los alumnos a recibir enseñanza religiosa en los centros públicos. Tanto los debates constitucionales como los de la legislación educativa pusieron en evidencia, en opinión de Gómez Molleda, *“el interés de la Iglesia por acendrar y actualizar su doctrina sobre la escuela”*. Pero la legislación resultante, a juicio de Jordán, ha determinado el diseño de un modelo educativo público pluralista *“en el que la religión está muy presente”*. Al tiempo que se mantiene el predominio de los centros educativos católicos en la enseñanza privada²⁴³.

²⁴² TINEO, P. “La jerarquía eclesiástica y la educación”, pp. 87 y 92-93; RUIZ BERRIO, J. “Las reformas históricas...”, pp. 107-108; CONTRERAS MAZARÍO, J. M. “Secularización y legislación estatal...”, p. 302.

²⁴³ GÓMEZ MOLLEDA, M. D. “Marco histórico...”, p. 31; SOUTO PAZ, J. A. “La laicidad en la Constitución de 1978”, pp. 226-227; JORDÁN VILLACAMPA, M. L. “Secularización y enseñanza religiosa”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D (ed) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, p. 346.

XV. LA SECULARIZACIÓN DE LA ASISTENCIA SOCIAL

1- Antecedentes: Europa y España

Durante la Edad Media la asistencia social tenía un carácter religioso, basado en la concepción del pobre como representante de Cristo en la tierra, y su objetivo era *“reducir las manifestaciones más extremas de la pobreza sin abordar sus causas”*¹. La actividad asistencial, basada en la caridad, se desarrolló fundamentalmente en el campo hospitalario y era función fundamental y exclusiva de las órdenes religiosas. Sin embargo, eran una excepción las órdenes que trabajaban directamente con los pobres, limitándose la inmensa mayoría de ellas a ejercer la caridad por medio del reparto de limosnas².

En el siglo XV la preocupación humanista por el individuo y su vida en este mundo, en lugar de por la recompensa en el otro que caracterizaba a la sociedad medieval, llevó a una *“desacralización de la pobreza”* y al cuestionamiento de la *“ayuda indiscriminada”* a los pobres, dando inicio a la segunda fase de la asistencia, la de la beneficencia pública. La principal característica de esta nueva fase asistencial es que no se considera que el necesitado tenga *“derecho”* a la asistencia, sino que se trata de *“prestaciones graciabiles”* y *“de mera subsistencia”*, financiadas por entes públicos y privados. Sin embargo, en los primeros momentos la intervención pública será escasa y hasta el siglo XVII no se comenzará a considerar la asistencia como una responsabilidad del Estado³.

En el siglo XVIII, con la Ilustración, dará inicio la tercera fase, la de la asistencia social, en la que el Estado asume sus responsabilidades y se organiza una red de instituciones públicas para cubrir las carencias de las personas y grupos necesitados. Se evolucionará hacia una asistencia más técnica y se incrementará la intervención de los laicos en las tareas

¹ ALEMÁN BRANCHO, M. C. “Una perspectiva de los servicios sociales en España”, en *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social* 2, 1993 p. 196.

² CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, p. 187.

³ MAZA, E. *Pobreza y beneficencia en la España contemporánea (1808-1936)*, Ariel, Barcelona, 1999, pp. 16-17; ALEMÁN BRANCHO, M. C. “Una perspectiva...”, pp. 196-197.

asistenciales. En este periodo, aunque el Estado irá implicándose cada vez más en la asistencia y se reducirá el papel de la Iglesia en este ámbito, coexistirán la beneficencia y la asistencia social, lo público y lo privado. Esta beneficencia privada estaba constituida por organizaciones voluntarias sin ánimo de lucro -fundaciones, legados, patronatos...- que recibían ayuda financiera de los poderes públicos por medio de subvenciones o desgravaciones fiscales⁴.

La última fase de la asistencia social, el Estado de bienestar, caracterizada por la inclusión de la previsión social y la plena asunción del Estado de sus deberes asistenciales, se inició en el siglo XIX para hacer frente a los graves problemas sociales generados por la industrialización. Gran Bretaña fue la pionera en la adopción de medidas para la protección de los obreros, seguida por Alemania y Francia. Pero hasta finales de siglo no se impondrá una nueva concepción de la pobreza como consecuencia de las "*condiciones ambientales, sociales y económicas*", que será la que determine el tránsito de la beneficencia a la asistencia social y de la iniciativa privada a la estatal. Los nuevos Estados liberales intentarán hacerse cargo de las funciones sanitarias y asistenciales. Sin embargo, a partir de 1815 se produjo en toda Europa un importante crecimiento de las obras benéficas a cargo de las órdenes y congregaciones religiosas. No será hasta el final de la II Guerra Mundial cuando se generalice el Estado de bienestar en las sociedades occidentales⁵.

En Francia, a partir de 1764 el Estado creó asilos de mendicidad con fondos públicos, pero será tras la Revolución cuando se acelere el proceso de estatalización y laicización de la asistencia social. Entre 1789 y 1791 la Asamblea Constituyente reconoció el derecho de los indigentes a la asistencia e intentó reformar el sistema asistencial sobre la base de "*los socorros a domicilio*", pero fracasó, en parte debido a los problemas de financiación. En 1790 se suprimieron los centros sanitarios de las órdenes religiosas; y en 1792, tras la disolución de aquéllas, se permitió seguir en su puesto al personal religioso de los hospitales y casas de

⁴ ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, pp. 189-191; ALEMÁN BRANCHO, M. C. "Una perspectiva...", pp. 196-197.

⁵ PETIT, J-G "Pobreza, beneficencia y políticas sociales en Francia (siglo XVIII-comienzos del XX)", *Ayer* 25, 1997, pp. 203 y 207; CALLE VELASCO, M. D. "Sobre los orígenes del Estado social en España", *Ayer* 25, 1997, p. 127; ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, p. 521; AUBERT, R. "La Iglesia católica desde la crisis de 1848...", p. 116. Una exposición más detallada sobre la evolución hacia el intervencionismo del Estado y sus causas a nivel europeo durante el siglo XIX en MONTERO GARCÍA, F. *Los seguros sociales en la España del siglo XX*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Pamplona, 1988, pp. 9-19.

caridad, aunque no como miembros de una congregación, sino bajo control de las autoridades civiles. En 1796 todos los hospitales y hospicios se convirtieron en establecimientos públicos⁶.

Durante la mayor parte del siglo XIX el Estado seguirá sin comprometerse a fondo en la financiación de la asistencia, pero sí llevará a cabo un proceso de especialización y racionalización de las instituciones asistenciales. La causa fundamental de esta falta de compromiso del Estado en el desarrollo de la asistencia social fue la oposición de los liberales, quienes consideraban que lo único que a aquél correspondía era la previsión. En consecuencia, la beneficencia pública continuará ofreciendo una asistencia tradicional -hospicios, hospitales, manicomios, oficinas de beneficencia...-, financiada fundamentalmente con fondos privados o de las propias instituciones, aunque también recibían subvenciones del Estado, los departamentos o los municipios. A partir de 1830, debido al temor a una fractura social, la burguesía comenzó a implicarse en la asistencia social con la creación de instituciones filantrópicas de carácter neutro o interconfesional y, a diferencia de las religiosas, sin un propósito proselitista. Estas instituciones fueron financiadas generalmente por *“la burguesía liberal anticlerical, protestante o judía”*. Sin embargo, en la asistencia domiciliaria la religión católica seguirá teniendo mucho peso⁷.

No será hasta la última década del siglo XIX cuando el Estado se haga cargo del conjunto de la asistencia social, que pasará a ser financiada a través del presupuesto estatal y se convertirá en un derecho. En 1886 se creó la Dirección de la Asistencia Pública y en los años siguientes se fue sustituyendo progresivamente a los religiosos por personal laico. Hacia 1900 la asistencia proporcionada por los entes públicos -Estado, departamentos y municipios- superará a la privada; y en 1910 se instaurarán los seguros sociales obligatorios⁸.

En España, debido a la falta de recursos, durante el Antiguo Régimen el Estado dejó la asistencia social en manos de la iniciativa privada, que fue fundamentalmente religiosa. La Iglesia desarrolló una labor eficaz en el campo benéfico y hospitalario, pero con el tiempo el sistema se mostró inoperante debido a la carencia de planificación, la inexistencia de

⁶ ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa...*, pp. 498-499; www.laguia2000.com/francia/el-concordato-de-1801; PETIT, J-G “Pobreza...”, pp. 188-189 y 200-201.

⁷ PETIT, J-G “Pobreza...”, pp. 190-191, 195, 198-200.

⁸ PETIT, J-G “Pobreza...”, pp. 202-206.

rentabilidad económica, y la falta de personal cualificado⁹. Al mismo tiempo que el sistema tradicional entró en crisis, surgieron las primeras críticas ilustradas al control de la asistencia social por las órdenes religiosas, reclamando el monopolio real sobre las actividades asistenciales.

Desde las Cortes de Cádiz, los diferentes gobiernos liberales intentaron, con escaso éxito, organizar y racionalizar la asistencia pública, así como ejercer un control efectivo sobre la privada. Las diversas leyes de beneficencia diseñaron un modelo asistencial que descansaba fundamentalmente sobre los municipios y las provincias. Sobre los ayuntamientos recaía la obligación de organizar y financiar la asistencia domiciliaria pública; y sobre las diputaciones provinciales la de crear y sostener establecimientos de beneficencia, como hospicios, hospitales, manicomios, orfanatos, etc. A esta beneficencia municipal y provincial se sumaban los establecimientos de la Beneficencia General, es decir, aquellos dependientes del Ministerio de Gobernación que debían servir de modelo a los provinciales y municipales. Sin embargo, la precaria situación económica de ayuntamientos y diputaciones hizo que la asistencia domiciliaria y los establecimientos provinciales careciesen de medios adecuados y personal cualificado para hacer frente a la demanda asistencial. Tampoco se introdujeron cambios significativos en los criterios asistenciales, que siguieron siendo eminentemente benéfico-caritativos, centrando su atención en aquellos colectivos excluidos del mundo laboral por su edad -niños y ancianos- o su condición física -enfermos, minusválidos o dementes- y dejando desatendida la pobreza ligada al mundo del trabajo que había generado la industrialización. En la práctica, la red pública sólo proporcionaba asistencia al 1-2% de la población, quedando el resto en manos de la iniciativa privada¹⁰.

La complementariedad de la iniciativa pública y privada en el terreno asistencial, principio fundamental del liberalismo, fue sancionada por la Ley de Beneficencia de 1849, que subordinaba las instituciones de beneficencia privada a la tutela de las provincias y los municipios. Los gobernadores provinciales y las juntas municipales de beneficencia contaron con amplias competencias para controlar los fondos, el ordenamiento y la actividad de las

⁹ MAZA, E. *Pobreza y beneficencia...*, pp. 27-28.

¹⁰ ESTEBAN DE LA VEGA, M. "La asistencia liberal en la España de la Restauración", en *Revista de la historia de la economía y de la empresa* 4, 2010, pp. 49-52, 55 y 60; MAZA, E. *Pobreza y beneficencia...*, p. 29-30 y 34-37; VIDAL GALACHE, F. "El impacto de la Ley General de Beneficencia de 1822 en Madrid", en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea* 1, 1988, pp. 44-46 y 48-50. Sobre la beneficencia en el siglo XIX véase también CARASA SOTO, P. *Historia de la beneficencia en Castilla y León: poder y pobreza en la sociedad castellana*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1991.

instituciones de “Beneficencia particular” -patronatos, legados, fundaciones, obras pías-, pero la falta de medios y/o de interés hicieron que en la práctica el control fuese prácticamente inexistente. De forma que en algunos casos las instituciones no cumplían los fines para los que habían sido creadas, y en otros los patronos y administradores utilizaban sus bienes en beneficio propio. Pero, pese a todos sus defectos, las instituciones privadas de beneficencia llenaban un vacío que el Estado, por falta de medios pero también de voluntad política, se mostró incapaz de cubrir¹¹.

Tomando como base el modelo asistencial benéfico-caritativo diseñado por los gobiernos liberales de la primera mitad del siglo XIX, en el último tercio del siglo, debido al agravamiento de las tensiones sociales, se iniciará una lenta evolución hacia una “*nueva conciencia social*”. El Estado comenzará a asumir nuevas competencias en materia social que se desarrollarán fundamentalmente en tres campos: la protección de los trabajadores a través de la reglamentación de las condiciones laborales; la introducción de los seguros sociales; y la creación de organismos encargados de la gestión de “*los nuevos derechos sociales*”. Este afán reformista se incrementará en la primera década del siglo XX y tendrá continuidad durante la Dictadura de Primo de Rivera. Sin embargo, tanto en las instituciones asistenciales públicas como en las privadas, pervivirá la concepción benéfico-caritativa que había caracterizado al periodo anterior¹².

La legislación exclaustradora y desamortizadora de los gobiernos liberales destruyó las bases económicas y humanas del sistema tradicional benéfico-caritativo de las órdenes religiosas, aunque las dedicadas directamente a tareas asistenciales fueron las que mejor resistieron los embates del liberalismo, debido a la incapacidad del Estado de allegar recursos suficientes para sustituirlas en sus funciones. Durante el Trienio Liberal (1820-1823), el decreto de supresión de monacales y reforma de regulares de 1820 afectó a las órdenes religiosas dedicadas a la beneficencia, cuyos centros pasaron al Estado. Sin embargo, ante la imposibilidad de sustituirlos, los religiosos siguieron trabajando en las instituciones

¹¹ MARÍN DE LA BÁRCENA, A. *Apuntes para el estudio y la organización en España de las Instituciones de Beneficencia y de Previsión*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1909, pp. 12-24; ESTEBAN DE LA VEGA, M. “La asistencia liberal...”, pp. 51-52 y 57.

¹² MONTERO, F. “De la Beneficencia a la reforma social. Los orígenes de la política social del Estado: estado de la cuestión, fuentes y archivos”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea* 7, 1994, pp. 415-422. Un análisis más detallado del proceso en el tránsito del siglo XIX al XX en MONTERO GARCÍA, F. *Los seguros sociales...*

asistenciales en condición de funcionarios. La Ley de Extinción de las órdenes y congregaciones religiosas de julio de 1837 y las del Sexenio Democrático respetaron a las que desarrollaban labores de beneficencia, como los hospitalarios y las Hermanas de la Caridad, cuyos bienes fueron excluidos de las leyes desamortizadoras, aunque convertidos en establecimientos civiles bajo control del Estado¹³.

Sin embargo, no será hasta el último tercio del siglo XIX cuando la presencia de la Iglesia en el ámbito benéfico-asistencial adquiera un protagonismo sin precedentes, debido a varios factores: el surgimiento de nuevas congregaciones de vida activa, fundamentalmente femeninas y de origen francés en su mayoría; la percepción de la pobreza como un peligro para la estabilidad social por parte de la burguesía liberal tras la Revolución de 1868; y la política de colaboración entre la asistencia pública y privada que desarrollaron los gobiernos de la Restauración. Las nuevas congregaciones, junto con asociaciones seculares también de nueva creación, desarrollaron una notable labor a través de instituciones propias y como administradores o patronos de fundaciones creadas por particulares. Pero su red asistencial, financiada con las donaciones de las clases acomodadas, se mantendrá dentro de los márgenes de una beneficencia paternalista, en la que el acceso a la ayuda estará condicionado a la observancia religiosa; y adolecerá de una ineficacia similar a la de los poderes públicos¹⁴.

Además de copar prácticamente la beneficencia privada, la Iglesia tuvo un gran protagonismo en los distintos niveles de la beneficencia pública: obispos y sacerdotes formaron parte de las juntas de beneficencia municipales o provinciales, o gestionaban el reparto de los auxilios proporcionados por el Gobierno; la práctica religiosa era obligatoria en la inmensa mayoría de los establecimientos benéficos públicos; y las órdenes y congregaciones religiosas proporcionaban el grueso del personal que atendía los hospicios, hospitales y casas de socorro¹⁵.

Si hasta mediados del siglo XIX la inmensa mayoría de las religiosas se dedicaba a la vida contemplativa, en 1904 existían 1.029 comunidades dedicadas a la beneficencia, actividad que

¹³ CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 14-15 y 34-35, 133-138, 179, 201 y 228; LANNON, F. *Privilegio...*, pp. 87 y 97; MAZA, E. *Pobreza y beneficencia...*, pp. 34-37.

¹⁴ PAÑOMARES IBÁÑEZ, J. M. "La Iglesia española y la asistencia social en el siglo XIX", en V.V.A.A. *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea. III Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea*, El Escorial, 1979, pp. 135, 139-140, 142 y 146-148; ESTEBAN DE LA VEGA, M. "La asistencia liberal...", pp. 52-53; CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, p. 188.

¹⁵ PAÑOMARES IBÁÑEZ, J. M. "La Iglesia española...", pp. 135 y 144; ESTEBAN DE LA VEGA, M. "La asistencia liberal...", p. 56.

ocupaba a un tercio de las 40.000 religiosas existentes en España. En cambio, sólo 39 comunidades masculinas se dedicaban a tareas asistenciales, con unos efectivos que sólo representaban un 3,57% del total de 10.745 religiosos varones. Así pues, el protagonismo de la Iglesia en el campo de la beneficencia se debió fundamente a la proliferación de las nuevas congregaciones femeninas de vida activa. Si bien, las Hermanas de la Caridad, que contaban en 1923 con casi 8.000 miembros, siguieron desempeñando un papel relevante en el ámbito asistencial durante la Restauración¹⁶. Un estudio realizado en 1909 ponía en evidencia que sin el personal de las órdenes y congregaciones religiosas la mayoría de las instituciones asistenciales creadas y financiadas por las instancias locales, provinciales o estatales se hundirían. En ese año, de 180 establecimientos públicos provinciales y 426 municipales, 422 estaban atendidos miembros de órdenes y congregaciones religiosas (41 religiosos y 3.818 religiosas), recibiendo un salario de los poderes públicos por sus prestaciones en 300 de ellos. Además, la Iglesia controlaba la inmensa mayoría de las 11.614 instituciones privadas de beneficencia existentes en 1928. La Dictadura de Primo de Rivera no introdujo cambios en el modelo. En 1932 las comunidades religiosas aún gobernaban 518 asilos, 43 manicomios, 12 leproserías y 66 “Gotas de Leche”¹⁷.

El repunte del anticlericalismo a partir de la última década del siglo XIX afectó también, aunque con menos virulencia, a las congregaciones dedicadas a la asistencia social. Las instituciones benéficas de los regulares tenían también una función proselitista, dentro del proyecto general de recristianización de la sociedad que puso en marcha la Iglesia como solución a los problemas sociales generados por el liberalismo, por lo que la práctica religiosa era una condición para acceder a la asistencia. Esta imposición, considerada humillante por amplios sectores de las clases populares urbanas, fue objeto de duras críticas. La imagen de los religiosos se vio perjudicada también por la colaboración en un sistema asistencial carente de una financiación adecuada, lo que obligaba a muchos establecimientos a recurrir al trabajo de los residentes para conseguir fondos, llegando a veces a someterlos a condiciones laborales

¹⁶ ANDRÉS-GALLEGO, J. *Política religiosa en España...*, p. 196; CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, p. 180.

¹⁷ Carta de Tedeschini al ministro de Estado, Luis de Zulueta, 30/01/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. *Pío XI entre la República y Franco*, p. 513; PALOMARES IBÁÑEZ, J. M. “La recuperación económica...”, pp. 167-168; CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas...*, pp. 325-326; LANNON, F. *Privilegio...*, p. 97; MAZA, E. *Pobreza y beneficencia...*, pp. 228-229. Las Gotas de Leche fueron unas instituciones creadas a principios del siglo XX para proporcionar asistencia pediátrica y proporcionar alimentos lácteos a las madres que no podían dar de mamar a sus hijos y no tenían medios para contratar una nodriza.

abusivas; mientras que la venta de los productos fruto del trabajo de los religiosos o los asilados en sus instituciones era visto como una competencia desleal por las clases más desfavorecidas. Tampoco contribuyó a la popularidad de los religiosos dedicados a la beneficencia la estricta disciplina que regía en las instituciones donde se recluía a los pobres. Se produjo, en suma, una identificación de las congregaciones dedicadas a la beneficencia con los intereses de los gobiernos de la Restauración y, en consecuencia, se vieron incluidas en las críticas y acusaciones que se vertieron contra el régimen por su incapacidad para dar una solución adecuada a las necesidades de los sectores más vulnerables de la sociedad¹⁸.

A partir de 1913 el anticlericalismo dejó de ocupar un papel destacado en la escena política, pero tras la instauración de la República volverá a resurgir y se planteará de nuevo el papel de la Iglesia y el Estado en el campo de la asistencia social.

2- La beneficencia en el debate constitucional

El Gobierno provisional de la República no introdujo ningún cambio en el modelo de asistencia social heredado de la Monarquía. Tampoco se abordó la cuestión en las negociaciones entre el Gobierno y la jerarquía eclesiástica que tuvieron lugar en los meses previos al debate de los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia. No parecía que los gobernantes republicanos tuviesen excesiva prisa por proceder a la secularización de la asistencia social; y la Iglesia, por su parte, debió de considerar que, como ya había ocurrido anteriormente, las órdenes religiosas dedicadas a estos menesteres eran las que más posibilidades tenían de salir indemnes de los embates secularizadores, debido al esfuerzo presupuestario que supondría para el Estado asumir sus funciones.

De hecho, cuando se hizo público el proyecto de Constitución de la Comisión parlamentaria, donde se contemplaba la disolución de todas las órdenes religiosas, algunos medios republicanos abogaron por exceptuar de ella a las que acreditasen su dedicación a fines humanitarios¹⁹. La prensa, católica, por su parte, en su defensa general de todas las

¹⁸ LANNON, F. *Privilegio...*, p. 99; CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España...*, pp. 188-190.

¹⁹ *El Liberal*, Madrid, 2/10/1931, en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, p. 68.

órdenes y congregaciones religiosas siempre incluía como uno de los beneficios que reportaban a la sociedad, la atención de los más necesitados.

El debate del artículo 24 -26 de la Constitución-, aunque en él la cuestión de las órdenes religiosas dedicadas a la beneficencia y la asistencia social tuvo un papel muy marginal, puso en evidencia que dentro de las filas republicanas había división de opiniones sobre cómo deberían ser tratadas.

Las minorías católicas, primero preocupadas por evitar la disolución de todas las órdenes religiosas y, cuando esa amenaza había sido evitada, por impedir la de los jesuitas y la aprobación de unas bases altamente limitativas de las actividades del resto, no se ocuparon específicamente de las órdenes religiosas dedicadas a la beneficencia, cuya actividad no se veía afectada por dichas bases. Si bien la prohibición a los entes públicos de subvencionar a las iglesias representaría un duro golpe para las congregaciones religiosas destinadas a estas tareas, ya que buena parte de su actividad la desarrollaban en establecimientos públicos. El vasconavarro Leizaola fue el único que aludió brevemente a esta cuestión mostrándose dispuesto a aceptar la progresiva sustitución de los religiosos por laicos en las tareas asistenciales²⁰.

Por lo que respecta a los sacerdotes, sólo el republicano Jerónimo García Gallego aludió de pasada a la beneficencia al manifestarse contra la disolución de las órdenes religiosas, llamando la atención sobre la carga económica que supondría para el Estado hacerse cargo de las tareas asistenciales que aquellas habían venido desarrollando hasta ahora²¹.

En cuanto a las minorías republicanas, la Federación Republicana Gallega²², los radicales y la Esquerra, abogaron por excluir de la disolución a las órdenes religiosas dedicadas a la beneficencia, al menos temporalmente. Durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos el portavoz de los radicales, Guerra del Río²³, manifestó que compartían el objetivo de sustituir “*la beneficencia confesional*” por otra “*exclusivamente laica*”, pero abogaban por que se hiciese de forma paulatina por dos razones: por un lado, para no crearse “*excesivos*

²⁰ DS nº 55, 13/10/1931, pp. 1675-1676.

²¹ DS nº 53, 9/10/1931, p. 1576.

²² Intervención de Novoa Santos, DS nº 54, 10/10/1931, p. 1620.

²³ DS nº 54, 10/10/1931, p. 1618.

enemigos"; y por otro, porque se carecía de personal suficientemente preparado para sustituir a los religiosos y, si la nueva *"beneficencia laica"* era inferior a la confesional, podría extenderse *"la creencia de que el laicismo era incompatible con el ejercicio de tan humanitaria función"*. En consecuencia, proponían que se elaborase una ley especial donde se estableciesen los plazos y *"medios necesarios para que la sustitución se haga sin ese peligro"*.

El portavoz de la Esquerra, Humberto Torres²⁴, también durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos, manifestó que su partido era partidario de la disolución de todas las órdenes religiosas, incluidas las dedicadas a la beneficencia, porque *"un Estado digno de sí mismo"* debía asumir sus funciones en el ámbito de la asistencia social. Pero, al igual que los radicales, proponían que se las autorizase a seguir ejerciendo sus funciones de forma transitoria, hasta que el Estado fuese capaz de organizar una red asistencial laica que las hiciese innecesarias. La Esquerra presentó una enmienda²⁵ en este sentido. En ella se exceptuaba de la disolución a las órdenes religiosas *"dedicadas exclusivamente a la beneficencia"*, las cuales podrían continuar con sus actividades *"sometidas a las leyes de la República"* hasta que se creasen *"las organizaciones laicas que puedan sustituirlas"*.

Aunque la enmienda fue retirada tras el consenso de las minorías republicanas en torno al contenido del artículo 24, dio pie a un artículo del arcediano de Tarragona, Ildefonso Serrano, publicado en el diario católico tarraconense *La Cruz*²⁶, donde presentaba como incompatibles la beneficencia y la asistencia social con el laicismo. Serrano presentaba la propuesta de autorización condicionada para las órdenes religiosas dedicadas a la beneficencia como prueba de la *"impotencia"* del Estado para suplir la beneficencia confesional. Nunca podría sustituirla porque el laicismo era materialista y acabaría implantando la eutanasia e imponiendo el suicidio. Sólo en el seno de las órdenes religiosas, basadas en el amor y que esperaban su recompensa después de la muerte, se encontrarían siempre *"almas heroicas"* dispuestas a auxiliar a los más necesitados.

Los socialistas, en cambio, por boca de Jiménez de Asúa²⁷, se opusieron rotundamente a que fuesen excluidas de la disolución las órdenes religiosas dedicadas a la beneficencia, por

²⁴ DS nº 53, 9/10/1931, p. 1560.

²⁵ DS nº 51, 7/10/1931, Apéndice 7.

²⁶ *La Cruz*, Tarragona, 9/10/1931, en ARBELOA, V. M. *La semana trágica...*, pp. 132-133.

²⁷ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1665.

dos razones: por un lado, no les parecía difícil sustituir a los religiosos por personal laico, puesto que la asistencia que aquellos daban carecía en general de “*un sentido técnico y científico*”; y, sobre todo, porque consideraban que la mayoría de esas órdenes discriminaban a los no católicos en sus instituciones y perturbaban la conciencia de enfermos y moribundos, presionándoles para que recibiesen asistencia espiritual. También el líder de Acción Republicana, Manuel Azaña²⁸, en su famoso discurso durante el debate del artículo 24, aludió brevemente a las órdenes religiosas dedicadas a la beneficencia para acusarlas de otorgar un trato privilegiado a quienes cumplían los preceptos de la religión católica y utilizar sus funciones asistenciales para llevar a cabo un proselitismo intolerable.

Finalmente, el texto consensuado entre las minorías republicanas sólo estableció la disolución inmediata de la Compañía de Jesús, quedando las demás órdenes y congregaciones religiosas sometidas a una ley especial. Entre las bases a que debería de ajustarse dicha ley, no aparecía ninguna que prohibiese las actividades asistenciales de las órdenes religiosas, si bien podrían verse afectadas por las limitaciones establecidas para la posesión de bienes o la posibilidad de nacionalización de los mismos, el sometimiento a las leyes tributarias o la amenaza de disolución por peligrosidad para el Estado. Aunque las instituciones benéficas privadas de la Iglesia no parecían por el momento amenazadas, si lo estaba su participación en la asistencia pública, como consecuencia de la prohibición a los entes públicos de subvencionar a las iglesias.

Ni la Conferencia de Metropolitanos de noviembre del 31 ni la pastoral colectiva del episcopado aludieron a la beneficencia religiosa, lo que parece demostrar que no se encontraba entre sus preocupaciones más inmediatas.

²⁸ DS nº 55, 13/10/1931, p. 1671.

3- La legislación secularizadora de la asistencia social

3.1 Los decretos del Ministerio de Gobernación

En paralelo a la elaboración del proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, a partir de marzo de 1932 el Gobierno comenzó a tomar medidas para la secularización de la asistencia social pública y el control de la privada, que afectaban directamente a las instituciones regentadas por la Iglesia y adelantaban las disposiciones de dicha ley

La primera medida secularizadora de la asistencia pública fue el decreto del Ministerio de Gobernación, de 26 de marzo de 1932, que disolvía el cuerpo de capellanes de la Beneficencia General. Sus integrantes pasarían a la situación de excedentes forzosos, percibiendo los dos tercios del salario. A partir de este decreto, los enfermos, asilados o alumnos de esos establecimientos deberían solicitar los *“actos de culto religioso”* y su solicitud sería atendida *“siempre que haya posibilidad para ello”*²⁹.

Otro decreto del Ministerio de Gobernación de noviembre de 1932 iba destinado a incrementar el control del Estado sobre las instituciones privadas de beneficencia, cuyo patronazgo y administración venía siendo ejercido en la mayoría de los casos por órdenes o congregaciones religiosas. Hasta ese momento habían estado reguladas por un decreto de 1899, en virtud del cual el papel del Estado se limitaba a *“velar por la higiene y por la moral pública”*, no teniendo obligación de rendir cuentas si el fundador las había eximido de ello, sino únicamente de *“justificar el cumplimiento de las cargas de la fundación”* cuando las autoridades lo pidiesen; y ni siquiera esto cuando el fundador hubiese dispuesto explícitamente lo contrario³⁰.

El nuevo decreto obligaba a todas las instituciones de beneficencia privada en manos de *“Institutos o personas jurídicas religiosas”* a enviar a la Dirección General de Beneficencia un *“inventario de todos los bienes, valores y objetos”*, a *“presentar presupuestos y rendir cuentas, anualmente”*. Las que estaban regentadas por instituciones o personas no religiosas, en

²⁹ Reproducido en PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española...*, p. 402.

³⁰ Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 695.

cambio, sólo tenían obligación de presentar “una Memoria explicativa de los actos realizados en el cumplimiento de sus respectivos fines benéficos y un balance de cuentas que fije la situación económica para el próximo año”; nada más que la memoria si estaban administradas por el propio fundador; y quedaban exceptuadas de ambas obligaciones las instituciones “creadas bajo cláusulas o normas estatutarias de reversión o de disolución” si el Estado les exigía rendición de cuentas³¹.

3.2 La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas: el debate parlamentario del artículo 22

El decreto del Ministerio de Gobernación de noviembre de 1932 reproducía casi literalmente el artículo 26 del anteproyecto de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, elaborado por la Comisión Jurídica Asesora y enviado al Gobierno en febrero del mismo año. De su redacción se había encargado una subcomisión de la que formaron parte dos sacerdotes: Francisco Romero Otazo, quien también había participado en la elaboración del anteproyecto de Constitución; y Luis Carreras, uno de los hombres de confianza del arzobispo de Tarragona. Pero el pleno de la Comisión introdujo modificaciones en el texto de la subcomisión que decepcionaron profundamente a Romero Otazo³². Sin embargo, no se formuló ningún voto particular a la parte relativa a la beneficencia.

En el preámbulo del anteproyecto³³ se afirmaba que era notoria la existencia de “muchos abusos” en la gestión de las instituciones privadas de beneficencia, consistentes fundamentalmente en la utilización del patrimonio de dichas instituciones para fines no benéficos. Se habían tomado ya medidas para acabar con tales abusos en las instituciones de carácter laico, pero no en las que estaban bajo administración o patronato de la Iglesia, las cuales habían permanecido al margen de la fiscalización de los poderes públicos. La ley pretendía subsanar esta omisión, estableciendo normas para su fiscalización por el Estado. Dichas normas se concretaban en la obligación de enviar al Ministerio de Gobernación “un inventario de todos sus bienes” y “valores”, así como de rendir cuentas cada año “del estado

³¹ Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 695-696.

³² Carta de Francisco Romero Otazo a Luis Carreras, 23/05/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 723 nota 6; ARBELOA MURU, M. y BATLLORI MENNE, M. “La Iglesia”, p. 188; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 63.

³³ Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1025-1033.

de sus bienes y de su gestión económica”, aunque estuviesen exentas de ello “por título fundacional”. El incumplimiento de este precepto o “la ocultación” del “equivalente al duplo de lo declarado” serían sancionados con el “decaimiento en el patronato, dirección o administración” de la institución. Se estipulaba, asimismo, en el artículo que el Gobierno tomaría medidas para adaptar las instituciones privadas de beneficencia “a las nuevas necesidades sociales, respetando, en lo posible, la voluntad de los fundadores”.

En lo referente a la beneficencia, el Gobierno respetó tanto el preámbulo como el contenido del artículo del anteproyecto, que pasará a ser el 22 del proyecto³⁴ presentado a las Cortes en octubre de 1932. La Comisión parlamentaria sólo introdujo una pequeña modificación en lo referente a las sanciones, pasando a decir que la ocultación daría lugar “al decaimiento en el patronato, dirección o administración, con carácter temporal o definitivo”, dependiendo de su cuantía³⁵. En consecuencia, el texto que se debatirá en el Parlamento era prácticamente idéntico al del decreto del Ministerio de Gobernación.

Pese a que la cuestión de la beneficencia religiosa fue abordada en los documentos enviados al Gobierno para protestar por el contenido del proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas y del decreto de noviembre, no fue tema de negociación en los múltiples encuentros mantenidos por el nuncio y el arzobispo de Tarragona con diversos miembros del Gobierno en orden a lograr una modificación del texto. De ello cabría deducir que, pese a que lo considerasen ofensivo, en la práctica no planteaba obstáculos insalvables para la continuidad de las actividades de las órdenes y confesiones religiosas en el terreno asistencial privado.

De hecho, en la valoración jurídica elaborada por Luis Carreras y Anguera de Sojo³⁶, en relación con el artículo 22 sólo se ponían reparos a una cuestión que se podría considerar menor: la posible injusticia de hacer responsables de la gestión de las instituciones benéficas a los eclesiásticos que se encargaban de dirigirlas, ya que sus funciones frecuentemente se limitaban a ejecutar lo que disponían los patronos o administradores de dichas instituciones. Este argumento será utilizado durante los debates por los diputados vasconavarros.

³⁴ DS nº 241, 14/10/1932, Apéndice 3.

³⁵ DS nº 268, 1/12/1932, Apéndice 6.

³⁶ Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 1077.

Asimismo, de las varias enmiendas al dictamen que aparecen en el archivo de Vidal i Barraquer, redactadas, según Batllori y Arbeloa, por algunos sacerdotes a los que no han podido identificar y destinadas a servir de orientación a los diputados de las minorías católicas, sólo una se refería a este artículo. En ella se afirmaba que en su conjunto era aceptable, con excepción de la obligación de rendir cuentas a las instituciones que estuviesen exentas de ello *“por título fundacional”*³⁷.

Durante el debate sobre la totalidad del dictamen fueron pocos los que se ocuparon de las disposiciones relativas a la beneficencia y lo hicieron, en general, muy brevemente. Sumamente breve fue también el debate del artículo 22, que tuvo lugar el 6 de abril de 1933, inmediatamente después del relativo a la enseñanza.

Por lo que respecta a las minorías gubernamentales, la socialista Margarita Nelken³⁸ fue quien más tiempo dedicó a la cuestión de la beneficencia durante el debate sobre la totalidad. Reiteró las críticas a la labor asistencial de las congregaciones religiosas que ya habían expuesto otros diputados de su minoría durante los debates constitucionales, pero desde una perspectiva de género, ya que atacó fundamentalmente a las órdenes religiosas femeninas y les reprochó sobre todo su actitud hacia las mujeres necesitadas. Acusó a las religiosas de utilizar sus creencias como *“instrumento de opresión”* de los no creyentes: infligían *“verdaderas torturas morales”* a los moribundos para que muriesen como católicos; imponían por *“la fuerza”* un *“simbolismo religioso”* que representaba para los no creyentes *“la angustia de la opresión que le ha perseguido durante toda la vida”*; y castigaban a quienes se negaban a practicar los ritos católicos. Además las religiosas no estaban preparadas para realizar las tareas que desempeñaban en las instituciones sanitarias, porque no habían recibido ningún tipo de formación. Reprochó a las órdenes religiosas femeninas que cerrasen las puertas precisamente a quienes más necesitadas estaban, las madres solteras, dejándoles como única salida la prostitución para poder subsistir. Y terminó su intervención exigiendo, *“sin ningún espíritu de venganza, con toda serenidad, pero con toda energía”*, el inmediato e inexorable cumplimiento del artículo 26 de la Constitución *“en nombre de todos estos oprimidos por quienes ahora nos hablan tanto de libertad”*.

³⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1069-1070.

³⁸ DS nº 302, 28/02/1933, pp. 11506-11507 y 11509-11510.

Ningún otro diputado socialista intervino en la Cámara durante el debate sobre la totalidad ni en el del artículo 22; y tampoco presentaron enmiendas ni votos particulares al texto.

El radical-socialista Valera³⁹, en su intervención durante el debate sobre la totalidad, se refirió muy brevemente a las órdenes religiosas dedicadas a la asistencia social y la beneficencia para afirmar que ya no tenían razón de ser, puesto que en los Estados modernos eran los poderes públicos los que realizaban tales funciones. Asimismo, el representante radical-socialista en la Comisión Baeza Medina presentó un voto particular⁴⁰ en el que proponía modificar lo referente a las sanciones por incumplimiento de lo preceptuado en el artículo: recuperar el texto del proyecto del Gobierno, por el que sólo se aplicaba la sanción de *“decaimiento en el patronato, dirección o administración”* de la institución cuando la ocultación fuese superior *“al duplo de lo declarado”*, a diferencia del dictamen que no establecía cuantía; y añadir que la ocultación de cantidades inferiores sería sancionada con una *“suspensión”* no superior a un año. El voto particular fue aceptado por la Comisión, quedando, por tanto, suavizado el dictamen en lo relativo a las sanciones.

El resto de los grupos políticos representados en el Gobierno y el ministro de Justicia no abordaron la cuestión de la beneficencia durante sus intervenciones. Sólo los miembros de la Comisión, en su defensa del dictamen ante a las críticas de los diputados de la oposición, expusieron los que podríamos considerar como argumentos del Gobierno, ya que, tras la aprobación del voto de Baeza Medina, el texto quedó prácticamente como estaba cuando el Consejo de Ministros dio el visto bueno al proyecto.

El diputado de Acción Republicana, Fernández Clérigo⁴¹ afirmó que el artículo estaba basado en el principio de defensa del interés público, en virtud del cual es éste el que prevalece en caso de entrar en contradicción con lo dispuesto por los fundadores de las instituciones de beneficencia. Pero, en opinión del radical-socialista Baeza Medina⁴², la desconfianza que despertaba en las minorías de la oposición el último párrafo del artículo -

³⁹ DS nº 294, 14/02/1933, p. 11145.

⁴⁰ DS nº 324, 6/04/1933, p. 12316. Otro voto particular, prácticamente de idéntico contenido, del mismo diputado fue retirado tras la aceptación de éste. DS nº 323, 5/04/1933, Apéndice 2; DS nº 324, 6/04/1933, p. 12317.

⁴¹ DS nº 292, 9/02/1933, p. 11054.

⁴² DS nº 324, 6/04/1933, p. 12318.

concesión al Estado de atribuciones para adaptar las instituciones de beneficencia a las necesidades sociales, aunque al hacerlo se conculcase la voluntad de los fundadores-, donde tal principio se materializaba, no estaba justificada porque su intención era respetar lo dispuesto por los fundadores siempre que fuera posible. Tampoco se podía acusar al dictamen de perseguir a las instituciones de beneficencia, como había hecho algún diputado sacerdote, porque el texto, a juicio del también radical-socialista Gomáriz⁴³, lo único que pretendía era garantizar que cumpliesen la finalidad para la que fueron creadas. Aquellas instituciones que respetasen *“las cláusulas fundacionales”* y cumpliesen con lo dispuesto en el artículo, no tenían nada que temer.

En cuanto a las minorías republicanas no gubernamentales, los radicales no intervinieron en el debate sobre la totalidad y se limitaron a presentar un voto particular para que el texto del artículo recuperase la redacción que tenía en el proyecto del Gobierno, pero fue retirado tras la aprobación del de Baeza Medina, que respondía al mismo propósito⁴⁴.

La minoría conservadora también se abstuvo de intervenir en el debate sobre la totalidad y se limitó a presentar dos votos particulares⁴⁵, que fueron defendidos por el diputado Arranz. El primero de ellos proponía la vuelta a la redacción del proyecto del Gobierno, pero garantizando de forma explícita que se respetaría la voluntad de los fundadores. Para ello, el voto sustituía la parte final del artículo, donde se decía que el Gobierno tomaría medidas para adaptar las instituciones benéficas *“a las nuevas necesidades sociales, respetando, en lo posible, la voluntad de los fundadores”*, por otra en la que se obligaba al Gobierno a velar *“por la recta administración y eficaz rendimiento”* de las instituciones de beneficencia, pero también *“por el más exacto cumplimiento de la voluntad de los fundadores”*. El otro voto particular, en cambio, proponía una nueva redacción del conjunto del artículo, cuyo primer párrafo garantizaba el libre ejercicio de la beneficencia a *“las personas jurídicas de cualquier Confesión religiosa”* que tuviesen tal actividad *“como fin principal”*, sin más limitaciones que el sometimiento a *“las leyes generales del país”*; mientras que en el segundo, se estipulaba que *“las Fundaciones y fideicomisos de beneficencia particular”* administradas o dirigidas por *“entidades confesionales”* y no confesionales

⁴³ DS nº 303, 1/03/1933, p. 11523.

⁴⁴ DS nº 292, 9/02/1933, Apéndice 2; DS nº 324, 6/04/1933, p. 12316.

⁴⁵ DS nº 296, 16/02/1933, Apéndice 3.

recibirían el mismo trato, quedando ambas *“sometidas a las leyes generales reguladoras del Protectorado de beneficencia”*. Arranz⁴⁶ argumentó que estos votos particulares reflejaban el criterio de su minoría de que en lo referente a las instituciones privadas de beneficencia, con independencia de quien fuese el patrono, lo único que correspondía al Estado era *“velar porque se cumpla la voluntad del fundador”*, evitando que se produzcan malversaciones de fondos. Tal como estaba redactado el dictamen, existía a su entender un peligro evidente de que dicha voluntad no fuese respetada y por ello querían dejar claro su protesta y oposición al artículo, aunque retirasen los votos particulares sin someterlos a votación.

Fueron las minorías católicas, como venía siendo habitual durante la tramitación parlamentaria de esta ley, las verdaderas protagonistas de la oposición al artículo. Sin embargo, su obstrucción fue bastante débil, agotados seguramente por el debate del artículo 21, dedicado a la enseñanza, en el que habían utilizado todos los recursos a su alcance para evitar la aprobación del dictamen.

El agrario Cid⁴⁷, en el contexto de la defensa de un voto particular a la totalidad del dictamen, expresó el temor de su minoría a que las medidas contenidas en el artículo 22 tuviesen como objetivo eludir la voluntad de los fundadores de instituciones regentadas por la Iglesia, y por este motivo se oponían al artículo. Sobre todo desconfiaban de las atribuciones que concedía al Estado para adaptar las instituciones de beneficencia a las *“nuevas necesidades”*, porque sospechaban que serían utilizadas para dedicar a finalidades laicas las que habían sido confiadas a la Iglesia, conculcando lo dispuesto por los fundadores. Lo que ellos propugnaban era que todos los preceptos del artículo se subordinasen *“al respeto absoluto a la voluntad del fundador”*.

El sacerdote Ricardo Gómez Rojí⁴⁸, durante el debate sobre la totalidad, hizo un panegírico de la labor social realizada por las órdenes religiosas durante la Edad Media en favor de los pobres y del pueblo en general, la cual dejaba fuera de toda duda cuán importante era la actividad desplegada por la Iglesia en el campo de la beneficencia. Durante siglos esa actividad había estado *“única y exclusivamente”* en sus manos y le causaba

⁴⁶ DS nº 324, 6/04/1933, p. 12317.

⁴⁷ DS nº 292, 9/02/1933, pp. 11047-11048.

⁴⁸ DS nº 303, 1/03/1933, pp. 11517 y 11519-11520.

auténtico “pavor” la posibilidad de que “*manos profanas -pues lógicamente creo que han de resultar profanadoras-*” se inmiscuyesen en las instituciones de beneficencia. No negaba que pudiese haberse producido algún abuso en la gestión de los fondos de dichas instituciones e, incluso, aceptaba algunas de las críticas de Margarita Nelken contra ellas, pero se mostró convencido de que se trataba de casos particulares que no invalidaban la labor benéfica de las órdenes religiosas en su conjunto. Muy por el contrario, las religiosas cumplían su misión con un “*heroísmo a toda prueba, digno de la gratitud de los pueblos*”. Y mostró una radical desconfianza ante la posibilidad de que sus tareas fuesen asumidas por “*enfermeras laicas*”.

Otro sacerdote, Ramón Molina Nieto, intervino en dos ocasiones ante la Cámara, una durante el debate sobre la totalidad⁴⁹, muy brevemente; y otra nada más comenzar el debate del artículo 22⁵⁰. En la primera, se limitó a reprochar a las minorías republicanas que se presentasen como defensoras del pueblo y luego le perjudicasen, dictando medidas contra “*las actividades benéficas de las órdenes religiosas*”, que en nada perjudicaban a la República y tanto bien reportaban a la sociedad.

En la segunda intervención no se manifestó sobre el artículo que se estaba debatiendo, sino que tomó la palabra para anunciar que las minorías católicas harían una clara obstrucción al artículo, manteniendo las enmiendas ya presentadas y presentando otras nuevas que no defenderían, únicamente para que quedase constancia de sus puntos de vista en el Diario de Sesiones; y que reclamarían el quórum que exigía el reglamento para la aprobación definitiva de la ley. Advirtió, asimismo, a la Cámara que denunciarían “*el inaudito atropello*” que en ella se cometía “*contra las normas indeclinables de toda civilización*”, que eran la “*Justicia*” y la “*Libertad*”. El motivo que les había llevado a adoptar esta actitud era, según el sacerdote toledano, el “*espíritu sectario irreductible*” demostrado por la Cámara al no atender a sus “*razonamientos*” y empeorar continuamente un dictamen ya de por sí vejatorio y odioso para ellos; un dictamen que ponía de manifiesto “*odio contra el principio católico y contra la libertad religiosa*”. Acusó a los partidos gubernamentales de desnaturalizar “*la función parlamentaria*”, ya que sólo sus voces podían ser oídas y sus “*imposiciones aceptadas*”; pero, sobre todo, porque convertían la defensa que las minorías católicas hacían de sus puntos de vista “*en motivo para hacer más irritante la injusticia*” que con ellas se cometía. Por todo ello, consideraban un deber de conciencia apartarse del debate, a fin de que no pudiese atribuírseles “*la más remota participación, indirecta e involuntaria*” en los “*desmanes*” de la

⁴⁹ DS nº 293, 10/02/1932, p. 11099

⁵⁰ DS nº 324, 9/04/1933, pp. 12314-12316.

Cámara y no dar pie a la mayoría *“para aumentar y agravar”* sus *“desafueros”* como consecuencia de la defensa de sus principios por parte de las minorías católicas. Sin embargo, dejó entrever otra razón para la obstrucción, al afirmar que desde algunos ámbitos se les había acusado, falsamente, de hacer *“el juego al Gobierno, entreteniéndonos en una discusión prolongada”*, en lugar de obligarle a enfrentarse a una *“obstrucción clara y franca”*. Por último, en el transcurso de esta intervención, Molina Nieto hizo una afirmación sumamente relevante, a nuestro juicio: su rechazo y el de *“muchos miembros”* de la minoría agraria del *“sufragio universal y el parlamentarismo”*, por considerarlos *“representación generalmente de la farsa y de la fuerza”*, en mayor medida cuanto más avanzado era el régimen democrático. Asimismo, nos parece relevante también la identificación entre patria y religión que Molina hizo durante su intervención.

El diputado vasconavarro Horn⁵¹ manifestó que su minoría no había decidido aún si secundaría o no la estrategia obstruccionista anunciada por los agrarios. Sin embargo, la consideraban razonable y suscribían los argumentos esgrimidos por Molina Nieto. Los vasconavarros presentaron 7 enmiendas al artículo: seis encabezadas por Horn⁵² y una por Aizpún, todas ellas suscritas también por diputados de la minoría agraria.

La primera enmienda de Horn proponía la supresión del artículo. El propio autor la defendió argumentando que era *“completamente inoportuno”*, ya que en él se daba a las instituciones regentadas por la Iglesia *“un trato de peor consideración”* que a las *“de carácter particular”*; y podía dar lugar a un conflicto de competencias con las futuras regiones autónomas, a las que la Constitución concedía atribuciones para legislar sobre esta materia. Si se consideraba insuficiente la actual legislación, lo adecuado, a su juicio, sería elaborar una *“ley especial de Beneficencia”* donde se abordase todo lo relacionado con las instituciones benéficas de patronato eclesiástico, las cuales, puesto que la Iglesia y el Estado estaban separados, debían recibir el mismo trato legal que *“cualquiera otra Corporación privada”*. La enmienda fue desechada en votación ordinaria. Los sacerdotes Molina Nieto y García Gallego pidieron que constase su voto a favor de la propuesta de los vasconavarros⁵³.

⁵¹ DS nº 324, 9/04/1933, pp. 12314-12316.

⁵² DS nº 322, 4/04/1933, Apéndice 2.

⁵³ DS nº 324, 6/04/1933, pp. 12317-12319.

La segunda enmienda de Horn, suscrita por el sacerdote García Gallego, proponía modificar el final del segundo párrafo del artículo para que quedasen excluidos de la obligación de presentar cuentas las instituciones que estuviesen exentas de ello *“por el título fundacional”* y los directores de las fundaciones. Esta última reivindicación se corresponde con los reparos expresados por Anguera de Sojo y Luis Carreras en su valoración jurídica del artículo a que se hiciese responsables a los directores de la gestión de las instituciones benéficas, ya que lo único que hacían era ejecutar lo dispuesto por los patronos o administradores. Este fue además el argumento esgrimido por Horn en su defensa de la enmienda, junto a la necesidad de respetar siempre la voluntad de los fundadores. Al igual que la anterior, fue desechada en votación ordinaria, pidiendo que constase su voto a favor de ella los sacerdotes Molina Nieto y García Gallego⁵⁴. Otra enmienda que respondía al mismo objetivo de eximir de toda responsabilidad a los directores de las fundaciones en la rendición de cuentas, y que también había sido suscrita por García Gallego, fue retirada por Horn sin defenderla⁵⁵. Fue retirada asimismo una enmienda del mismo diputado que pedía la vuelta a la redacción del proyecto del Gobierno, ya que había dejado de tener sentido tras la admisión del voto particular de Baeza Medina que proponía lo mismo⁵⁶.

Las dos enmiendas restantes elaboradas por Horn, ambas suscritas por García Gallego, sí fueron sometidas a votación y desechadas, pidiendo los sacerdotes Molina Nieto y García Gallego que constase su voto a favor en ambos casos. Una de ellas planteaba eximir de presentar inventario y rendir cuentas a todas las fundaciones que tenían *“cláusulas o normas estatutarias de reversión o disolución”* para el caso de que se les impusiese tal obligación. En la otra proponía la supresión del tercer párrafo del artículo, donde se contemplaba la posibilidad de adaptar las instituciones privadas de beneficencia a las necesidades sociales. Horn argumentó que si se concedían al Estado atribuciones para introducir modificaciones en dichas instituciones se corría el peligro de que se conculcase la voluntad de los fundadores⁵⁷. En cambio, consiguió que la Comisión aceptase su sugerencia de suprimir la palabra precio del

⁵⁴ DS nº 324, 8/04/1933, p. 12319.

⁵⁵ DS nº 324, 8/04/1933, p. 12320.

⁵⁶ DS nº 324, 8/04/1933, p. 12320.

⁵⁷ DS nº 324, 8/04/1933, pp. 12319-12320.

primer párrafo del artículo por tratarse de un término confuso, en lo que coincidió la Comisión⁵⁸.

En cuanto a la enmienda del también vasconavarro Aizpún, suscrita igualmente por el canónigo García Gallego, estaba dirigida a lograr la modificación del segundo párrafo del artículo en el sentido de exigirse un *“requerimiento previo de la autoridad”* antes de la imposición de sanciones por el incumplimiento de los preceptos del artículo; limitar dichas sanciones la ocultación *“culpable”* y *“equivalente al duplo de lo declarado”*; e introducir garantías contra posibles arbitrariedades obligando a la instrucción de un expediente sancionador en el que debía ser *“oído el patrono o administrador”* de la institución y contra cuyas resoluciones se pudiese entablar un *“recurso contencioso administrativo”* [sic]⁵⁹. Estas modificaciones, que reproducían lo establecido en la legislación anterior sobre beneficencia, las proponía porque consideraba que, tal y como estaba redactado el artículo, las instituciones religiosas de beneficencia tenían menos garantías que las laicas. Por lo demás, Aizpún manifestó que el artículo en su conjunto lo único que pretendía era *“vejar totalmente a la Iglesia”*. La Comisión admitió incorporar al texto lo relativo al recurso contencioso administrativo, pero no el resto de las propuestas, las cuales fueron rechazadas en votación ordinaria con los votos a favor de los sacerdotes Molina Nieto y García Gallego⁶⁰.

Sin más, el artículo 22 -21 del texto definitivo- fue aprobado en votación ordinaria con los votos en contra de los sacerdotes Molina Nieto y García Gallego⁶¹.

Tras las modificaciones introducidas en el breve debate, el artículo quedó del siguiente modo: en el párrafo primero se obligaba a las instituciones religiosas de beneficencia a enviar al Ministerio de Gobernación un inventario *“de todos sus bienes, valores y objetos”* y a rendir anualmente cuentas de *“sus bienes y de su gestión económica”*, aunque estuviesen exentas de hacerlo *“por título fundacional”*. En el párrafo segundo se establecían las sanciones en caso de incumplimiento u ocultación, que consistirían en *“decaimiento en el patronato, dirección o*

⁵⁸ DS nº 324, 8/04/1933, p. 12321. En el primer párrafo se hablaba de *“la cantidad, valor o precio”* de los bienes ocultados o no declarados que darían lugar a sanciones.

⁵⁹ DS nº 322, 4/04/1933, Apéndice 3.

⁶⁰ DS nº 324, 8/04/1933, pp. 12320-12321.

⁶¹ DS nº 324, 8/04/1933, p. 12321.

administración” de la institución, en los casos en que la ocultación ascendiera al *“duplo de lo declarado”*, o la suspensión por un tiempo inferior a un año, cuando las cantidades fuesen inferiores, pudiéndose recurrir la sanción por la vía contencioso administrativa. Y en el tercer párrafo se concedía atribuciones al Estado para adaptar las instituciones de beneficencia privada *“a las nuevas necesidades sociales, respetando en lo posible la voluntad de los fundadores”*, esencialmente en lo referente *“al levantamiento de cargas”*⁶².

A finales del mes de junio, una circular del Ministerio de Gobernación⁶³ concretó la forma en que debía ponerse en práctica lo estipulado en el artículo 21 de la Ley de Confesiones respecto a la realización de inventarios y rendición de cuentas. Se concedía el plazo de un año desde la entrada en vigor de la ley para el envío de los inventarios al Ministerio; los presupuestos debían ser presentados para el ejercicio de 1934 y la rendición de cuentas en el año 1935; en este mismo año debían presentar los balances y memorias anuales.

4- Los sacerdotes diputados ante la secularización de la asistencia social

La beneficencia parece haber ocupado un papel muy marginal en las preocupaciones de la jerarquía hasta el otoño de 1932, en que constató que el Gobierno había comenzado a aplicar sus planteamientos secularizadores también a las instituciones públicas de asistencia y pretendía ejercer un control efectivo sobre las privadas, la mayoría pertenecientes o tuteladas por la Iglesia, que incluía una discriminación positiva de la asistencia privada laica.

Este mismo desinterés se constata también en los sacerdotes diputados, quienes no aludieron a la cuestión en los debates constitucionales y siguieron mostrándose poco interesados por ella durante el debate de la Ley de Confesiones y Congregaciones. Aunque en este último caso el hecho de que todas las votaciones que tuvieron lugar durante el debate del artículo 22 fuesen ordinarias nos impide conocer si habían votado y en qué sentido los sacerdotes que no pidieron expresamente que constase su voto en el Diario de Sesiones.

⁶² DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

⁶³ *Gazeta de Madrid* nº 175, 24/06/1933, p. 2189.

Por lo que respecta a los sacerdotes diputados de significación republicana, ni López-Dóriga ni Basilio Álvarez aludieron al tema en ninguna de sus intervenciones ante la Cámara; ni suscribieron enmiendas relativas a esta cuestión.

El independiente García Gallego fue el que más se implicó en los debates que afectaban a la beneficencia, sobre todo durante la tramitación del artículo 22 de la Ley de Confesiones. Fue el único que aludió a ella durante su intervención sobre la totalidad de los artículos religiosos de la Constitución, pero lo hizo con suma brevedad, limitándose a llamar la atención sobre la carga económica que supondría para el Estado prescindir del personal eclesiástico en las instituciones públicas. Fue seguramente el coste económico que supondría la secularización de la asistencia, unido a que en el artículo 26 de la Constitución no se ponía ninguna traba a las tareas asistenciales de las órdenes y congregaciones religiosas, a excepción de la prohibición de subvencionar a las iglesias, lo que indujo a pensar a la jerarquía y a los sacerdotes diputados que la beneficencia lograría sustraerse a los embates secularizadores, como había ocurrido durante el siglo XIX.

Durante el debate del artículo 22 de la Ley de Confesiones -21 del texto definitivo-, que afectaba exclusivamente a las instituciones privadas de beneficencia, García Gallego no tomó la palabra, pero suscribió cinco de las siete enmiendas presentadas por las minorías católicas, hizo constar su voto a favor de ellas cuando fueron sometidas a votación y también su oposición al texto definitivo del artículo. Estas enmiendas tenían como objetivo, en primer lugar, sustraer todo lo relacionado con la beneficencia privada de la Ley de Confesiones para remitirlo a una legislación futura sobre beneficencia. Al no ser esto posible, intentaron conseguir, al menos, que se garantizase el absoluto respeto a la voluntad de los fundadores; impedir la discriminación de las instituciones controladas por la Iglesia respecto de las laicas; excluir del control financiero del Estado a las fundaciones exentas de ello por voluntad explícita de los fundadores o a las que tuviesen cláusulas de reversión o disolución en caso de que se les impusiese dicho control; eximir de responsabilidad a los directores en las infracciones; impedir que el Estado pudiese introducir modificaciones en las instituciones para adaptarlas a un nuevo modelo asistencial; reducir las sanciones en caso de incumplimiento de lo estipulado en el artículo; e introducir garantías contra posibles arbitrariedades introduciendo la exigencia de requerimiento previo a la sanción y el derecho a recurrirla.

En cuanto a los sacerdotes de las minorías católicas, el vasconavarro Pildain y los agrarios Lauro Fernández y Guallar no aludieron a la cuestión de la beneficencia durante la tramitación de la Constitución; y durante el debate del artículo 22 del dictamen de la Ley de Confesiones no intervinieron en la Cámara, no suscribieron ninguna de las iniciativas de las minorías católicas y tampoco pidieron que constase su voto en el Diario de Sesiones.

Dentro de los sacerdotes agrarios, Molina Nieto fue quien más se implicó. No aludió a la beneficencia durante los debates constitucionales, pero intervino dos veces en la Cámara durante la tramitación del artículo 22. En la primera defendió la continuidad de las congregaciones religiosas en la beneficencia por los beneficios que reportaban a la sociedad y la ausencia de perjuicio para la República. En la segunda, aunque no aludió a la beneficencia, sino que tenía por objetivo anunciar y justificar la estrategia obstruccionista que su minoría había decidido adoptar, hizo una manifestación que consideramos relevante: expresó un absoluto rechazo de la democracia y los regímenes parlamentarios. Por lo demás, no suscribió ninguna de las enmiendas presentadas por las minorías católicas, pero sí pidió que constase su voto a favor de todas las que se sometieron a votación y en contra del texto definitivo del artículo en el Diario de Sesiones.

Por último, el agrario Ricardo Gómez Rojí, en su intervención con motivo del debate sobre el artículo 22 de la Ley de Confesiones, puso en evidencia una total aversión a la secularización de la asistencia social, no sólo por lo que respecta a los ritos religiosos o el auxilio a los asilados, sino principalmente en cuanto a la sustitución de los religiosos por personal laico. Asimismo, negó que existiese una situación de abusos generalizados en la gestión de las instituciones privadas de beneficencia. Por lo demás, ni suscribió enmiendas ni hizo constar su voto en ninguna de las votaciones que tuvieron lugar durante la tramitación del artículo.

La beneficencia, junto con la educación, era uno de los principales campos de acción e influencia social de las órdenes y congregaciones religiosas. Su secularización, por tanto, representaría un duro golpe para la Iglesia. Sin embargo, a diferencia de la combatividad mostrada ante la legislación secularizadora de la educación, los sacerdotes diputados de las minorías católicas, a excepción de Molina Nieto, se mantuvieron al margen del debate que se generó en torno a la secularización de la beneficencia. Teniendo en cuenta la actitud mantenida por los clérigos de dichas minorías en relación con otros aspectos de la política secularizadora del primer bienio republicano, no resulta lógico pensar que su inhibición se

debiese a la conformidad o al acatamiento de las normas de la jerarquía para que mantuviesen un perfil bajo durante los debates de la Ley de Congregaciones. Parece más razonable pensar que, como en el caso de la jerarquía, se debió a la convicción de que el proyecto secularizador de la beneficencia resultaría inviable por falta de medios y personal. Pero su posición ante la secularización de la asistencia social coincidiría con la expresada por otros miembros de sus respectivas minorías y por el sacerdote republicano independiente García Gallego. Es decir, de oposición a todo proyecto que conllevara la secularización del personal y la exclusión de la asistencia religiosa en los establecimientos públicos; y al control estatal sobre los establecimientos de beneficencia privada que limitase la total independencia de que habían gozado hasta entonces.

En el caso del sacerdote radical Basilio Álvarez resulta más complicado, por no decir imposible, establecer cual era su posición ante las medidas adoptadas por los gobernantes del primer bienio en orden a la secularización de la beneficencia y la asistencia social, ya que su inhibición fue total y no siempre coincidía con las tesis defendidas por su partido. En cuanto al radical-socialista López-Dóriga, teniendo en cuenta su apoyo a muchas de las medidas secularizadoras adoptadas por los gobernantes del primer bienio, cabría pensar que no se opondría a la secularización y profesionalización de la asistencia pública; pero no se puede decir lo mismo en cuanto a las medidas de fiscalización de la beneficencia privada establecidas en la Ley de Confesiones y Congregaciones que, quizás, pudo considerar excesivas, o a la completa exclusión de la asistencia religiosa en los establecimientos públicos.

5- La Iglesia ante la nueva legislación sobre beneficencia y asistencia social

Las protestas de la Iglesia por el contenido del decreto de noviembre y el proyecto de Ley de Confesiones y Congregaciones se solaparon en el tiempo y, puesto que el primero era casi una reproducción del segundo, los argumentos esgrimidos contra ambos fueron prácticamente idénticos.

En la correspondencia que sobre este tema mantuvo con el secretario de Estado Pacelli, Tedeschini calificó las pretensiones del Gobierno de controlar las instituciones de beneficencia privada confiadas a la Iglesia de *“violación de los derechos de la Iglesia”* no sólo porque el Estado pretendía someter *“a su inspección y autoridad”* unas instituciones sobre las que

consideraba que la Iglesia tenía “*derecho exclusivo de administración*”, sino porque además se les imponía un control más estricto que a las instituciones de beneficencia que no estaban bajo administración eclesiástica⁶⁴. Pero lo más grave y peligroso, a su juicio, era que el decreto contemplase la posibilidad de “*adaptarlas a las nuevas necesidades sociales*”. Tanto el control del Estado como la posibilidad que se insinuaba de introducir cambios en el funcionamiento de las instituciones de beneficencia privada, no sólo representaba una falta de respeto hacia la voluntad de los fundadores, algo insólito “*en todo el mundo civilizado*”, sino “*una gran ofensa de desconfianza*” hacia la Iglesia “*creadora y madre de la beneficencia*”⁶⁵.

Envió también documentos de protesta por el decreto a varios miembros del Gobierno, como el ministro de Estado, el presidente del Gobierno y el de la República. En ellos incidió en las mismas cuestiones que había abordado con Pacelli, pero analizando con más detalle los puntos concretos del decreto que consideraba inaceptables, así como los motivos de su rechazo, y reclamando al Gobierno que dejase sin efecto sus disposiciones. A juicio del nuncio, las reformas que el decreto introducía en el protectorado estatal sobre las instituciones de beneficencia privada no sólo eran “*injustas*” y “*ofensivas a la dignidad y personalidad de la Iglesia*”, sino también ilegales. Esta ilegalidad procedía de la falta de respeto a la voluntad de los fundadores y del olvido de la condición de “*sociedad perfecta e independiente de toda sociedad, poder o autoridad temporal*” que tenía la Iglesia y que la facultaba para regular tales instituciones “*con arreglo a las disposiciones del Código Canónico*”; un “*derecho*” indiscutible y un “*deber*” que siempre había ejercido con “*el reconocimiento o garantía legal o protección del Estado*”. Y esta ilegalidad afectaba, según el nuncio, a la práctica totalidad de las disposiciones del decreto: la obligación de “*dar cuenta de sus bienes y su gestión económica*”; las sanciones que se contemplaban en el artículo para el caso de incumplimiento de sus preceptos u ocultación de bienes y rentas, interpretadas por el Tedeschini como un medio de “*facilitar el camino para substituir el Estado a la Iglesia*”; la exención de las disposiciones del decreto únicamente de aquellas instituciones “*con cláusula de reversión o de disolución*” si se les exigía rendir cuentas; la declaración de que “*sólo en lo posible*” se respetaría “*la voluntad de los fundadores*”; y la atribución al Estado de prerrogativas para adaptar las instituciones de beneficencia privada a las nuevas necesidades asistenciales. Pero estas disposiciones y el

⁶⁴ Carta de Tedeschini a Vidal i Barraquer, 10/03/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 694-695; carta de Tedeschini a Pacelli, 1/12/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I]*..., pp. 823-824.

⁶⁵ “Memorandum” de Tedeschini a Pacelli, 25/11/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I]*..., p. 805; carta de Tedeschini a Pacelli, 11/02/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]*..., pp. 50-51.

prólogo del decreto constituían también una ofensa a la Iglesia y una injusticia, porque ponían en evidencia la desconfianza del Gobierno hacia su capacidad para *“dirigir con su autoridad y su personal las instituciones de beneficencia”* y para adaptarlas a las nuevas necesidades, así como la atribución a ella de la responsabilidad exclusiva por los supuestos *“abusos”* que se habían producido en la gestión de tales instituciones⁶⁶.

No se limitó, sin embargo, el nuncio a reclamar el derecho exclusivo de la Iglesia sobre las instituciones de beneficencia privada a ella confiadas, sino que también se negó a admitir la secularización de los establecimientos públicos de beneficencia, dependientes del Estado, con el argumento de que se trataba de *“obras pías por excelencia”*, tanto por *“su origen”* como *“por su fin”*. Por su origen, porque *“el plan general de la beneficencia”* de las Cortes de Cádiz se había asentado *“sobre la base económica de las antiguas fundaciones piadosas”*; y en cuanto a su fin, porque, desde sus inicios hasta la actualidad, la beneficencia pública siempre habían tenido como objetivo el *“apoyo no sólo material, sino también moral y espiritual en sentido cristiano”*. La separación de la Iglesia y el Estado y el laicismo de este último no podían ser alegados como argumento para la secularización, porque su *“carácter confesional”*, según Tedeschini, no tenía *“su origen en la confesionalidad del Estado”*, sino *“en la voluntad expresa de los fundadores, autores y promotores”* de la beneficencia pública y, por lo tanto, el Estado carecía de atribuciones para secularizarla. En consecuencia, reclamaba al Gobierno, no sólo que pusiese fin a las extralimitaciones que a su entender se estaban produciendo al dificultar o prohibir la asistencia religiosa a los asilados en ellos; sino también que diese marcha atrás en la sustitución del personal religioso por empleados laicos que se estaba llevando a cabo, así como en la secularización de los espacios y las prácticas por la vía de la eliminación de los símbolos religiosos y la supresión de los rezos en las instituciones de la beneficencia pública; demandando asimismo la reincorporación de los sacerdotes en su papel de directores espirituales y morales de dichos establecimientos⁶⁷.

Luis Carreras y Anguera de Sojo, en el informe redactado en octubre de 1932, también afirmaban que la secularización de la asistencia pública, iniciada desde el mismo momento en

⁶⁶ Carta de Tedeschini al ministro de Estado, Luis de Zulueta, 25/01/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. *Pío XI entre la República y Franco*, pp. 501-509; “Observaciones sobre el proyecto de ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, sin fecha, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I]*..., p. 692 y BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 265-266.

⁶⁷ Carta de Tedeschini al ministro de Estado, Luis de Zulueta, 30/01/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. *Pío XI entre la República y Franco*, pp. 509-515. Carta de Tedeschini a Pacelli, 16/02/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]*..., p. 60.

que se aprobó la Constitución, no se estaba llevando a cabo basándose en principios *“de neutralidad del Estado y menos de libertad y garantía confesionales, sino de hostilidad manifiesta y de reducción cada vez mayor de la actividad religiosa”*. En cuanto a la permanencia del personal religioso en las instituciones públicas que reclamaba el nuncio, lo consideraban difícil por la prohibición de que los entes públicos financiasen a las iglesias, contenida en el artículo 26 de la Constitución. Aunque pensaban que quizás pudiese superarse ese escollo argumentando que los pagos al personal religioso no tenían *“el carácter de auxilios espontáneos y gratuitos”*, sino que se trataba *“de prestaciones contractuales o cuasicontractuales”* por servicios prestados para cubrir una necesidad; y que, dado que la cantidad percibida por el personal religioso era muy baja, a las instancias públicas les saldría más rentable mantener a los religiosos que sustituirlo por laicos⁶⁸.

En cuanto a la jerarquía española, los arzobispos de Tarragona y Sevilla⁶⁹, enviaron a principios de noviembre una carta al presidente del Gobierno con sus observaciones sobre el contenido del proyecto de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, en la que aludieron también al tema de la beneficencia, pero mucho más brevemente que el nuncio. A los prelados también les parecía injustificado el contenido del artículo, ya que, en su opinión, *“el derecho a hacer el bien libremente [...] debería ser el derecho menos coercible de todos”*. Pero además, pronosticaban que si no se respetaba *“la santidad testamentaria”* se destruiría *“toda estabilidad jurídica”*, provocando la retracción *“de la iniciativa privada en todos los órdenes del bien social”*.

Sin embargo, Vidal i Barraquer⁷⁰ tardará varios meses en cumplir los deseos del nuncio y protestar por el decreto ante el ministro de Gobernación, Casares Quiroga. No lo hará hasta marzo de 1933, cuando ya se estaba debatiendo la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas. En su carta de protesta incidía, aunque más extensamente, en los puntos que ya había señalado en el documento anterior. Le comunicaba la mala impresión que el decreto había causado en el episcopado, que lo consideraban *“ofensivo e injusto con las Autoridades y entidades religiosas”* y *“perjudicial”* para las actividades asistenciales que se pretendía fomentar. No negaba la conveniencia de que el Estado conociese las necesidades cubiertas

⁶⁸ “Memorandum” de Anguera de Sojo y Luis Carreras, 20/10/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 287-288.

⁶⁹ Carta de Vidal i Barraquer e Ilundain a Azaña, 7/11/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 421.

⁷⁰ Carta de Vidal i Barraquer a Santiago Casares Quiroga, 31/03/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 711-712.

por las instituciones de beneficencia privada, pero podía y debía hacerse respetando lo dispuesto por los fundadores; y consideraba una muestra de “desconfianza y desconsideración” hacia la Iglesia obligar a rendir cuentas e inventariar bienes sólo a las instituciones por ella regentadas. Además, el “afán centralizador y burocrático” del decreto, a juicio del arzobispo de Tarragona, provocaría una “disminución de fundaciones benéficas”, porque los españoles aceptaban de mala gana “la fiscalización”. Para evitar todos los inconvenientes señalados y lograr “el aumento de las instituciones de beneficencia particular”, Vidal i Barraquer instaba al ministro a “aunar voluntades y no contrariar los sentimientos e ideas de los benefactores”, procurando encontrar “una fórmula armónica” que respetase “la voluntad de los fundadores” y guardase “la consideración debida a las Autoridades y entidades religiosas”.

La Confederación de Familiares y Amigos de los Religiosos⁷¹, por su parte, en un documento enviado a la Comisión de Justicia de las Cortes a mediados de noviembre de 1932, aludió también brevemente a la cuestión de la beneficencia. Tras hacer un elogio de la labor que venían realizando las órdenes religiosas en este campo, suplicaban a la Comisión que se les permitiese continuar con su actividad “sin traba alguna”, si esa había sido la voluntad de los fundadores de las instituciones que aquellas regentaban.

Tras la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, Pío XI, en su encíclica *Dilectissima Nobis*, dedicó un breve párrafo a la beneficencia. En él manifestaba que la legislación del Gobierno y en particular la Ley de Confesiones hacían “imposibles aquellas grandes Obras de caridad y beneficencia en pro de los pobres” que siempre habían constituido la “gloria magnífica de las Congregaciones Religiosas y de la España Católica”⁷².

La jerarquía española se ocupó más extensamente de esta cuestión en la pastoral colectiva⁷³ de junio de 1933, redactada por el sacerdote Luis Carreras bajo la dirección de Vidal i Barraquer. Calificaban los prelados de “preceptos severísimos” los contenidos en la Ley de Confesiones y en el decreto de noviembre de 1932, los cuales ponían en evidencia una “temeraria y dura actitud de menosprecio” hacia las instituciones caritativas y benéficas de la

⁷¹ Reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 428-429.

⁷² www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330.

⁷³ Reproducida en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 1085-1086.

Iglesia. El Estado se arrogaba el derecho a *“prescindir de los mismos estatutos fundacionales”* para poder así poner en práctica sus propósitos opresores e incluso depredadores de las instituciones privadas de beneficencia de *“carácter religioso”* y de aquellas otras que de algún modo estaban *“intervenidas por elementos confesionales”*. No consideraban los prelados *“razonable”* ni *“justo”* que se impusiese *“un desconfiado y cauteloso régimen de inspección administrativa”* a unas instituciones que habían demostrado su eficacia y gozaban de *“prestigio”* social por la labor caritativa que venían desempeñando desde hacía siglos; y menos aún que se contemplase la posibilidad de modificar *“su funcionamiento y finalidad institucionales”*. Los *“abusos”* que pudiesen haberse cometido no justificaban *“oprobio semejante a toda una colectividad”* como era la Iglesia, la cual contaba *“con leyes propias reguladoras de la actividad de sus miembros”*. La legislación civil proporcionaba al Estado *“sobrados medios”* para corregir tales abusos *“en aquello que le compete, dentro del orden jurídico de la vida pública”*, pero negaban al protectorado estatal atribuciones sobre las instituciones religiosas de beneficencia privada, siendo su única función *“velar por la higiene y la moral”* de las no religiosas. Resultaba ilícito por tanto, a juicio de los prelados, que el Estado se arrogase el derecho a modificar su *“carácter y finalidades”*, establecidas libremente por los fundadores de las fundaciones y fideicomisos, o a *“disponer de sus bienes”*. Pero además, esta falta de *“respeto a la santidad testamentaria”* destruiría la *“estabilidad jurídica”*, ahogando *“la iniciativa privada en todos los órdenes del bien social”*.

En el terreno práctico, la Conferencia de Metropolitanos del mes de junio de 1933 decidió estudiar si procedía presentar un recurso contencioso administrativo contra la obligación de rendir cuentas⁷⁴; y dio normas de actuación a los institutos religiosos dedicados a la beneficencia. Dichas normas habían sido elaboradas por la junta de religiosos reunida por el nuncio Tedeschini, en la que a estas alturas habían dejado de participar los miembros que habían sido cuestionados por los sectores integristas -Nemesio Otaño y Gafo- y el benedictino Pinedo. La junta acordó defender no sólo el patronato de las *“autoridades, corporaciones, institutos o personas jurídicas religiosas”* sobre las instituciones privadas de beneficencia, sino también y sobre todo el cumplimiento de lo dispuesto por los fundadores de dichas instituciones, respecto al patronato y fines de la fundación, interponiendo recursos en aquellos casos en que dicha voluntad fuese patente. Asimismo, aconsejaron a las órdenes y congregaciones dedicadas a la beneficencia inscribirse como tales en el registro del Ministerio

⁷⁴ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 812.

de Justicia, puesto que la ley no prohibía tales actividades y ello les permitiría continuar proporcionando “*educación cristiana*” e “*instrucción religiosa*” a los acogidos en las instituciones benéficas⁷⁵. No hemos encontrado referencias sobre si finalmente las instancias eclesiásticas entablaron recursos contra las disposiciones de la ley relativas a la beneficencia.

Lo que si hicieron fue plantear al Gobierno la no aplicación de la Ley de Congregaciones a las Hijas de la Caridad, el instituto religioso que más protagonismo tenía en el campo no sólo de la beneficencia privada, sino también de la pública, alegando que no emitían votos públicos, sino únicamente privados y anuales⁷⁶. Diversos letrados y canonistas consultados por el director de las Hijas de la Caridad aseguraban que estaban eximidas de cumplir los requisitos de la ley y, por tanto, no era preciso que se inscribiesen en el registro del Ministerio de Justicia para tener existencia legal. Esto mismo podría ser aplicable a otras congregaciones, pero el nuncio Tedeschini decidió plantear al Gobierno sólo la cuestión de las Hijas de la Caridad y esperar a que lo que se decidiese sobre ellas crease un precedente que permitiese eximir de lo dispuesto en la ley a otras congregaciones en sus mismas circunstancias. A petición del director de la congregación el nuncio preguntó sobre la cuestión al presidente del Gobierno, quien delegó la decisión en el Consejo de Estado. Las cosas no pintaban bien para la Iglesia, ya que el presidente de dicha institución se había mostrado partidario de que fuesen consideradas como cualquier otra congregación religiosa y, en consecuencia, tuviesen que cumplir todas las disposiciones de la ley. Pero las circunstancias les fueron favorables, ya que el Consejo de Estado no tomó ninguna determinación antes de la caída del Gobierno Azaña y los gobernantes del segundo bienio aceptarían la tesis de la Iglesia en este asunto⁷⁷.

⁷⁵ Acta de la Junta de religiosos, 25/06/1933, y “Normas relativas a la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 887 y 920, respectivamente.

⁷⁶ El artículo 22 de la ley de confesiones definía como órdenes y congregaciones, a efectos de la ley, aquellas “*en la que los miembros emiten votos públicos, perpetuos o temporales*”. DS nº 349, 2/06/1933, Apéndice 1.

⁷⁷ Carta de Carmelo Ballester a Tedeschini, 11/08/1933, y carta de Tedeschini a Pacelli, 28/03/1934, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 374-375 y 583-584, respectivamente.

Tras la llegada de los radicales al poder, cuatro congregaciones religiosas fueron excluidas de los preceptos de la Ley de Confesiones, dos de ellas dedicadas a la beneficencia, y una fue las Hijas de la Caridad. Asimismo, una orden del Ministerio de Trabajo de diciembre de 1934 ordenó a los directores de los centros asistenciales públicos que, cuando una parte de los internados en un centro asistencial reclamase la celebración de actos de culto, se accediese a tal petición, corriendo la propia institución con los gastos que generase. Esta orden, sin embargo, provocó tensiones en el seno del Gobierno ya que no fue del agrado del presidente del Ejecutivo, el radical Lerroux. Dicha orden marcó un punto de inflexión en la secularización de la asistencia pública, ya que tras su publicación algunas diputaciones provinciales restablecieron el culto católico en los establecimientos dependientes de ellas y reincorporaron a las Hijas de la Caridad a las labores asistenciales⁷⁸.

El triunfo del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936 conllevó un nuevo impulso a la secularización de la asistencia pública. En el mes de mayo el Gobierno decretó la salida de las Hijas de la Caridad de todas las instituciones benéficas y sanitarias públicas. El 26 de junio una orden del Ministerio de Trabajo prohibió la celebración de actos de culto dentro de los establecimientos de beneficencia y asistencia estatales, autorizando únicamente los servicios religiosos individuales y las prácticas compatibles con el régimen de dichos establecimientos, previa petición y pago del interesado, salvo que demostrase carecer de fondos, en cuyo caso la institución correría con los gastos. Estas medidas motivaron la protesta del encargado de negocios de la Santa Sede, Silvio Sericano, ante el ministro de Estado, Augusto Barcia⁷⁹. La guerra civil impidió que llegase a las Cortes un proyecto de unificación de seguros sociales, “*dentro de un sistema democrático y de derecho*”, que había sido ya elaborado por el ministro de Trabajo⁸⁰.

⁷⁸ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 28/03/1934 y 29/12/1934, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, pp. 583-584 y 936-937, respectivamente; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 326.

⁷⁹ Carta de Silvio Sericano al ministro de Estado, Augusto Barcia, 13/07/1936, reproducida en CÁRCEL ORTÍ, V. *Pío XI entre la República y Franco*, pp. 734-735; RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *La Iglesia católica en Galicia...*, p. 51.

⁸⁰ MAZA, E. *Pobreza y beneficencia...*, pp. 39-40. Véase también SAMANIEGO BONEU, M. “Hacia la unificación de los seguros sociales: el intento integrador de la II República, en *Studia historica. Historia contemporánea* 2, 1984, pp. 103-121; y “La aparente continuidad de la política aseguradora republicana (1936-1939)”, en *Revista de trabajo y Seguridad Social* 9, 1993, pp. 315-326.

Tras la sublevación militar, en la España franquista se dio por derogada de forma inmediata y tácita la Ley de Confesiones y Congregaciones, aunque su derogación oficial no se produjo hasta febrero de 1939. Ya en octubre de 1936 se procedió a renovar la composición de las juntas provinciales de Beneficencia, en las que la Iglesia católica volvía a tener representación por medio del obispo o un representante elegido por él; mientras que los párrocos, junto al teniente de alcalde de cada localidad, pasaban a ser los encargados de determinar quién tenía derecho al auxilio del Estado. Un decreto de mayo de 1938 creó el Consejo Superior de Beneficencia y Obras Sociales, dependiente del Ministerio del Interior, en el que participaban “*dos representantes de la jerarquía eclesiástica*”, aunque en la práctica los representantes de la Iglesia en dicho organismo podían ser más, ya que algunos sacerdotes, como el diputado agrario Santiago Guallar, participaron en él en representación de Falange. Asimismo, volvió a restablecerse el cuerpo de capellanes de Beneficencia con las mismas funciones que les asignaba la instrucción de 1885: encargarse “*de la dirección moral*” y proporcionar auxilios religiosos a los asilados; convirtiéndose en obligatoria la asistencia a los actos del culto católico celebrados en los establecimientos públicos. Las congregaciones religiosas regresaron asimismo a sus tareas asistenciales en los establecimientos dependientes del Estado. Por lo que respecta a la beneficencia privada, volverá a quedar regida también por disposiciones anteriores a la instauración de la República⁸¹. El Fuero del Trabajo, promulgado en 1938, pondrá las bases de la futura Seguridad Social, que se instituirá en 1963.

⁸¹ Decreto del Ministerio de Gobernación, 22/07/1942, B.O.E. nº 218, 6/08/1942, p. 5312; *Guía de la Iglesia...*, pp. 1139-1142, 1149-1150, 1189, 1194-1197 y 1239-1240.

XVI. LA POLÍTICA MATRIMONIAL Y FAMILIAR REPUBLICANA: EL DIVORCIO

Aunque por lógica jurídica el primero de los dos capítulos dedicados a analizar la legislación matrimonial y familiar de la República debería ocuparse del matrimonio civil, hemos optado por mantener el orden cronológico seguido a lo largo de la tesis. En consecuencia, dedicaremos este capítulo a analizar la legislación relativa al divorcio, que fue la primera que los gobernantes del primer bienio llevaron al Parlamento, dejando para el capítulo siguiente el análisis de las disposiciones relativas a la legitimación de los hijos naturales y el matrimonio civil, por ser ésta la última ley aprobada en materia matrimonial.

1- Antecedentes: Europa y España

La jurisdicción sobre el matrimonio, considerado como una institución básica de la sociedad, ha sido durante siglos causa de enfrentamientos entre el poder civil y el religioso; enfrentamientos que se agudizarán con la aparición del liberalismo.

En un principio, las uniones entre católicos se rigieron por la legislación secular del Imperio Romano¹, que contemplaba la posibilidad de disolución del vínculo. A partir del siglo IV la Iglesia católica comenzó a desarrollar una jurisprudencia propia en relación con el matrimonio, asumiendo competencias jurisdiccionales sobre él y declarándolo indisoluble. Desde el siglo XI hasta la creación de los Estados modernos se convirtió en la única institución con jurisdicción sobre el matrimonio. Sin embargo, durante la Edad Media las vulneraciones de los preceptos canónicos fueron “*graves y frecuentes*”, en gran medida porque “*la ley de la indisolubilidad se soportaba mal*”. Dado que aún no se había convertido en obligatoria la

¹ Para todo lo referente a la evolución de la legislación matrimonial desde el siglo I al XVI ver GAUDEMET, J. *El matrimonio en occidente*, Taurus Humanidades, Madrid, 1993.

celebración de ceremonia pública, el divorcio subsistió en la práctica por la vía del matrimonio clandestino, y las sanciones eclesíásticas demostraron ser poco eficaces para luchar contra él².

A partir del siglo XIII los poderes políticos comenzaron a reclamar competencias en las causas matrimoniales y en el siglo XVI los humanistas comenzaron a criticar el principio de la indisolubilidad matrimonial, pero fue la Reforma protestante la que marcó el punto de inflexión en el monopolio eclesíástico sobre el matrimonio. Los reformadores protestantes al negar su carácter sacramental, considerándolo un mero contrato civil, cedieron las competencias sobre el matrimonio al poder secular, abriendo el camino a la secularización del matrimonio, y reconocieron la posibilidad de disolver el vínculo en determinadas circunstancias³.

La Iglesia católica reaccionó con el Concilio de Trento, que completó y fortificó la doctrina sobre el matrimonio, sancionando la indisolubilidad del vínculo, condenando los matrimonios clandestinos y exigiendo el matrimonio público solemne como forma de celebración. Así, a diferencia de los países donde había triunfado la Reforma, en aquellos que permanecieron fieles a Roma, la Iglesia continuó detentando el monopolio jurisdiccional sobre el matrimonio⁴.

Sin embargo, los monarcas católicos comenzaron a reclamar competencias sobre la legislación matrimonial basándose en un argumento esgrimido por el propio Concilio de Trento para condenar los matrimonios clandestinos: la distinción entre contrato y sacramento. Exigieron su derecho a legislar sobre la parte contractual del vínculo, pero no cuestionaron la jurisdicción de la Iglesia sobre el aspecto sacramental y siempre le reconocieron un lugar prominente en la jurisdicción matrimonial, por lo que durante los siglos XVII y XVIII no se produjeron conflictos importantes entre el poder civil y el religioso en este terreno.

² GAUDEMET, J. *El matrimonio en occidente*, pp. 298, 305-306 y 321.

³ Para el periodo comprendido entre el siglo XVI y la actualidad, además de la obra de Gaudemet ya mencionada, ver: ENTRENA KLETT, C. M. *Matrimonio, separación y divorcio*, Ed. Aranzadi, Pamplona, 1984; FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004; CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis...*; MARTÍ GILABERT, F. *El matrimonio civil en España. Desde la República hasta Franco*, EUNSA, Pamplona, 2000.

⁴ GAUDEMET, J. *El matrimonio en occidente*, pp. 440-447; CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis...*, p. 218; FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 34;

La Revolución francesa de 1789 vino a cambiar radicalmente este escenario. El matrimonio civil facultativo había sido instaurado en Francia en 1787, pero la Constitución de 1791 fue el primer texto legal de un país católico en el que se definió el matrimonio como un contrato exclusivamente civil. Esta declaración de principios se concretó en la ley de septiembre de 1792 que estableció el matrimonio celebrado ante un funcionario público e inscrito en el registro civil como única vía para el reconocimiento de efectos civiles a las uniones matrimoniales, la igualdad de sexos ante el matrimonio y el carácter común de los bienes adquiridos dentro de él; suprimió los impedimentos contemplados en el Derecho canónico; y autorizó el matrimonio de los sacerdotes. El Código civil de Napoleón de 1804 estableció la obligatoriedad de que el matrimonio civil fuese celebrado con anterioridad al canónico, pero suprimió la igualdad de sexos, quedando la mujer bajo la tutela del marido y eliminando su derecho a administrar los bienes comunes. El carácter civil del matrimonio se mantuvo en toda la legislación posterior. Sin embargo, la igualdad de sexos no volverá a instaurarse hasta 1938⁵.

La Iglesia reaccionó reafirmando en la doctrina matrimonial del Concilio de Trento, actualizada en el Código de Derecho canónico de 1917. A lo largo de todo el siglo XIX los documentos pontificios siguieron negándose a reconocer al poder civil competencia alguna sobre la legislación matrimonial, basándose en el argumento de que sacramento y contrato eran inseparables. Pero las tesis secularizadoras fueron ganando terreno en Europa. Por influencia de la legislación francesa y más concretamente del Código civil napoleónico, que sirvió de inspiración a los legisladores de muchos países europeos, el concepto del matrimonio como contrato civil irá imponiéndose en los países católicos europeos a lo largo del siglo XIX.

La secularización del matrimonio llevará aparejada la crisis del principio de indisolubilidad del vínculo. Sin embargo, la instauración del divorcio encontrará mayores resistencias en los países católicos y estará sujeto a flujos y reflujos en función de la situación política.

En Francia el divorcio se instauró en 1792, al mismo tiempo que el matrimonio civil. Se contemplaban tres causas para la ruptura del vínculo: el mutuo disenso; la alegación de incompatibilidad de caracteres por parte de uno de los cónyuges; o una serie de “*causas*

⁵ MARTÍ GILABERT, F. *El matrimonio civil en España...*, pp. 18-19; MARTÍN DE AGAR, J. T. *El matrimonio canónico en el Derecho civil español*, EUNSA, Pamplona, 1985, pp. 20-21.

determinadas”: demencia, crimen, condena a una pena infamante, malos tratos, injurias, abandono, etc. Para evitar los abusos que se produjeron con esta ley, el Código civil de Napoleón endureció los requisitos para la disolución del matrimonio: desapareció la alegación de incompatibilidad de caracteres, se redujeron a tres las “*causas determinadas*”, debía ser fallado en los tribunales y se estableció un plazo para que los divorciados pudieran contraer nuevo matrimonio. El mutuo disenso se mantuvo, pero se exigían una serie de requisitos que dificultaban la ruptura del matrimonio por esa vía. Asimismo, se estableció la posibilidad de separación sin ruptura del vínculo, que no aparecía en la ley de 1792, para satisfacer las demandas de los católicos. En 1816, tras la restauración de la Monarquía, el divorcio fue abolido y sólo se conservó la posibilidad de separación sin ruptura del vínculo.

Tras varios intentos fallidos, el divorcio se reinstauró en Francia en 1884, pero concebido únicamente como solución de excepción para aquellos casos en que la convivencia resultaba imposible. No se contemplaba la posibilidad de romper el vínculo por mutuo disenso o por incompatibilidad de caracteres, sino únicamente probando que el cónyuge había incurrido en una culpa grave. Sin embargo, se mantenía la posibilidad de separación sin ruptura del vínculo por las mismas causas que contemplaba el Código napoleónico, lo que en la práctica permitía acceder al divorcio por mutuo disenso tras tres años de separación. Las leyes de 1886, 1904 y 1908 siguieron sin contemplar explícitamente el mutuo disenso como causa de divorcio, pero flexibilizaron el acceso a él ampliando el concepto de injurias graves y facilitando los trámites judiciales⁶.

En Portugal el matrimonio civil se instauró con el Código civil de 1867. Se trataba de un matrimonio civil subsidiario reservado únicamente para los no católicos, pero en la práctica funcionó como facultativo porque no se exigía ninguna prueba de acatolicidad. Tras la instauración de la República, en diciembre de 1910, el matrimonio civil se convirtió en obligatorio, no reconociéndose efectos civiles a los matrimonios canónicos y contemplándose severas sanciones para quienes no celebrasen la ceremonia civil antes que la canónica. Un mes antes se había establecido el divorcio⁷, aplicable tanto a las uniones canónicas como civiles, y

⁶ GAUDEMET, J. *El matrimonio en occidente*, pp. 442-443 y 446-447; FÉLIX BALLESTA, M. A. *Regulación del divorcio en el derecho francés*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1988, pp. 4-13.

⁷ *Lei do Divorcio (Diário do Governo nº 26 de 4 de Novembro de 1910)*, Edição da Bibliotheca D'Educação Nacional, Lisboa, 1910.

se había suprimido el reconocimiento civil de las sentencias dictadas por los tribunales eclesiásticos en relación con los matrimonios canónicos. El vínculo matrimonial podía romperse por mutuo acuerdo de los cónyuges o por una serie de causas concretas a petición de uno de ellos: adulterio, abandono, condena penal, injurias, enfermedad infecciosa incurable, etc. Esta situación se mantuvo hasta la firma del Concordato de 1940⁸.

En España, coexistieron hasta el siglo XV diversos regímenes matrimoniales, fruto de la convivencia de tres religiones diferentes: cristiana, judía y musulmana. Tras la expulsión de los dos últimos grupos, Felipe II instauró en 1564, al menos sobre el papel, la exclusividad del matrimonio canónico en su forma tridentina⁹. Esta situación se mantendrá sin apenas variaciones hasta finales del siglo XIX.

La razón de la tardía incorporación de España al proceso secularizador estaría, según Fernández-Coronado¹⁰, en que los monarcas españoles, a diferencia de los de otros países europeos, mostraron un escaso interés por reivindicar las competencias del poder civil sobre la legislación matrimonial. Sus reclamaciones se limitaron a dos cuestiones concretas relativas exclusivamente al contrato: el consentimiento de los padres para el matrimonio y las resoluciones relativas a las dispensas.

Durante el reinado de Carlos III se realizó algún avance secularizador desde el punto de vista de la teoría jurídica, pero sin consecuencias prácticas. Se hizo distinción entre contrato y sacramento, considerando el primero competencia exclusiva del poder civil, pero cediendo

⁸ MARTÍN DE AGAR, J. T. *El matrimonio canónico...*, pp. 48-50; MARTÍNEZ BERNAL, A. *Derecho y proceso: estudios jurídicos en honor del Prof. A. Martínez Bernal*, Universidad de Murcia, Murcia, 1980, pp. 357-362; PERALTA Y CARRASCO, M. "El Divorcio en el Derecho Portugués", en PÉREZ GALLARDO, L. B. y ACEDO PENCO, A. (coords.) *El divorcio en el derecho Iberoamericano*, Biblioteca Iberoamericana de Derecho, Reus, Tarragona, 2009, pp. 552-553.

⁹ En la práctica coexistieron tres tipos de matrimonio: el canónico propiamente dicho; el matrimonio a yuras que era un matrimonio clandestino, pero canónico; y la barraganía. Respecto a este último tipo de unión, hay quienes lo consideran un precedente del matrimonio civil, ya que se formalizaba mediante un contrato civil en el que se establecían los derechos y deberes de los contrayentes y podía disolverse por mutuo acuerdo. Sin embargo no es esta la opinión más generalizada. FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 36-37; CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis...*, pp. 87-90; RIVES GILABERT, J. M. y RIVES SEVA, A. P. "Evolución histórica del sistema matrimonial español", en *Noticias Jurídicas*, octubre 2001. p. 2.

¹⁰ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 35-36, 38 y 51.

voluntariamente su jurisdicción a la Iglesia. De modo que, en última instancia, ésta seguirá detentando el monopolio legislativo del matrimonio¹¹.

Hasta 1870 el Derecho español nunca se planteó eliminar de la legislación civil el carácter sacramental del matrimonio ni la obligatoriedad del matrimonio canónico¹²; y habrá que esperar aún más para que llegue a plantearse la disolución del vínculo matrimonial.

La Ley de Matrimonio Civil de 1870¹³ estableció un matrimonio civil indisoluble y obligatorio, celebrado ante funcionario público; y negó el reconocimiento de efectos civiles a los matrimonios canónicos y a las sentencias de los tribunales eclesiásticos. Supuso un gran avance secularizador respecto de la legislación anterior, al poner en manos del Estado toda la regulación matrimonial. Sin embargo, la secularización matrimonial que instauraba era más formal que real, ya que el matrimonio civil seguía asumiendo valores y principios propios del matrimonio canónico, como la indisolubilidad. Los gobernantes del Sexenio no deseaban una total separación entre la Iglesia y el Estado, sino llegar a un consenso con ella y ese fue el motivo para no llevar a cabo una secularización total del matrimonio. Pero la Iglesia católica no aceptó la pérdida de su monopolio sobre la legislación matrimonial y combatió duramente la ley, alegando que, siendo católicos la mayoría de los españoles, estaba en su derecho a exigir al Estado que asumiera en su ordenamiento la totalidad de la legislación canónica sobre el matrimonio. La ley estuvo vigente sólo cinco años y su incumplimiento fue masivo. La mayoría de los españoles siguieron contrayendo matrimonio exclusivamente canónico, aunque el Estado no le reconociese efectos civiles¹⁴.

Las causas de este rechazo generalizado, según Martí Gilabert¹⁵, serían dos: por un lado, se trataba de una ley innecesaria, porque en la España de 1870, al ser numéricamente irrelevante la disidencia religiosa, el matrimonio canónico era aceptado por la práctica

¹¹ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 51

¹² FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 52

¹³ Según López Illana existiría un precedente anterior a la ley de 1870, ya que durante el reinado de José Bonaparte estuvo en vigor una ley de matrimonio civil que fue derogada en 1814, FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 36.

¹⁴ RIVES GILABERT, J. M. y RIVES SEVA, A. "Evolución histórica...", pp. 3-5; FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 52-64; CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis...*, pp. 44-45, 54, 125-127 y 130; MARTÍ GILABERT, F. *El matrimonio civil en España...*, pp. 11-14, 22-25, 28, 35, 67 y 138.

¹⁵ MARTÍ GILABERT, F. *El matrimonio civil en España...*, pp. 35, 67 y 138.

totalidad de la población; y, por otro, porque debido a su *“tono belicoso”* fue percibida por los católicos y la jerarquía eclesiástica como un *“desafío”*. En opinión de Fernández-Coronado¹⁶, en cambio, el incumplimiento de la ley estaría relacionado fundamentalmente con el breve tiempo que estuvo en vigor, ya que impidió *“la adecuación de un Estado tradicionalmente confesional a los nuevos postulados liberales”*.

La Restauración monárquica de 1875 trajo consigo la vuelta a un sistema de matrimonio civil subsidiario, al que sólo tenían acceso quienes acreditasen no profesar la religión católica. Los bautizados que no hubiesen abjurado del catolicismo estaban obligados a contraer matrimonio canónico, al que el Estado reconocía plenos efectos civiles. Tanto las uniones civiles como las religiosas eran indisolubles. La Iglesia, en suma, había recuperado la jurisdicción total sobre el matrimonio¹⁷.

Los liberales no cesaron en sus intentos de restaurar el matrimonio civil único y excluyente, y en el último tercio del XIX los sectores políticos más progresistas comenzaron a cuestionar la indisolubilidad del vínculo. Sin embargo, el sistema matrimonial de la Restauración pervivió sin apenas modificaciones hasta la instauración de la República¹⁸. Un sistema que, en opinión de Fernández-Coronado¹⁹, se caracterizaba por la total asimilación *“de la normativa y la jurisdicción canónica por parte del Estado”*, poniendo de manifiesto su subordinación a la Iglesia, la cual lo *“utilizaba para la consecución de sus fines”*.

¹⁶ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 63.

¹⁷ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 65-67 y 74-78; CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis...*, pp. 138-142 y 188; MARTÍ GILABERT, F. *El matrimonio civil en España...*, p. 141; RIVES GILABERT, J. M. y RIVES SEVA, A. P. *“Evolución histórica...”*, pp. 3-5.

¹⁸ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 78-79; MARTÍ GILABERT, F. *El matrimonio civil en España...*, p. 64.

¹⁹ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 78

La legislación matrimonial y familiar ¿un ataque a la Iglesia o una recuperación de competencias civiles?

Existe una práctica unanimidad en considerar la instauración del matrimonio civil y el divorcio como una consecuencia lógica de la aplicación del principio de libertad religiosa y como símbolos de la autonomía del poder civil frente al religioso. Sin embargo, sigue siendo objeto de controversia el carácter liberal o no de las leyes que regularon ambas instituciones durante el primer bienio republicano y, consecuentemente, sobre la valoración de a quien corresponde la responsabilidad del enfrentamiento que dicha legislación suscitó entre la Iglesia y el Estado.

El historiador Álvarez Tardío²⁰ considera que los gobernantes del primer bienio, al legislar sobre ambas cuestiones, no se limitaron a garantizar el ejercicio de unos derechos, sino que sacrificaron los principios liberales en aras de la *“revolución religiosa”*. Su objetivo no era devolver al Estado las competencias que le eran propias en materia matrimonial sino trasladar *“los presupuestos de la revolución religiosa a la familia”*, utilizando la legislación para *“quebrantar el dominio católico del matrimonio”*. Fueron conscientes de que la mera aprobación de las leyes de matrimonio civil y de divorcio no conllevaría un abandono rápido y masivo del matrimonio canónico y del principio de la indisolubilidad del vínculo, porque ello requeriría un cambio radical de las costumbres de los españoles, lo cual no era viable a corto plazo. En consecuencia, utilizaron la legislación para obstaculizar a los católicos el ejercicio de sus derechos, con el objetivo de acelerar el proceso. Serían pues los partidos republicanos de izquierdas los principales responsables del conflicto que se generó en torno a la legislación matrimonial.

La jurista Ana Fernández-Coronado²¹, en cambio, considera que si el Gobierno y la Iglesia no consiguieron llegar ni siquiera a una situación de *“mutuo respeto”* en este ámbito, fue responsabilidad de ambas partes, pero sobre todo de la Iglesia. Los legisladores del primer bienio no excedieron los límites de las competencias propias del poder civil y tampoco conculcaron el principio de libertad de conciencia, ya que los católicos podían seguir contrayendo matrimonio canónico y acudiendo a los tribunales eclesiásticos si así lo deseaban.

²⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 229-230.

²¹ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 92-93, 102-105 y 108-109.

La legislación sobre matrimonio y familia fue la que correspondía a *“un Estado neutral y separado de la Iglesia”*. No era admisible jurídicamente en un Estado aconfesional trasladar al derecho civil *“normas provenientes de ordenamientos confesionales”* ni *“la admisión de un régimen jurídico religioso paralelo, ni siquiera por razones de mayoría sociológica”*, como pretendía la Iglesia. Lo único que se puede reprochar a los gobernantes republicanos, según Fernández-Coronado, es su negativa a hacer concesiones jurídicas que facilitasen a los católicos el pleno ejercicio del *“derecho de libertad de conciencia individual”*. Negativa que procedía, a su entender, del temor a que tales concesiones pudieran servir en el futuro a la Iglesia para recuperar sus privilegios en materia matrimonial. Ésta, por su parte, puso de manifiesto su incapacidad para aceptar la pérdida de su tradicional monopolio sobre las cuestiones matrimoniales y la autonomía del poder civil para establecer sus propias normas; para entender que un Estado laico no podía *“admitir injerencias de ordenamientos jurídicos extraños en su propio ordenamiento”* si quería garantizar la igualdad de sus ciudadanos.

2- Una postura innovadora: Jaime Torrubiano Ripoll

Frente a la unanimidad del mundo católico sobre la indisolubilidad del matrimonio canónico, compartida incluso por clérigos como López-Doriga o Gómez Piñán que apoyaron la instauración del divorcio, el ex claretiano y teólogo Jaime Torrubiano Ripoll, catedrático de derecho canónico y matrimonial, defendió una teoría sobre la disolubilidad del vínculo matrimonial de los católicos que resulta innovadora incluso vista desde la actualidad.

En la segunda década del siglo XX, Torrubiano, en una serie de conferencias, publicadas posteriormente en un libro titulado *El divorcio vincular y el dogma católico*²², defendió la potestad del papa *“para disolver los matrimonios consumados entre cristianos por determinadas causas graves”*. Reputaba como *“filosóficamente un absurdo”* que la doctrina católica permitiese la disolución de los matrimonios no consumados pero no la de los consumados, porque *“casi todos los teólogos y canonistas”* coincidían en presentar la consumación como un mero *“accidente”* que no alteraba el carácter del matrimonio. De hecho, no existía *“«revelación» expresa”* de *“la voluntad divina”* en las Escrituras que diferenciase entre los matrimonios ratos y consumados, y tampoco se hacían distinciones

²² TORRRUBIANO RIPOLL, J. *El divorcio vincular y el dogma católico.*, Javier Morata, Madrid, 1926.

entre ambos en *“las declaraciones dogmáticas, conciliares y pontificias”*. En consecuencia, la indisolubilidad del matrimonio consumado no podía ser considerada parte de la *“doctrina”* católica, sino únicamente una *“disciplina”* de la Iglesia, de carácter meramente *“circunstancial”*, que podía modificarse si *“las circunstancias de los tiempos, cosas y personas”* así lo exigían. Una disciplina además cuestionable, porque, como *“los argumentos aducidos a favor de la indisolubilidad matrimonial son comunes a todos los matrimonios”*, sus defensores sólo podían probar que existía *“un «cierto grado de indisolubilidad común» para todos los matrimonios, sean sacramentales o no sacramentales, ratos o consumados”*. En conclusión, a juicio de Torrubiano, no se podía afirmar la absoluta indisolubilidad del matrimonio canónico y, por lógica, si se negaba al papa potestad para disolver los consumados, habría que negársela también para disolver los no consumados²³.

Torrubiano era un firme defensor de la *“estabilidad y perpetuidad”* del vínculo matrimonial y consideraba perjudicial para la sociedad su disolución; pero también que *“como cosa humana que es”*, no debía tener *“mayor estabilidad que la general social”*. Y, a su juicio, había llegado el momento de modificar la disciplina eclesiástica respecto de la indisolubilidad matrimonial. Prueba de ello era que en muchas naciones, católicas y no católicas, se habían aprobado leyes de divorcio, por entender que en determinados casos era legítimo romper el vínculo matrimonial, y los católicos las habían aceptado sin resistencia. Se trataba de una tendencia en ascenso que contaba con un amplio consenso social. Además, la experiencia de los países donde dichas leyes llevaban largo tiempo vigentes había demostrado que no eran perjudiciales para la sociedad y que los católicos podían seguir contrayendo matrimonio canónico con entera libertad. Si la Iglesia católica no modificaba su disciplina matrimonial para adaptarse a los nuevos tiempos sólo conseguiría que aumentase el indiferentismo religioso. En cambio, si accedía a reformarla, la disolución del matrimonio quedaría en manos del papa, lo que garantizaría que no se recurriría al divorcio de forma abusiva²⁴.

En consecuencia, proponía la implantación de una *“ley canónica de divorcio: discreta, sabia, muy estudiada y muy meditada y lo menos expuesta a posibles abusos”*, que contemplase la disolución de los matrimonios consumados entre católicos. Dicha ley debería ser recogida en un nuevo concordato. El Estado podía y debía presionar *“respetuosamente”* a la Iglesia para que emprendiese esa reforma. En caso de que ésta se mostrase intransigente,

²³ TORRRUBIANO RIPOLL, J. *El divorcio...*, pp. 67-70, 116-118, 124, 192, 209-210, 216-217 y 227-228.

²⁴ TORRRUBIANO RIPOLL, J. *El divorcio...*, pp. 44-46, 48-49, 59, 61, 87, 115, 169-170 y 253-254.

dado que en el matrimonio era *“inseparable el contrato del sacramento”*, el poder civil tenía atribuciones para aprobar unilateralmente una ley de divorcio *“sin el menor escrúpulo de nuestra fe y de nuestra conciencia católicas”*. Pero dado que la estabilidad de la institución matrimonial era considerada por Torrubiano fundamental para el orden social, la ley debía considerar la mayoría de las causas de divorcio como un delito y, en consecuencia, tras la sentencia de divorcio, someter al delincuente a un proceso *“criminal por ministerio de la ley”*; e ir acompañada, a su juicio, por una serie de medidas destinadas a fomentar la estabilidad del matrimonio²⁵.

En cuanto al matrimonio civil, rechazaba que se le aplicasen las mismas normas que a los matrimonios canónicos, entre ellas la indisolubilidad, puesto que no tenían relación con el orden civil. Era partidario de la aprobación de una ley de matrimonio civil que diese al Estado *“las atribuciones que le corresponden”*, pero reconociese también las competencias de la Iglesia, a fin de evitar *“la dualidad de procedimientos”*²⁶.

Tras la instauración de la República advirtió a los nuevos gobernantes de los riesgos que entrañaría una política de secularización inmediata de la legislación matrimonial. Estaba convencido de que conseguirían antes sus objetivos si actuaban con moderación y *“sentido jurídico”*, en lugar de forzar los tiempos y enfrentarse abiertamente a la Iglesia. Para minimizar los conflictos, les aconsejó dejar todo lo referente a los matrimonios canónicos en manos de la Iglesia y en las del Estado todo lo referente a las uniones civiles, incluida la ruptura del vínculo. No se oponía rotundamente a la instauración del matrimonio civil obligatorio si se consideraba necesario, pero consideraba *“más liberal”* una ley que otorgase completa libertad a los ciudadanos para elegir entre el matrimonio civil y el *“canónico de cualquier religión”* al reconocer a ambos los mismos efectos civiles. Por lo que respecta al divorcio, se inclinaba también por una ley *“aplicable únicamente a los matrimonios civiles”* y a aquellos matrimonios

²⁵ Estas medidas serían: fomentar *“el espíritu cristiano”*; preparar a los ciudadanos para el matrimonio erradicando la influencia que ejercían *“los célibes profesionales en la orientación sexual”* y mediante el fomento de *“la sana literatura matrimonial”* y la *“represión de la verdadera inmoralidad”* -pornografía y prostitución-; la exigencia de un certificado médico que acredite *“un mínimo de disposición fisiológica”* para las relaciones sexuales; la instauración de seguros a favor de los matrimonios pobres; y la penalización de la soltería por medio de la imposición de tributos especiales a los solteros y prohibiéndoles ocupar puestos en la administración pública y en las empresas privadas a partir de determinada edad. TORRRUBIANO RIPOLL, J. *El divorcio...*, pp. 4, 59 259, 350-352, 362-364, 397, 400-406, 414-416 y 423-427.

²⁶ TORRRUBIANO RIPOLL, J. *El divorcio...*, pp. 12 y 258-259.

canónicos celebrados antes de la promulgación de una ley de matrimonio civil, puesto que previamente los españoles no habían tenido auténtica libertad para elegir. Las causas que se derivasen de los matrimonios civiles quedarían en manos de los tribunales civiles y en las de los eclesiásticos las que se derivasen de los matrimonios canónicos, excepto en el caso de los contraídos antes de la aprobación de una ley de matrimonio civil, los cuales sí podrían optar por acudir a los tribunales civiles en lugar de a los eclesiásticos. De este modo el Gobierno, a su entender, no encontraría una seria oposición por parte de la Iglesia y los católicos, y tampoco se verían perjudicados los *“acatólicos y librepensadores”*. Pero, sobre todo, serviría a medio plazo para lograr una transformación de la doctrina matrimonial de la Iglesia en orden a la aceptación del divorcio vincular para los matrimonios canónicos, porque los católicos, al no poder acogerse al divorcio si contraían matrimonio canónico, irían inclinándose gradualmente hacia el matrimonio civil o presionarían a la Iglesia para que aceptase la disolución del vínculo²⁷.

La legislación matrimonial de la República fue por otros derroteros que no debieron ser del agrado del canonista, pero sólo hemos encontrado publicada una extensa impugnación de una de las disposiciones: el decreto de noviembre de 1931, por el que el Estado se atribuía en exclusiva la competencia para disolver los matrimonios canónicos. Analizaremos los reparos de Torrubiano a esta disposición en el apartado correspondiente.

No se puede negar que la teoría de Torrubiano sobre la disolubilidad de los matrimonios canónicos era sumamente innovadora, no sólo para su tiempo sino incluso en la actualidad. Nadie más dentro del mundo católico, por avanzadas que fuesen sus ideas, se atrevió a cuestionar la indisolubilidad del matrimonio canónico. En lo que respecta al matrimonio civil, en cambio se situaba en una vía media entre la jerarquía eclesiástica y los gobernantes republicanos. Su programa secularizador de la legislación matrimonial coincidía en algunos puntos con las propuestas de máxima transigencia defendidas por los sectores más posibilistas del mundo católico y en otros se situaba cerca de ellas, por lo que hubiese sido más fácil de digerir por la Iglesia, reduciendo el conflicto generado en torno a la legislación matrimonial. Pero la experiencia ha demostrado que Torrubiano pecó de optimista al pensar que la instauración de un divorcio limitado a los matrimonios civiles obligaría a medio o largo plazo a la Iglesia a abandonar la doctrina de la indisolubilidad del matrimonio canónico.

²⁷ TORRUBIANO RIPOLL, J. *“El Decreto...”*, pp. 12, 16 y 20-22.

3- La polémica en torno al divorcio antes del debate constitucional

En el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora no se hacía ninguna referencia a la disolubilidad o indisolubilidad del vínculo matrimonial. Fue la Comisión de Constitución la que introdujo en el artículo 41 del proyecto el derecho al divorcio, especificando las causas básicas para la disolución del vínculo matrimonial: *“por mutuo disenso, por libre voluntad de la mujer o a solicitud del marido, con alegación, en este caso, de causa justa”*²⁸.

La inclusión del principio de disolubilidad del vínculo matrimonial en el proyecto de Constitución fue considerada por la jerarquía eclesiástica como un ataque a las bases de la familia²⁹ y dio lugar a diversos documentos de protesta. El primero de ellos fue el mensaje enviado por los prelados catalanes a las Cortes³⁰, fechado el 19 de agosto de 1931. En él la Iglesia abordaba por primera vez la espinosa cuestión del divorcio, adelantando, según Carmen Frías³¹, la posición de la Iglesia a este respecto. En dicho documento, se afirmaba el carácter monogámico e indisoluble del matrimonio, no sólo desde el punto de vista de la doctrina católica sino también de la jurisprudencia civil, en virtud del carácter de institución social que tenía la familia. De este rechazo del divorcio hacían derivar los prelados catalanes su oposición a la instauración del matrimonio civil, puesto que entendían que con él se pretendía legalizar *“el concubinato de los divorciados”*. Convertir el matrimonio civil y el divorcio en preceptos constitucionales sería interpretado por la Iglesia como fruto de la voluntad del poder civil de asumir todas las competencias en el ámbito matrimonial; y esta invasión de *“los santuarios de la vida conyugal”*, constituiría una vulneración de *“derechos fundamentales y augustos”* y una *“coacción”* de *“la libertad humana”* que, además, traería como consecuencia *“un desamparo cruel del menor y del inocente”*.

Otros prelados, a título individual, abordaron también esta cuestión en diversos documentos, menos moderados en las formas que el anterior, pero con el mismo fondo, que

²⁸ MEER, F. de *La Constitución de la II república...*, Anexo II, p. 258.

²⁹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 59.

³⁰ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 235-236.

³¹ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 485-486.

vieron la luz a finales de agosto y principios de septiembre. El del obispo de Tuy, García y García contenía frases muy duras contra la instauración del divorcio³²; y el de Vich, Perelló, se remitió al *Syllabus* para recordar a los fieles que el divorcio estaba condenado por la Iglesia, equiparó el matrimonio civil con “*un vergonzoso y criminal concubinato*” y llegó a afirmar que el matrimonio debía ser “*indisoluble aun entre infieles*”. Este último punto, pondría de relieve, como señala Carmen Frías la voluntad de injerencia del catolicismo de la época en el conjunto de la sociedad civil³³.

Pocos días después, el 29 de agosto, Isidro Gomá, obispo de Tarazona, publicó una pastoral³⁴ en la que puso en evidencia su temor a que muchos católicos se acogiesen a la posibilidad de romper el vínculo matrimonial que la Constitución les ofrecería. En opinión del prelado de Tarazona, la redacción del artículo representaba un ataque a la familia, no sólo “*en el orden cristiano, sino en el natural*”. Las facilidades que se daban para la ruptura del vínculo conyugal dejarían el matrimonio “*a merced del capricho, de la pasión, del interés*” de los cónyuges, instaurando “*un principio de corrupción, que podríamos llamar sustancial, al mismo origen físico de la sociedad*”. Este tipo de argumentos sobre las consecuencias catastróficas que tendría el divorcio sobre la moral de la sociedad serán repetidos insistentemente durante los debates del artículo 41 del proyecto de Constitución y de la Ley de Divorcio.

Finalmente, el arzobispo de Sevilla, Ilundain, envió un escrito al presidente de las Cortes el 4 de septiembre en relación con el contenido de diversos artículos del proyecto de Constitución. Entre ellos, se refirió brevemente al artículo 41, manifestando que la consignación en él del divorcio era contraria al principio de indisolubilidad del vínculo en que se basaba el sacramento del matrimonio y al incidir negativamente sobre la estabilidad de la familia, representaba un perjuicio no sólo para los hijos, sino también para los propios cónyuges³⁵.

³² “*el matrimonio pierde hasta la naturaleza de contrato y se convierte casi en unión efímera de amor libre, con todos los horrores de inmoralidad y criminalidad, nauseabunda y sangrienta, que formarían el cortejo del libertinaje del amor, legalizado en el Código fundamental de España, para ruina de la sociedad eclesiástica y civil*”. “Exhortación Pastoral sobre la hora presente de España”, 20/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 232.

³³ “Alocución pastoral sobre el anterior documento”, 24/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 486-487

³⁴ “Exhortación pastoral ante un proyecto de constitución. Trabajemos y oremos”, 29/08/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 241-252.

³⁵ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 228.

Pero la estrategia de la Iglesia en orden a la modificación los artículos del proyecto de Constitución relativos a la familia no se limitó a la publicación de documentos poniendo de manifiesto la doctrina de la Iglesia al respecto, sino que ensayaron también otras vías: la negociación directa con el Gobierno y la elaboración de una estrategia parlamentaria de cara al debate.

Las negociaciones con el Gobierno no dieron los frutos esperados por el episcopado y no fue posible llegar a ningún acuerdo. El presidente del Gobierno, Alcalá-Zamora, se mostró dispuesto a ceder, pero el ministro de Justicia, el socialista Fernando de los Ríos, se negó a transigir en la cuestión del divorcio y del no reconocimiento de efectos civiles al matrimonio canónico, ratificándose en su intención de defender la inclusión de ambos principios en la Constitución. Además, Alcalá-Zamora y Fernando de los Ríos consideraban sumamente improbable que se pudiese impedir que la Cámara votase a favor de dicho principio. Lo más que, según ellos, podría conseguirse era remitir las causas de divorcio y el matrimonio civil a una ley posterior³⁶.

Fracasada la vía de la negociación, Vidal i Barraquer encargó a su equipo de asesores la elaboración de una enmienda destinada a ser defendida en la Cámara en el transcurso del debate del artículo 41, con el objetivo de modificar el contenido de dicho artículo en el sentido deseado por la Iglesia. La enmienda, elaborada muy probablemente por Luis Carreras, eliminaba toda mención al divorcio, pero tampoco aludía a la indisolubilidad del matrimonio, limitándose a establecer que *“la familia, como institución básica de la vida social”*, estaría *“bajo la salvaguardia del Estado”*. Sin embargo, introducía una cláusula que, aunque dejaba la puerta abierta a la introducción del divorcio por medio de una ley posterior, impedía que pudiesen acogerse a él los matrimonios canónicos. Decía así: *“el matrimonio y la familia en su aspecto civil serán regulados por leyes especiales”*³⁷. El contenido de esta enmienda, a excepción de la última cláusula, fue reproducido casi textualmente en el voto particular presentado en el Congreso por el agrario Gil Robles y el vasconavarro Leizaola³⁸.

³⁶ Telegrama de Tedeschini a Pacelli, 15/09/1931, en CARCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano... [I-2]*, pp. 264-265; Carta de Vidal i Barraquer a Pacelli, 19/09/1931, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p.321. El ministro de Justicia, aunque votó a favor del artículo, no defendió su contenido en la Cámara.

³⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 425-426.

³⁸ DS nº 25, 21/08/1931, Apéndice 9.

Por lo que respecta a la prensa católica, comenzó a manifestarse sobre esta cuestión incluso antes de las elecciones a Cortes Constituyentes. En estas fechas tan tempranas aparecen ya los argumentos antidivorcistas que posteriormente serán reproducidos en las Cortes por los diputados de la derecha católica y por la propia jerarquía eclesiástica en sus documentos.

El diario toledano *El Castellano*³⁹, el 20 de junio dedicó al divorcio su sección “Temas de actualidad”, para contrarrestar la propaganda que la prensa republicana estaba haciendo a favor del divorcio y alertar a los católicos ante la posibilidad de su implantación. Defendió la indisolubilidad del matrimonio como “*la única doctrina admisible desde el punto de vista religioso y social*”. El divorcio era inadmisibile desde el punto de vista religioso porque se trataba de una doctrina “*condenada por la Iglesia*” y que tendría “*funestas consecuencias en la santidad del hogar*”; y desde el punto de vista social porque era “*una doctrina francamente inmoral*” que afectaría negativamente a “*la cohesión de la familia*”. El matrimonio, pues, era un “*sacramento*” que no admitía “*rescisión*” desde ningún punto de vista. Los argumentos esgrimidos en pro del divorcio, en opinión del diario toledano, no se sustentaban y sólo demostraban la carencia “*del espíritu cristiano de sacrificio y abnegación*” de los divorcistas. Aunque alguno de los cónyuges hubiese cometido un “*error*” no había necesidad de romper el vínculo, porque la “*gracia*” del “*santo matrimonio*” permitía sobrellevar “*estas y todas las adversidades de la vida*”, poniendo por encima de la felicidad personal “*el interés de los hijos y el cumplimiento de la misión que todos tenemos en la vida*”.

*El Defensor de Córdoba*⁴⁰ abundó en argumentos similares en un artículo publicado pocos días después del anterior. Haciendo frente a las declaraciones en favor del divorcio realizadas en la prensa por “*algunas personas cristianas*”, exponía cuatro razones para oponerse a él: en primer lugar, los países donde existía se habían visto obligados a “*promulgar disposiciones, cada vez más restrictivas*” porque había degenerado en “*un vergonzoso escándalo*”; segundo, era “*antinatural*” porque situaba “*a la mujer, sobre todo, en un plano de inferioridad moral*” y ocasionaba a los hijos un “*daño irreparable*”; tercero el “*factor más noble*” y “*principal elemento*” del matrimonio “*no es ni puede ser materia de contrato y por tanto materia voluntariamente rescindible*”; y cuarto, porque ningún legislador, fuese

³⁹ *El Castellano*, Toledo, 20/06/1931. El mismo texto fue reproducido en *El pensamiento Navarro*, Pamplona, 20/06/1931.

⁴⁰ *El Defensor de Córdoba*, 27/06/1931.

eclesiástico o civil, podía legislar sobre *“las consecuencias desastrosas de lo que fue una ilusión, lo incomprendido, lo impremeditado, o, muchas veces lo punible”*.

Mucho más moderado y pragmático fue otro artículo publicado sin firma en este mismo diario unos días antes⁴¹. Recordaba a los católicos que la doctrina de la Iglesia no admitía el divorcio vincular, por lo que estos no podían acogerse a las leyes de divorcio en aquellos países donde existía; pero afirmaba también que *“la Iglesia no se inmiscuye [...] en los divorcios de los que no son fieles suyos”*. La diferencia de planteamientos entre este artículo y los anteriores resulta notable, ya que no existe ninguna pretensión de que la sociedad en su conjunto asuma como base de la legislación matrimonial los preceptos de la Iglesia católica. Estos serían de obligado cumplimiento para sus fieles, pero no para el Estado ni para los no católicos, a quienes se reconocía el derecho a regirse en esta cuestión por principios diferentes a los de la Iglesia. El contenido de este artículo, mucho más respetuoso con la sociedad civil que los anteriores y que las propias declaraciones de la jerarquía eclesiástica sobre el tema, tiene un considerable paralelismo con los argumentos que López-Dóriga esgrimirá para justificar su apoyo al divorcio en las Cortes.

4- El divorcio en la Constitución: el debate parlamentario del artículo 41

El debate del artículo 41 del proyecto de Constitución -43 del texto definitivo- comenzó el día 15 de octubre de 1931, inmediatamente después de la aprobación del artículo 24 -26 del texto definitivo- y, por tanto, sin la presencia en la Cámara de las minorías católicas, que se habían ausentado en señal de protesta por el contenido de dicho artículo.

Puesto que en el texto no se hacía alusión al carácter del matrimonio, salvo en lo que se refiere a la igualdad de ambos sexos, el debate se centrará principalmente en la cuestión del divorcio y la protección de la infancia, aunque fue el primero el que generó mayor polémica.

La misma mañana del debate, al comienzo de la sesión, la Comisión manifestó a la Cámara que había acordado modificar el dictamen, recogiendo el contenido de dos votos particulares: uno del diputado de Acción Republicana Ruiz-Funes⁴² y el otro de los radicales

⁴¹ *El Defensor de Córdoba*, 19/06/1931.

⁴² DS nº 24, 20/08/1931, Apéndice 11.

Samper y Villanueva⁴³. El nuevo texto, en consonancia con lo manifestado por el ministro de Justicia a los representantes de la jerarquía eclesiástica, eliminaba toda referencia a las causas de divorcio, limitándose a recoger la posibilidad de disolver el vínculo matrimonial y remitiendo todo lo referente a su regulación a una ley posterior.

La supresión de las causas de divorcio disgustó a socialistas y radical-socialistas; y el hecho de que el nuevo dictamen fuese dado al inicio del debate desconcertó a la Cámara en su conjunto, porque eliminaba la posibilidad de presentar enmiendas al nuevo texto⁴⁴. Además, la mayor ambigüedad de éste provocó la reapertura de un debate que ya había tenido lugar durante la discusión del artículo 24 sobre a quien correspondía tramitar las leyes que desarrollaban los artículos constitucionales, si a estas mismas Cortes o a otras posteriores. En el segundo caso se corría el riesgo de que tales leyes nunca llegasen a ser aprobadas, como señaló la diputada radical Clara Campoamor⁴⁵. Era ésta una cuestión a la que los republicanos de izquierdas daban suma importancia, ya que temían que si la Constitución no era suficientemente clara y concreta, sus ambigüedades permitirían que fuese manipulada en un futuro por un Gobierno de derechas. Quizás, como señala Lezcano⁴⁶, fuese la esperanza de que la ley de divorcio nunca llegase a ser aprobada lo que llevó a la jerarquía eclesiástica y a la derecha parlamentaria a insistir tanto en la exclusión del principio y las causas de disolución matrimonial del texto constitucional.

La cuestión de si el divorcio debía quedar recogido en la Constitución o ser relegado a una ley civil se convirtió en uno de los núcleos de la polémica dentro y fuera del Parlamento. En opinión de la jurista Ana Fernández-Coronado⁴⁷, era lógico que los gobernantes del primer bienio se empeñasen en convertir el divorcio en precepto constitucional. Dado que la indisolubilidad es un principio eminentemente canónico, la afirmación de la disolubilidad del vínculo matrimonial resultaba imprescindible para garantizar la completa secularización del matrimonio. En cuanto al texto aprobado, aunque atacaba *“uno de los pilares del matrimonio*

⁴³ DS nº 24, 20/08/1931, Apéndice 12.

⁴⁴ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1742-1743.

⁴⁵ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1751.

⁴⁶ LEZCANO, R. *El divorcio en la II República*, Akal, Madrid, 1979, p. 79.

⁴⁷ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 93-94.

canónico”, no puede ser considerado *“hostil hacia la Iglesia”* porque era *“plenamente acorde con el contenido de la laicidad”* y los legisladores se mantuvieron dentro de los límites de la competencia del Estado. Se trataba *“de un legítimo derecho, alcanzado ya en la mayor parte de los Estados del mundo occidental”*.

Pero, ciertamente, como señala Víctor Manuel Arbeloa⁴⁸, la admisión del mutuo disenso como causa suficiente para la ruptura del vínculo conyugal, prefiguraba ya en la Constitución que la legislación divorcista española sería más avanzada que la mayoría de las de su época.

4.1 La disolubilidad del matrimonio como principio constitucional

En el transcurso del debate se pusieron de manifiesto dos posturas básicas en relación con esta cuestión: agrarios, vasconavarros y Derecha Liberal Republicana, que se mostraron partidarios de eliminar del texto toda referencia al divorcio; y el resto de las minorías republicanas, que abogaban por su inclusión.

Sólo dos sacerdotes estuvieron presentes en el debate: el radical Basilio Álvarez y López-Dóriga, independiente, pero muy cercano a la minoría radical-socialista, en la que posteriormente se integrará. El republicano independiente García Gallego y los pertenecientes a las minorías agraria y vasconavarra no asistieron al debate como protesta por la aprobación del artículo 24.

Por lo que respecta a la postura de agrarios y vasconavarros, quedó plasmada en un voto particular y una enmienda. El primero, suscrito por el agrario Gil Robles y el vasconavarro Leizaola⁴⁹, proponía un texto que eliminaba toda referencia al divorcio, argumentando que tal precepto, desde el punto de vista *“de la técnica jurídica”* no era propio que fuese recogido en la Constitución, sino en la legislación civil. Además, la inclusión del divorcio en el artículo entraría en contradicción con otros preceptos recogidos en él, como *“la salvaguardia especial del Estado”* a la familia o la defensa de *“los derechos de los hijos”*. Pero, al margen de estos

⁴⁸ ARBELOA, V. M. *¿Una constitución democrática?...*, p. 44

⁴⁹ DS nº 25, 21/08/1931, Apéndice 9.

argumentos jurídicos, la enmienda ponía en evidencia el rechazo de ambas minorías al divorcio en sí mismo. Lo consideraban *“un ataque rudísimo”* a la familia y al matrimonio, *“fundamento de toda existencia social”*, una de cuyas *“propiedades esenciales”* era la *“indisolubilidad”*; una insolubilidad que estaba por encima *“de la misma voluntad de los hombres”*.

Puesto que ninguno de los firmantes se encontraba en la Cámara, fue el diputado católico Ossorio y Gallardo⁵⁰, quien se identificaba con su contenido, el encargado de defenderla. Hizo un alegato a favor de la insolubilidad matrimonial exclusivamente con argumentos de carácter social. El matrimonio era una institución que *“protege y ampara la familia”* y su disolución resultaba *“nociva para la sociedad”* porque resultaría imposible *“conservar firmemente la familia en una sociedad simultaneándola con la insolubilidad del matrimonio”*. Además, los daños que el divorcio provocaba en los hijos eran, en su opinión, mucho más graves que los causados por una *“separación perpetua”* sin disolución del vínculo, en la que no había opción a que los antiguos cónyuges formaran nuevas familias. En cuanto a las razones de naturaleza jurídica que le llevaban a oponerse e la inclusión del divorcio en la Constitución, Ossorio era de la opinión de que no debían incluirse en ella materias susceptibles de ser modificadas en el futuro, ya que las reformas del texto constitucional provocaban su desprestigio y si no se llevaba a cabo dicha reforma se produciría *“un daño social”*. Su postura, en suma, era que la Constitución se abstuviese de tocar la cuestión del divorcio y se remitiese su *“declaración y regulación”* a *“una ley civil posterior”*.

La enmienda presentada por los vasconavarros⁵¹ iba suscrita por el canónigo Pildain y abundaba en el argumento ya conocido de la contradicción que suponía contemplar en el mismo artículo constitucional el reconocimiento del derecho al divorcio y la *“salvaguardia de la familia por parte del Estado”*, ya que no había mayor atentado contra ella que el divorcio, el cual provocaba –y esto sí es una novedad– una disminución de *“la natalidad”* con la consiguiente *“descomposición de la raza”*. Puesto que, como hemos dicho, no se encontraba en la Cámara ningún diputado de la minoría vasconavarra y ningún otro diputado quiso defenderla, fue desechada sin discusión⁵².

⁵⁰ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1745-1747 y 1750.

⁵¹ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 15.

⁵² DS nº 58, 16/10/1931, p. 1787.

El sacerdote de la minoría agraria Molina Nieto⁵³, aunque no participó en el debate del artículo 41, había dejado meridianamente clara su postura en una intervención anterior ante la Cámara. Consideraba que el texto elaborado por la Comisión de Constitución agudizaba el “ateísmo” que caracterizaba al proyecto constitucional en su conjunto y constituía “un ataque, un golpe brutal a la familia”, por dos razones: en primer lugar, porque despojaba a la familia “de todo principio religioso”; y lo más importante, porque su apartado primero, el relativo al divorcio, “constituiría verdaderamente un principio y un foco de disolución social”.

Gómez Rojí, también de la minoría agraria, había manifestado asimismo su rechazo absoluto del divorcio durante el debate sobre la totalidad de la Constitución⁵⁴. A su juicio, la indisolubilidad del vínculo conyugal derivaba de la propia naturaleza del vínculo matrimonial, que no era sólo contrato sino también “sociedad, y si es una sociedad permanente, mientras exista la sociedad no se puede romper ese contrato”. Además, la instauración del divorcio no traería más que perjuicios: a la sociedad, porque “resulta fuente de todas las debilidades y de todas las pasiones”y “levanta odios entre las familias de los cónyuges”; a los hijos, porque no podría garantizarse su educación; y a la mujer, porque quedaría “ultrajada” y la maternidad no podría “tener la seguridad de sus fines y de su honor”. También aludió al tema en el transcurso de una conferencia en el Centro Tradicionalista de Santander, en enero de 1932⁵⁵, instando a las mujeres a encabezar la lucha contra el divorcio, porque ellas serían las más perjudicadas en caso de su implantación y porque “la voluntad de Dios está por encima de todo”.

En cuanto a los dos sacerdotes restantes de la minoría agraria, Santiago Guallar dejará meridianamente clara su postura, en consonancia con las de sus compañeros, durante el debate de la Ley de Divorcio; Lauro Fernández, en cambio, no abordó este tema dentro ni fuera de la Cámara, pero es poco probable que aportase algo nuevo respecto a lo dicho por los demás sacerdotes diputados de la derecha.

El republicano independiente García Gallego, había aludido al artículo 41 durante el debate sobre la totalidad de los artículos religiosos⁵⁶. El canónigo de Burgo de Osma, a

⁵³ DS nº 28, 27/08/1931, p. 650.

⁵⁴ DS nº 33, 4/09/1931, p. 769.

⁵⁵ *Diario Montañés*, Santander, 19/01/1932.

⁵⁶ DS nº 53, 9/10/1931, p. 1573; y DS nº 54, 10/10/1931, p. 1638.

diferencia de los sacerdotes antes mencionados, no realizó una defensa a ultranza de la indisolubilidad matrimonial, manteniéndose alejado del tono catastrofista que había caracterizado las intervenciones de aquéllos y limitándose a esgrimir argumentos jurídicos en contra de su inclusión en la Constitución y de una de las causas de divorcio que figuraban en el primitivo proyecto. Negó que el divorcio fuese *“una exigencia del Derecho político contemporáneo”*, como probaba el hecho de que no figurase en la Constitución de ningún Estado europeo o americano, sino en su legislación civil. Se trataba, a su entender, de un problema demasiado complejo y delicado, con demasiadas *“repercusiones”*, como para establecerlo en el texto constitucional *“con esa sencillez, con ese carácter absoluto y al mismo tiempo con esa exageración tan avanzadas”* como lo hacía el proyecto. Además, consideraba injusto e inadmisibles que la mera voluntad de la mujer fuese considerada motivo suficiente para la ruptura del vínculo matrimonial.

La coalición gubernamental, por su parte, llegó al debate sin una postura común ante el texto. La derecha republicana, por boca del diputado Castrillo⁵⁷, manifestó su oposición a que el principio del divorcio fuese incluido en la Constitución, siendo partidarios de que ésta y otras cuestiones relativas a la familia y los hijos fuesen reguladas por la legislación civil. Pero, a diferencia de agrarios y vasconavarros, dejaron claro que no se oponían al divorcio como institución, sino únicamente a la *“oportunidad”* de que quedase reflejado en el texto constitucional, y anunciaron que votarían a favor de la instauración del divorcio cuando se presentase en la Cámara la ley correspondiente.

Los radicales y Acción Republicana, en cambio, eran partidarios, como reflejan sus votos particulares, de que el divorcio quedase recogido en la Constitución, pero sin especificar las causas que permitirían acceder a él. Esta postura fue defendida en la Cámara por la diputada radical Clara Campoamor⁵⁸. En su intervención manifestó que *“la necesidad y legitimidad del divorcio”* tenían su origen en dos principios: *“el principio de libertad”*, que impedía *“admitir*

⁵⁷ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1753-1756. Según el nuncio Tedeschini los diversos votos particulares y enmiendas presentados por Castrillo a este artículo, con la intención de que quedase fuera de la Constitución todo lo referente al matrimonio, el divorcio, los deberes de los padres, los derechos de los hijos ilegítimos y la investigación de la paternidad, fueron elaborados en realidad por Alcalá-Zamora. Por medio de ellos y de los presentados a otros artículos el futuro presidente de la República pretendía la aprobación de *“un vero controprogetto”*, según Tedeschini. Carta de Tedeschini a Pacelli, 29/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 142.

⁵⁸ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1747-1751.

ninguna clase de contrato, ni ninguna clase de hecho, que ligue perpetuamente a las personas"; y *"el principio de laicismo"*. Se ocupó también de rebatir los argumentos esgrimidos por los detractores del divorcio para justificar la indisolubilidad del vínculo. Por lo que respecta a la función social del matrimonio, no negó que la tuviese, pero consideraba que cuando la convivencia se hacía imposible no cumplía dicha función, porque suponía *"un sufrimiento y una degradación del individuo para la misma actividad social, para el mismo beneficio social"*. En cuanto a los perjuicios que la disolución del matrimonio comportaba para los hijos, señaló que era *"el divorcio de hecho"* y no el *"legal"* el que los perjudicaba, porque lo que suponía una tragedia para ellos era *"la desunión"* de los padres. Manifestó que los radicales defendían la inclusión del divorcio en el texto constitucional por dos razones: porque mientras no se aprobase una ley civil de divorcio seguiría *"vigente el código anterior, que permite el conocimiento de las causas de divorcio a los tribunales canónicos"*, lo que posibilitaba que aquellos dictasen sentencias de separación basadas en causas que no estaban contempladas en la legislación civil, viéndose el Estado obligado a acatarlas; y porque al tratarse de un derecho que nunca había existido en España, consideraban necesario que fuese recogido por la *"primera ley fundamental"* del nuevo régimen. Las causas para acceder al divorcio, en cambio, debían ser relegadas a la futura ley civil donde se desarrollase dicho derecho.

4.2 Las causas de divorcio

Socialistas y radical-socialistas coincidían con sus socios de coalición en cuanto a la inclusión del principio de disolubilidad del vínculo matrimonial, pero, a diferencia de aquellos, querían que también quedasen establecidas en el texto las causas de divorcio. En consecuencia, se opusieron a la nueva redacción del artículo y defendieron la vuelta al texto primitivo de la Comisión de Constitución.

Los socialistas presentaron una enmienda⁵⁹ en este sentido que los radical-socialistas se manifestaron dispuestos a apoyar con sus votos⁶⁰. Fue defendida por Sanchís Banús⁶¹ con

⁵⁹ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1759.

⁶⁰ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1767.

⁶¹ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1759-1762. José Sanchís Banús (Valencia 3/06/1893-Ibi, Alicante, 22/07/1932), psiquiatra, afiliado al Partido Socialista desde 1925 y Presidente de la Agrupación

argumentos exclusivamente políticos. Aunque consideraban *“condición esencial de la función social de la familia la existencia de una unión monogámica estable”*, entendían que de esa misma función social derivaba la necesidad de establecer la posibilidad del divorcio, ya que era preciso conciliar ese *“ideal nuestro de una sociedad estable y monogámica para lo futuro, con la realidad presente de nuestra organización social”*. Era función del Estado la *“formación correcta”* y *“eficaz de ciudadanos”*, pero esta formación requería familias felices. La posibilidad de *“romper las cadenas del matrimonio”* constituía la *“esencia”* de dicha felicidad, porque los *“maridos aprenderán que es necesario ganarse en cada minuto la estimación, el respeto, el afecto y el amor de su cónyuge”*. En consecuencia, una de las funciones del Estado, en orden a la consecución del *“bien común”*, era *“la regulación de la existencia del divorcio”*.

En la enmienda, al igual que en el primer texto de la Comisión, se estipulaba que la esposa podía solicitar el divorcio sin alegar causa alguna, mientras que el marido debía aducir una *“causa justa”*. Esta discriminación positiva hacia la mujer había sido tomada de la ley uruguaya de 1913 e introducida en el primer dictamen a instancias del socialista Jiménez de Asúa. Tras eliminarse del texto las causas que daban acceso al divorcio, en virtud de la aceptación del voto particular de Acción Republicana y los radicales, fue reintroducida en la enmienda de los socialistas, dando lugar a un enconado debate, ya que entraba en contradicción con el principio de igualdad de derechos de los cónyuges que se recogía en el mismo artículo⁶².

Los socialistas eran partidarios de mantener esa discriminación positiva para facilitar en la práctica a las mujeres el ejercicio del derecho de divorcio, por dos motivos: por un lado, porque consideraban que si las mujeres se retraían a la hora de solicitar el divorcio, la ley no tendría efectividad real; y, por otro, porque lo veían como una manera de compensar la discriminación negativa que padecía la mujer en la realidad social⁶³. Jiménez de Asúa⁶⁴ explicó en la Cámara que lo había incluido en el texto del primitivo dictamen de la Comisión porque, en su opinión, la mujer que quería divorciarse lo hacía por *“motivos tan graves”* que no quería que fuesen aireados, por *“pudor”* y para que los hijos no se viesan perjudicados por la

Socialista Madrileña desde 1931. PÉREZ SALMÓN, C. *La obra psicológica de José Sanchís Banús (1893-1932)*, Madrid 2006, www.eprints.ucm.es/9498

⁶² FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 93.

⁶³ Sanchís Banús, DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1763-1764.

⁶⁴ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1765-1766.

conducta deshonrosa del padre. Por tanto, si no se le exigía manifestar el motivo, les resultaría menos costoso solicitar el divorcio, pero no hasta el punto de que llegase a hacerlo por mero capricho, ya que el procedimiento contemplaría el cumplimiento de una serie de plazos temporales y ratificaciones que lo impedirían.

Ningún grupo de la Cámara secundó a los socialistas. Ni siquiera los radical-socialistas, quienes manifestaron su intención de votar a favor de la enmienda, pero advirtieron que no estaban de acuerdo con ese punto concreto y pensaban someter a votación otra enmienda estableciendo la igualdad de sexos ante el divorcio⁶⁵. Esta minoría consideraba que la discriminación positiva de la mujer ante el divorcio contradecía el principio de *“la igualdad de derechos en el matrimonio para el marido y la mujer”* establecida en ese mismo artículo. No les servía el argumento del *“pudor”* femenino alegado por Jiménez de Asúa, ya que el proceso en los tribunales tenía un carácter reservado; ni el económico, esgrimido por Sanchís Banús, porque desde el momento en que se iniciaban los trámites de divorcio, la mujer tendría *“asegurado por ley, no solamente cuanto necesite para sí, sino para el desenvolvimiento del litigio”*. A diferencia de los socialistas, pensaban que si no se le exigía alegar una causa para solicitar el divorcio, se corría el peligro de que lo pidiese por *“razones fútiles, motivos ocasionales”*⁶⁶.

Los radicales también habían elaborado una enmienda⁶⁷ para eliminar el acceso de la mujer al divorcio sin alegación de causa, pero finalmente optaron por apoyar la presentada por los radical-socialistas y retiraron la suya. Las razones aducidas por sus representantes fueron muy similares a las de aquellos: no veían razones económicas ni de *“pudor”* que lo justificasen, y entrañaría serios problemas jurídicos a la hora de redactar una ley de divorcio⁶⁸.

La Comisión, por su parte, no se mostró dispuesta a reintroducir las causas de divorcio en el texto del artículo, como querían los socialistas, por considerar que el divorcio debía ser

⁶⁵ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1767.

⁶⁶ Galarza, DS nº 57, 15/10/1931, p. 1767; y Baeza Medina, DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1780-1781 y 1782.

⁶⁷ DS nº 57, 15/10/1931, Apéndice 2.

⁶⁸ Clara Campoamor, DS nº 57, 15/10/1931, p. 1750; y Gil y Gil, DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1782-1783.

regulado por una ley civil; y mucho menos a admitir que la mujer pudiese acceder a él sin alegación de causa⁶⁹.

Llegado el momento de votar la enmienda socialista, se produjo un breve conflicto propiciado por el sacerdote radical Basilio Álvarez, quien solicitó el aplazamiento de la votación hasta el día siguiente por la ausencia de la mayoría de los diputados de su grupo⁷⁰. Tras un breve enfrentamiento entre socialistas y radical-socialistas, por un lado, y radicales, por otro, se decidió aplazar la votación. Tuvo lugar, como querían los radicales, al día siguiente, 16 de octubre, y en ella quedó aprobada la enmienda socialista por el escaso margen de 16 votos. Votaron en contra todos los grupos de la cámara, a excepción de los socialistas, radical-socialistas y algunos diputados federales, de Esquerra Republicana y de la Federación Republicana Gallega⁷¹.

Los dos únicos sacerdotes presentes en la Cámara, Basilio Álvarez y López-Dóriga, votaron en contra de la enmienda. La postura de Basilio Álvarez estaba en consonancia con la mantenida por su partido; y López-Dóriga, en su condición de independiente, no se encontraba sometido a la disciplina de voto de ninguna minoría. Los dos decidieron intervenir brevemente justo antes de que tuviera lugar la votación para aclarar su posición respecto a la cuestión del divorcio.

Basilio Álvarez, durante el debate sobre la totalidad de la Constitución⁷², había dejado claro que, a diferencia de su minoría, no era partidario de que el divorcio apareciese en la Constitución. Al igual que las minorías católicas y la derecha republicana hubiese preferido que su reconocimiento quedase relegado a una futura ley civil. En esa misma intervención había declarado que el artículo 41 "*convertía el histerismo en ley*". Esta afirmación fue muy polémica porque parecía referirse al principio de divorcio en sí y por lo que suponía en sí misma de desprecio hacia la mujer. En su intervención durante el debate del artículo 41⁷³ aclaró que

⁶⁹ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1764-1765.

⁷⁰ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1767. El desarrollo del conflicto en las pp. 1767-1769 del mismo Diario de Sesiones.

⁷¹ DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1777-1780.

⁷² DS nº 29, 28/08/1931, p. 671.

⁷³ DS nº 58, 16/10/1931, p. 1776.

esas palabras se referían exclusivamente a la pretensión de suprimir la igualdad de los cónyuges a la hora de solicitar el divorcio y no reflejaban su opinión sobre el sexo femenino en general al que afirmó admirar *“profundamente”*. Pretender establecer una discriminación positiva de la mujer ante el divorcio le resultaba *“irritante”* porque, a su modo de ver, la Constitución les otorgaba ya una posición privilegiada al concederles *“los derechos políticos igual que al hombre”* y eximirles de *“prestar servicio de armas”*. Sería *“inaudito”*, en su opinión, aumentar estos privilegios concediéndole el libre acceso al divorcio. Aunque de estas manifestaciones de Basilio Álvarez no se puede deducir una oposición al divorcio como institución, meses después, con los radicales ya en la oposición, se manifestará claramente en contra.

López-Dóriga, poco dado a dejarse oír en el Parlamento, intervino a continuación⁷⁴. Comenzó manifestando su adhesión al nuevo Ejecutivo formado tras la salida de la Derecha Liberal Republicana del Gobierno a raíz de la aprobación del artículo 24 -26 de la Constitución- como legítimo representante de la soberanía popular; y afirmando que su *“programa vital”* era *“buscar la paz por medio de la justicia y [...] la justicia por medio de la paz”*. Después pasó a explicar las razones de su voto. Su postura ante el divorcio se basaba en los mismos principios que le habían llevado a votar a favor de la separación entre la Iglesia y el Estado:

“España [...] es una sociedad mixta de católicos y de otras personas que no lo son, y el Estado debe respetar, dentro de los límites señalados por el bien común, [...] todas las creencias de los ciudadanos, porque no tiene competencia para mezclarse en controversias religiosas o filosóficas ni para obligar a nadie a obrar contra el dictado de su conciencia, aunque sí la tiene para hallar el justo medio de represión de la inmoralidad y de tolerancia de las doctrinas y prácticas religiosas y morales, sean o no verdaderas, por razón de necesidad”

En la cuestión concreta de la indisolubilidad matrimonial, existían en la sociedad española diversas posturas que iban desde la oposición rotunda a cualquier tipo de *“divorcio vincular”* hasta la defensa del *“divorcio ilimitado”*, pasando por quienes *“lo aceptaban sólo para ciertos casos”*. Él como *“legislador de un Estado democrático”* tenía la obligación de respetar todas esas posturas y *“permitir, prácticamente, su exteriorización, siempre que esto se haga con determinada moderación para que no degeneren en insolencia o liviandad”*. En

⁷⁴ DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1776-1777.

consecuencia, consideraba que *“sería un grandísimo mal el no aceptar la posibilidad del divorcio regulado por una prudente ley”* basada en *“la igualdad de derechos para ambos sexos, según hacía notar discretamente la minoría socialista”*.

Estas últimas palabras parecen dar a entender que López-Dóriga se identificaba con la tesis socialista de que era preciso establecer una discriminación positiva para el acceso de la mujer al divorcio, ya que si, por un lado, se había declarado partidario de la igualdad de derechos de ambos cónyuges; por otro, dio a entender que no era de la igualdad nominal, sino de la real alegada por los socialistas como razón fundamental para establecer el acceso de la mujer al divorcio sin alegación de causa. Sin embargo, en la votación se manifestó en contra de la aceptación de la enmienda de los socialistas, quizás porque no era partidario de que las causas de divorcio quedasen consignadas en la Constitución. Lo que sí dejó totalmente claro en su intervención fue su aceptación del divorcio como institución.

Para la prensa católica la pública aceptación del divorcio por parte de López-Dóriga constituyó un escándalo, porque ponía en evidencia que *“ya ni los hábitos son garantía”*. En consecuencia, el diario *Informaciones* sugería irónicamente que quizás fuese mejor encomendar la defensa de *“los intereses de la religión a un abogado”*, como el extremista Barriobero, por ejemplo⁷⁵.

La defensa de la instauración del divorcio, así como la que hizo anteriormente en las Cortes de la separación Iglesia-Estado, tuvo consecuencias funestas para la carrera eclesiástica del deán granadino. El 29 de octubre, con la aprobación del nuncio Tedeschini, fue amonestado por su arzobispo, quien le exigió que se retractara públicamente. Varios cabildos, entre ellos el de Granada, escribieron al nuncio para poner de relieve su apoyo a la medida y su censura al sacerdote.

La prensa republicana y la mayoría de los diputados, por el contrario, cerraron filas en favor del deán granadino y criticaron duramente a la Iglesia. Algún periódico llegó a pedir al ministro de Justicia que tomase medidas contra el arzobispo de Granada; y en el Parlamento López-Dóriga fue recibido con una ovación el primer día que acudió a las Cortes tras conocerse la amonestación de que había sido objeto. El sacerdote radical Basilio Álvarez se solidarizó con él y defendiendo que los sacerdotes en su papel de diputados eran antes que nada ciudadanos, tal y como el propio nuncio Tedeschini había afirmado públicamente meses

⁷⁵ *Informaciones*, Madrid, 16/10/1931, reproducido en LEZCANO, R. *El divorcio en la II República*, p. 103.

antes⁷⁶. El conflicto entre el deán granadino y la jerarquía fue utilizado también en los debates constitucionales como argumento a favor de la exclusión de los eclesiásticos de la presidencia de la República, por demostrar que carecían de libertad e independencia en el terreno político.

López-Dóriga, por su parte, no se retractó sino que, por el contrario, defendió la ortodoxia de su postura, lo que motivó su suspensión “a divinis” el 14 de noviembre de 1931⁷⁷.

Una vez aprobado el texto propugnado por los socialistas, los radical-socialistas procedieron a defender la enmienda que habían anunciado para modificarlo en el sentido de establecer “*la igualdad de derechos para ambos sexos*” ante el divorcio y la disolución del matrimonio “*por mutuo disenso o a petición de cualquiera de los cónyuges, con alegación en este caso de causa justa*”⁷⁸.

En un principio los socialistas se negaron a aceptar la modificación del texto propuesta por los radical-socialistas, pero acabaron cediendo y votaron a favor de la enmienda, que fue aceptada por la Cámara en votación ordinaria⁷⁹.

Álvarez Tardío⁸⁰ sostiene que fueron precisas arduas negociaciones y la suspensión del debate para conseguir que los socialistas se aviniesen a aceptar el texto propuesto por los radical-socialistas. Sin embargo en el Diario de Sesiones no aparece ninguna suspensión y la transición de los socialistas desde la defensa de la inclusión del acceso de la mujer al divorcio sin alegación de causa a la aceptación de la igualdad de ambos sexos ante el divorcio se produjo durante la sesión del 16 de octubre, en un debate tan breve que sólo ocupa dos

⁷⁶ En agosto de 1931, ante la pregunta de un periodista sobre como veía “*la actuación de los sacerdotes en la Cámara*”, Tedeschini contestó: “*La veo como es de razón. Estos sacerdotes son aquí ciudadanos, y como tales actúan. La condición eclesiástica no cuenta para nada*” (*El Carbayón*, Oviedo, 6/09/1931). La sanción a López-Dóriga pone en evidencia que la Iglesia no se atuvo en la práctica a tal principio.

⁷⁷ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 4, 5 y 21/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]*..., pp. 465-466, 474-475 y 590-591 respectivamente; BOEAG, T. LXXXVI, nº 3490, 29/10/1931, p. 759 y nº 3492, 30/11/1931, p. 786; “El canónigo-diputado don Luis López-Dóriga contesta al oficio que le remitió el obispo auxiliar de Granada”, en *El Defensor de Granada*, 6/11/1931; “Una carta del deán y diputado señor López-Dóriga”, en *Diario Montañés*, Santander, 6/11/1931.

⁷⁸ DS nº 49, 2/10/1931, Apéndice 1. Otra enmienda de los radical-socialistas en el mismo sentido fue retirada al aprobarse ésta. DS nº 46, 29/09/1931, Apéndice 1.

⁷⁹ DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1782-1783.

⁸⁰ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 193.

páginas de dicho Diario. Sí resulta plausible, como señala el mismo autor, que en el acercamiento de posturas hubiese influido el compromiso de las minorías de izquierdas de que la futura Ley de Divorcio sería elaborada y aprobada por las propias Cortes Constituyentes. Si bien este punto no aparece explicitado en el artículo. También es cierto que los socialistas, en definitiva, consiguieron que quedasen establecidas en la Constitución las causas de divorcio en contra de los deseos iniciales de los radicales y Acción Republicana. Pero no hay que olvidar que se trató sólo de una victoria parcial y que no fue sólo suya, sino también de la minoría radical-socialista.

La aprobación de la enmienda de los radical-socialistas y del artículo 41 en su conjunto se realizaron mediante votación ordinaria, por lo que no es posible establecer el sentido del voto de cada uno de los diputados.

Así pues, en el primer párrafo del artículo 41, que se convertirá en artículo 43 de la Constitución, quedó consignado el principio de disolubilidad del matrimonio y la igualdad de derechos de ambos cónyuges ante el divorcio, que podría ser solicitado por *“mutuo disenso”* o por la *“petición de cualquiera de los cónyuges, con alegación en este caso de causa justa”*⁸¹.

⁸¹ DS nº 88, 9/12/1931, pp. 1781-1783.

5- La Ley de Divorcio

5.1 La pérdida de competencias de la Iglesia en la disolución de los matrimonios canónicos: el decreto de 3 de noviembre de 1931

En virtud de un decreto de 1868 el Estado había delegado en los tribunales eclesiásticos todo lo referente a las causas de nulidad y divorcio de los matrimonios canónicos, limitándose a dar validez civil a sus sentencias. Tras la instauración de la República, los nuevos gobernantes habían declarado decaído el Concordato, pero, al no haber modificado la legislación matrimonial anterior, se daba la paradoja de que los tribunales eclesiásticos seguían dictando sentencias de nulidad y separación que el Estado se hallaba obligado a acatar, reconociéndoles efectos civiles, aunque estuviesen basadas en causas que la legislación civil no recogía⁸².

Poco después de la aprobación del artículo 41 del proyecto -43 de la Constitución-, el 3 de noviembre de 1931, el Gobierno tomó cartas en el asunto y decidió publicar un decreto que pusiese fin a esa situación de forma provisional hasta la entrada en vigor de la nueva legislación matrimonial. Este decreto, primer texto legislativo elaborado por el nuevo régimen en relación con el matrimonio, tenía como objetivo la recuperación de las atribuciones del Estado respecto al matrimonio y sus efectos.

En él se estipulaba que todas las sentencias de nulidad y separación dictadas por los tribunales eclesiásticos con posterioridad al 14 de abril de 1931, fecha de instauración del nuevo régimen, carecerían de efectos civiles si no se interponía la correspondiente demanda en los tribunales civiles. Sólo las sentencias emanadas de estos últimos en virtud de las causas establecidas en el Código civil serían reconocidas por el Estado, con independencia de la forma en que el matrimonio hubiese sido celebrado. A la Iglesia sólo se le reconocía competencia en lo concerniente *“al procedimiento canónico de los matrimonios contraídos ante la Iglesia católica”*.

⁸² Decreto reproducido en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 214-215 y TORRUBIANO RIPOLL, J. *El Decreto de 3 de Noviembre sobre la competencia de los Tribunales ordinarios en los pleitos de nulidad y divorcio de los matrimonios canónicos*, Ediciones Morata, Madrid, 1931; y Clara Campoamor en DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1747-1748.

El decreto fue mal recibido en los medios eclesiásticos. Según Alcalá-Zamora⁸³, durante las negociaciones para llegar a una solución pactada de la cuestión religiosa, el nuncio Tedeschini y Vidal i Barraquer habían puesto de manifiesto que era muy importante para la Iglesia conservar la jurisdicción sobre los asuntos matrimoniales. Pero los representantes del Gobierno, entre ellos el propio Alcalá-Zamora, ya les habían advertido que sería difícil, entre otras cosas, porque incluso para los antidivorcistas *“las famosas anulaciones prodigadas a favor de los poderosos habían quebrantado no poco la posición canónica”*.

El 12 de noviembre el nuncio Tedeschini, siguiendo instrucciones de la Santa Sede, elevó una dura protesta al ministro de Estado⁸⁴; y los arzobispos de Tarragona y Sevilla, en representación del episcopado, trataron asimismo el tema en la entrevista que mantuvieron con el presidente del Gobierno⁸⁵. También se aludió a él en la pastoral colectiva publicada por la jerarquía eclesiástica en diciembre de 1931⁸⁶, con motivo de la aprobación de la Constitución. En ella los prelados lo calificaban de decreto *“infausto para la juridicidad del estado”* e *“incalificable atentado jurídico”*, fruto de la *“ofuscación sectaria”*, en virtud del cual, adelantándose a la nueva legislación matrimonial, se negaba *“la potestad judicial de la Iglesia en las causas matrimoniales”*. No era *“lícito”*, a juicio de los prelados, otorgar *“efectos retroactivos obligatorios a las leyes civiles posteriores sin exigencias indeclinables del bien público”* ni sustraer los matrimonios canónicos de la jurisdicción eclesiástica.

La prensa católica también criticó la medida con acritud. El diario *El Debate*⁸⁷, en su editorial del 6 de noviembre, tildó el decreto de *“monstruosidad jurídica”* con la que se

⁸³ ALCALÁ ZAMORA, N. *Memorias. Segundo texto de mis memorias*, Planeta, Barcelona, 1977, pp. 191-193, reproducido en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 141.

⁸⁴ En dicha protesta el Nuncio insistió en que únicamente la Iglesia tenía jurisdicción sobre el matrimonio de los católicos, y no por cesión del poder civil, sino por derecho propio sobre la base de que en él sacramento y contrato eran indisolubles. En consecuencia, elevaba al Gobierno la *“más viva y firme protesta de la Santa Sede”*, porque *“con las disposiciones del citado Decreto se infringe el Concordato; se viola, con el Código Civil, el Código de Derecho Canónico, el cual es también Ley de la República; se causa turbación y coacción a la conciencia de los católicos, poniéndoles en el duro trance de tener que soportar por esta causa conflictos espirituales, y finalmente, al darse al Decreto efecto retroactivo, se conculcan derechos legítimamente admitidos, se menosprecia la actuación de los Tribunales eclesiásticos y se atenta contra el valor de la cosa juzgada”*. Documento adjunto a la carta de Tedeschini a Pacelli, 14/11/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 549-552.

⁸⁵ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 173, nota 16; FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 490.

⁸⁶ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 677.

⁸⁷ *El Debate*, Madrid, 6/11/1931, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 489.

pretendía “destruir la potestad de la Iglesia”; y de “atentado a su soberanía espiritual”, al invadir el Estado competencias que no le correspondían, puesto que “la potestad judicial sobre el matrimonio canónico” competía “de un modo exclusivo” a la Iglesia. Además, en el orden práctico, supondría imponer a los católicos un doble proceso judicial, primero en los tribunales eclesiásticos y después en los civiles, con el consiguiente coste económico y la posibilidad de que se produjesen sentencias contradictorias en una y otra instancia.

*El Siglo Futuro*⁸⁸, órgano de prensa del sector integrista, en un artículo titulado “La legislación cesarista sobre el matrimonio”, equiparaba al ministro de Justicia con los emperadores bizantinos. Reivindicar, como había hecho Fernando de los Ríos en el preámbulo del decreto, que el Estado tenía jurisdicción y autonomía para legislar sobre el matrimonio constituía para este diario un “error”, porque significaba atribuir “una omnipotencia al Estado semejante a la divina”. Así pues, dijera lo que dijese el decreto, “los Tribunales ordinarios no son competentes para conocer de las demandas de divorcio y nulidad de matrimonio canónico”.

El canonista Jaime Torrubiano también criticó el decreto, pero defendió que su oposición a él no derivaba de su condición de católico, sino de republicano liberal y jurista “avezado y especializado en Derecho matrimonial”. Desde esta óptica reputó el decreto de sectario y negó que respondiese a una “necesidad libertadora del alma de los ciudadanos españoles”. Compartía con los legisladores republicanos la convicción de que el Estado debía recuperar las atribuciones que le eran propias en materia matrimonial por el bien de ambas potestades, pero entendía que el decreto invadía competencias exclusivas de la Iglesia⁸⁹.

Consideraba totalmente lógico que, como había venido sucediendo hasta entonces, las causas relativas a los matrimonios canónicos fuesen competencia exclusiva de los tribunales eclesiásticos y las de los matrimonios civiles de los tribunales civiles. Ahora bien, teniendo en cuenta que “la mayor parte de los matrimonios canónicos se han contraído, hasta el presente, por rutina”, veía también lógico y jurídicamente aceptable que no se obligase a los no creyentes a acudir a los tribunales eclesiásticos, autorizando a los civiles para tramitar causas de matrimonios canónicos. Pero consideraba inaceptable e injusto que se obligase a los

⁸⁸ *El Siglo Futuro*, Madrid, 14/11/1931, en LEZCANO, R. *El divorcio en la II República*, pp. 46-47.

⁸⁹ TORRUBIANO RIPOLL, J. *El Decreto...*, pp. 3 y 7-8.

católicos a acudir a los tribunales civiles cuando la Iglesia se lo prohibía. Además el Código civil era mucho más restrictivo que el eclesiástico en cuanto a las causas que daban acceso a la separación, por lo que los ciudadanos en general saldrían perjudicados con la aplicación del decreto; y más aún los católicos, que tenían *“derecho a que se les aplique la ley bajo cuya regulación se casaron”*. Por no hablar de los perjuicios que causaría el desconocimiento de efectos civiles a las sentencias de los tribunales eclesiásticos, que obligaría a entablar también un proceso civil a quienes tenían ya sentencia firme o estaban tramitando un expediente en la jurisdicción eclesiástica. Por último, consideraba una aberración jurídica que el Estado, en el artículo adicional, se arrogase la atribución de ceder a la Iglesia las competencias sobre los matrimonios canónicos, puesto que el ministro de Justicia no era quien *“para dejar subsistente en la Iglesia lo que le corresponde por su derecho interno”*⁹⁰.

Si se consideraba necesario legislar sobre estas cuestiones de forma provisional hasta la promulgación de las leyes de matrimonio civil y divorcio, *“el sentido jurídico y el sentido político”*, en opinión de Torrubiano, aconsejaban tomar, *“de mutuo acuerdo”*, unas medidas diferentes: en primer lugar, puesto que hasta entonces no había existido *“verdadera libertad”* para elegir entre matrimonio civil o canónico, atribuir iguales competencias a los tribunales eclesiásticos y civiles para tramitar *“causas de divorcio y nulidad de los matrimonios canónicos”*, evitando así la duplicidad de procesos; en segundo lugar, que la tramitación en ambos tribunales se realizase basándose en el Derecho canónico, porque fue la legislación bajo la cual se celebró el matrimonio y porque era más favorable a los litigantes que la legislación civil; y por último, reconocer validez civil a las sentencias ya dictadas por los tribunales eclesiásticos y a las que se dictasen en los procesos aún en curso⁹¹.

Sin embargo, a juicio de Fernández-Coronado⁹², no se podía reprochar nada al texto del decreto. Con él los gobernantes republicanos sólo pretendían *“devolver al poder civil las atribuciones que el Estado había dejado en manos de la Iglesia”*. Su contenido delimitaba un modelo matrimonial *“absolutamente acorde”* con un Estado basado *“en la libertad de cultos y en la igualdad de sus ciudadanos, sin discriminación por motivos de creencias”*. Podría decirse,

⁹⁰ TORRUBIANO RIPOLL, J. *El Decreto...*, pp. 10-12, 15 y 17-19.

⁹¹ TORRUBIANO RIPOLL, J. *El Decreto...*, pp. 13 y 22.

⁹² FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 86 y 89.

incluso, que existía en él *“una cierta valoración positiva hacia la religión católica”*, puesto que su contenido pone en evidencia la influencia de las normas canónicas.

5.2 La Ley de Divorcio

5.2.1 La controversia historiográfica en torno a la Ley

En comparación con la legislación divorcista de la época, Lezcano⁹³ la define como una ley *“moderna, meditada y justa”*. Entre las *“novedades jurídicas”* más reseñables destaca la igualdad de trato a ambos cónyuges, la *“mutua exigencia de pensión alimenticia”* o la introducción de *“la figura delictiva del abandono de familia”*, existente en países como Francia, Alemania o Noruega, pero sin antecedentes en la legislación española. Pero, sobre todo, destaca el gran *“adelanto moral y jurídico”* que suponía la introducción del divorcio por mutuo disenso, no contemplado en la mayoría de las legislaciones divorcistas de la época. En cuanto a los defectos, subraya el predominio de la *“culpa”* como vía de acceso al divorcio, no contemplar los *“aspectos sexuales de la vida matrimonial”* como causa de ruptura del vínculo, una *“cierta indeterminación”* a la hora de fijar las *“pensiones alimenticias”* y que no hubiese sido precedida por la aprobación de una Ley de Matrimonio Civil.

El hecho de que el proyecto estuviese basado en el principio del divorcio culpable, como la generalidad de las leyes divorcistas de su época, ponía de manifiesto, en opinión de Jesús Daza⁹⁴, el recelo del legislador ante la posibilidad de que se recurriese al divorcio de forma abusiva.

Para Álvarez Tardío⁹⁵, la nueva ley era relativamente moderada y no atentaba contra los derechos de los católicos, los cuales podían ignorarla. Pero, dado el ataque frontal que representaba al tradicional control eclesial de la legislación matrimonial, se pregunta si no hubiese sido *“más razonable”* desde una perspectiva política una regulación más rígida del

⁹³ LEZCANO, R. *El divorcio en la II República*, pp. 35-36.

⁹⁴ DAZA MARTÍNEZ, J. “La ley de Divorcio de 1932. Presupuestos ideológicos y significación política”, en *Alternativas: Cuadernos de Trabajo Social* 1, octubre 1992, p. 166.

⁹⁵ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 231.

divorcio que hubiese resultado menos inaceptable para los sectores más conservadores de la sociedad española.

También la jurista Ana Fernández-Coronado⁹⁶, considera la ley *“bastante moderada”*. Esta moderación se ponía en evidencia ya en el preámbulo, donde se insistía en la idea de que la ley no pretendía *“debilitar de modo genérico el vínculo matrimonial”*, sino que el divorcio se concebía únicamente *“como último recurso”*. Y lo mismo se puede decir, a su juicio, del articulado, que establecía *“importantes condicionantes”* para *“garantizar la seriedad y certeza de los motivos alegados”* y establecía la posibilidad de optar por una separación sin ruptura del vínculo. La retroactividad de la ley, que en principio podría ser interpretada *“como fruto de una valoración negativa hacia la Iglesia católica”* y que fue tan criticada por la Iglesia, se incluyó con el único objetivo, a su juicio, de evitar que situaciones originadas antes de la entrada en vigor de la ley colocasen a unos ciudadanos en condiciones *“de desigualdad o perjuicio”* respecto de otros, ya que muchas de las causas de separación y nulidad de la legislación canónica no podían ser recogidas por la ley civil. Como el Estado no podía marginar a un sector de la sociedad por motivos religiosos, la única manera de *“evitar diferencias de trato jurídico a los ciudadanos”* en la obtención del divorcio era replantear *“las causas bajo el prisma de la ley del Estado, que era igual para todos”*. Puesto que los católicos no estaban obligados a hacer uso de ese derecho y podían seguir acudiendo exclusivamente a los tribunales eclesiásticos, aunque las decisiones emanadas de estos no tuviesen eficacia civil, no se puede decir que la ley conculcase el *“derecho de libertad de conciencia individual”* ni *“el derecho de libertad religiosa”* de los católicos, porque dicha eficacia civil *“no forma parte del contenido esencial del derecho de libertad de conciencia”*.

⁹⁶ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 96-99.

5.2.2 El contenido del proyecto

La Ley de Divorcio fue la primera legislación complementaria del artículo 43 de la Constitución que llegó a las Cortes -aunque por lógica debería haberlo sido la de matrimonio civil- y la única que dio lugar a un verdadero debate parlamentario; así como a una amplia controversia en los medios de comunicación entre partidarios y detractores de la disolubilidad del vínculo.

El anteproyecto de Ley de Divorcio había sido elaborado por la Comisión Jurídica Asesora, a petición del ministro de Justicia Fernando de los Ríos. En ella actuó como ponente el sacerdote Gómez Piñán, quien mereció *“toda clase de elogios”* del diputado radical-socialista Ruiz de Villa, por considerar que él y su compañero de ponencia, Díez Pastor, *“dentro de sus concepciones, han hecho una de las leyes mejor logradas dentro de la legislación comparada”*⁹⁷.

En un artículo publicado en *El Norte de Castilla*⁹⁸, Gómez Piñán expuso los criterios e influencias en que se había basado la Comisión Jurídica Asesora para la elaboración del texto. Puesto que se partía de una legislación que sancionaba la indisolubilidad del matrimonio y de una sociedad que compartía mayoritariamente *“una concepción religiosa”* del vínculo matrimonial, consideraron necesario elaborar una ley restrictiva que garantizase la estabilidad de la institución matrimonial y, al mismo tiempo, ofreciese *“un cauce legal, sereno y ponderado”* a aquellos matrimonios cuya convivencia era imposible. El carácter restrictivo del texto se condensaba en la reglamentación de los efectos del divorcio y del divorcio por mutuo disenso, a fin de garantizar *“la unidad económica del matrimonio”* y *“el cumplimiento de las obligaciones económicas que éste impone”*. Las sanciones que se contemplaban para quienes incumpliesen esas obligaciones económicas estaban inspiradas en la ley francesa. Lo relativo al procedimiento de divorcio, en cambio, tenía *“una fuerte influencia canónica”* que resultaba lógica dado que no existía ningún precedente en la legislación civil española; a excepción del procedimiento para el divorcio por mutuo disenso que estaba inspirado en la legislación cubana. No se trataba, sin embargo, de un texto excesivamente restrictivo, como afirmaban

⁹⁷ DS nº 110, 3/02/1932, p. 3590.

⁹⁸ *El Norte de Castilla*, Valladolid, 13/02/1932.

algunos medios. Ciertamente estaba basado en el principio de la culpa, pero junto a las causas culpables se reconocía el acceso al divorcio por mutuo disenso y *“la perturbación objetiva de la relación matrimonial”*, lo que la convertía en *“la ley más progresiva de Europa”*. Sólo la igualaban, sin superarla, las leyes de divorcio de Suiza y Suecia. Sin embargo, se lamentaba de que, siendo una cuestión tan compleja, en el Parlamento se abordase el divorcio desde una óptica principalmente política, como *“un episodio más de la lucha planteada en torno al problema religioso”*, menospreciando su vertiente moral y jurídica.

En este artículo Gómez Piñán pone en evidencia que su posición ante el divorcio era muy similar a la de Torrubiano Ripoll: apoyo a la institución del divorcio, pero regulado de forma que no conceda excesivas facilidades para la disolución del vínculo, porque ello conllevaría, a su juicio, el *“descrédito del matrimonio”*. Asimismo, en consonancia con la jerarquía eclesiástica, se mostró convencido de que la mujer sería la más perjudicada con la instauración del divorcio.

El texto de la Comisión Jurídica Asesora fue respetado por el ministro de Justicia, quien lo dio a conocer a las Cortes el 4 de diciembre de 1931⁹⁹. En el preámbulo justificó su presentación como una exigencia de la secularización del Estado sancionada por la Constitución, la cual obligaba al Gobierno a desligarse de *“prejuicios morales e imposiciones confesionales”*. Como se pretendía que la ley no conllevara la debilitación del vínculo familiar, *“la libertad de los cónyuges ha sido respetada, pero subordinada con justicia al interés de la sociedad”*. Para alcanzar este propósito se había elaborado un proyecto de ley basado en el principio del *“divorcio culpable”*, aunque a modo de excepción también contemplaba algunos motivos de divorcio *“no culpables”*. Se trataba pues, a juicio de Fernando de los Ríos, de una ley que pretendía fundamentalmente sancionar *“graves faltas familiares”*.

La Comisión de Justicia del Congreso, de la que formaba parte el sacerdote Basilio Álvarez, dio a conocer su dictamen¹⁰⁰ el 19 de enero de 1932. Las modificaciones que introdujo en el texto fueron mínimas, por lo que el espíritu del proyecto se mantuvo¹⁰¹.

⁹⁹ DS nº 86, 4/12/1931, Apéndice 4.

¹⁰⁰ DS nº 101, 19/01/1932, Apéndice 1.

¹⁰¹ DAZA MARTÍNEZ, J. *“La ley de Divorcio de 1932”*, p. 167.

Sin embargo, algunos medios republicanos, como el diario *Luz*¹⁰², vieron con malos ojos los cambios realizados por la Comisión por considerar que alteraban “*el recto sentido jurídico de la ley*”. Además, temían que, dado el elevado número de enmiendas que se habían presentado, tras su paso por la Cortes el proyecto quedase “*completamente destruido*” y convertido en “*un caos de contradicciones [...] sin unidad de espíritu*”.

El texto, estructurado en cinco capítulos, otorgaba al Estado la facultad de disolver tanto los matrimonios civiles como los canónicos. Se podía acceder al divorcio por el mutuo acuerdo de los cónyuges o mediante la alegación de una serie de causas, culpables -adulterio, bigamia, abandono de la familia...- y no culpables -enfermedad y privación de libertad de uno de los cónyuges-. Las principales modificaciones que introdujo el dictamen respecto del proyecto suponían un ligero aumento de la facilidad para acceder al divorcio, pero manteniendo las mismas causas -solo se añade una causa nueva: la impotencia-.

El dictamen eliminaba las limitaciones que aparecían en el proyecto para el nuevo matrimonio del cónyuge que hubiese sido considerado culpable en un pleito de divorcio por una serie de causas y la prohibición de acceder al divorcio por mutuo acuerdo a aquellos cónyuges que, una vez divorciados, habían vuelto a casarse entre sí. Mostraba, por tanto, un criterio más abierto en relación con las nuevas nupcias de los divorciados.

En relación con la custodia de los hijos, se beneficiaba claramente al cónyuge considerado inocente. Pero se respetaba, en cualquier caso, el derecho de visita y de vigilancia de la educación de los hijos del cónyuge que perdía la patria potestad. En estas cuestiones, no aparecen diferencias significativas entre los dos proyectos.

También en relación con los bienes matrimoniales se beneficiaba y protegía al cónyuge considerado inocente. Cuando no existía culpabilidad se seguía un criterio de igualdad. Y se contemplaban duras sanciones para el cónyuge que incumpliese las obligaciones alimenticias que la sentencia de divorcio le había impuesto.

En cuanto al proceso a seguir para acceder al divorcio, el dictamen sólo introdujo algunas modificaciones de carácter técnico o jurídico poco importantes. Cuando se alegaba el mutuo disenso ambas redacciones respondían a la voluntad de que sólo se llegase al divorcio una vez agotadas todas las posibilidades de reconciliación entre los cónyuges. Por ello se

¹⁰² *Luz*, Madrid, 4/02/1932.

confería autoridad al juez para investigar la “*existencia de una auténtica y sincera voluntad de separación o de divorcio*”.

5.3 El debate parlamentario

El debate parlamentario se desarrolló entre los días 3 y 24 de febrero de 1931. Como se centró fundamentalmente en aspectos técnicos y de procedimiento jurídico y la mayoría de los diputados de la derecha católica no asistieron a las sesiones, fue bastante ágil y sencillo.

El artículo tercero, donde se contemplaban las causas de divorcio, fue el más controvertido. En cambio el artículo segundo, que recogía la posibilidad de acceder al divorcio por el mutuo acuerdo de los cónyuges, sin alegación de ninguna causa, algo sumamente avanzado para la época, se aprobó sin oposición. El resto del articulado se limitaba a establecer las normas prácticas para la aplicación de la ley, por lo que dio lugar a una escasa controversia.

Aunque el primer día hubo bastante afluencia de diputados y público, pronto cundió el desinterés, hasta el punto de tener que aplazar varias votaciones por falta de quórum. Esta situación llevó al radical-socialista Pérez Madrigal a presentar una proposición incidental para que fuesen sancionados con una multa aquellos diputados que no asistiesen a las sesiones¹⁰³.

El absentismo de los diputados fue muy comentado por la prensa¹⁰⁴, tanto de derechas como de izquierdas, aunque unos y otros lo achacaban a motivos bien diferentes. Para la prensa de izquierdas estaba justificado porque se trataba de un principio ya establecido en la Constitución y ahora lo único que quedaba era solventar las cuestiones técnicas, por lo que los diputados que no eran juristas se aburrían. Aunque algún cronista parlamentario, como Sirval, consideraba que la Ley de Divorcio merecía mayor atención por parte de los diputados. La prensa de derechas, en cambio, vio en esta escasa asistencia a los debates la ratificación de su tesis de que la Ley de Divorcio tenía una importancia social muy secundaria, en contra de lo mantenido por el Gobierno y las izquierdas para justificar su presentación en las Cortes.

¹⁰³ *El Adelantado de Segovia*, 10/02/1932

¹⁰⁴ *ABC*, Madrid, 10, 13 y 17/02/1932; *El Adelantado de Segovia*, 10/02/1932; *La Libertad*, Madrid, 13/02/1932; *El Liberal*, Madrid, 4, 6, 18, 19 y 24/02/1932; *La Región*, Orense, 19/02/1932; *El Carbayón*, Oviedo, 19/02/1932.

Al texto de la Comisión se presentaron más de cien votos particulares y enmiendas¹⁰⁵. La mayoría procedían del Partido Radical, ahora en la oposición, pero los grupos de la coalición gubernamental también elaboraron un número importante de enmiendas. Buena parte de ellas, sin embargo, no llegaron al Diario de Sesiones o fueron retiradas durante el debate sin defenderlas.

5.3.1 Los alegatos antidivorcistas de las minorías católicas

Los argumentos esgrimidos por los diputados de las minorías católicas en sus intervenciones contra el proyecto, fueron prácticamente los mismos que habían utilizado ya durante el debate constitucional. Por un lado, al tratarse de un sacramento, el Estado carecía de potestad para disolver el matrimonio; por otro, la ley, al facilitar en exceso la ruptura del vínculo, incitaría a la inmoralidad, provocaría un aumento de la criminalidad y degradaría a la mujer.

En el debate sobre la totalidad, los vasconavarros, por boca del diputado Leizaola¹⁰⁶, anunciaron su intención de abstenerse en el debate del articulado de la ley por ser contrarios al divorcio. En su disertación a favor de la indisolubilidad matrimonial se abstuvo de utilizar argumentos religiosos, esgrimiendo únicamente unas supuestas estadísticas según las cuales el divorcio estaba directamente relacionado con el incremento de los suicidios y de la criminalidad. Después de esto no volvieron a intervenir en el debate, pero sí dejaron clara su postura en la votación final del texto.

Los agrarios presentaron poco más de una docena de enmiendas, algunas de las cuales ni siquiera llegaron a ser defendidas. En cuanto a su contenido, buscaban la aprobación de una ley más restrictiva, que no afectase a los matrimonios canónicos y la supresión de la retroactividad. El sacerdote Santiago Guallar, fue elegido como portavoz de la minoría para oponerse al texto en el debate sobre la totalidad. También estaba previsto que tomase la

¹⁰⁵ Salazar Alonso, DS nº 110, 3/02/1932, p. 3596.

¹⁰⁶ DS nº 110, 3/02/1932, pp. 3592-3596.

palabra el sacerdote Molina Nieto, pero finalmente no lo hizo porque no estaba en la Sala cuando le llegó turno de intervenir¹⁰⁷.

La disertación de Guallar¹⁰⁸ fue sumamente polémica. El presidente de la Cámara tuvo que intervenir en defensa del derecho del orador a ser escuchado, lo que provocó un enfrentamiento entre éste y un miembro de la Comisión, como más adelante veremos. Las numerosas interrupciones no impidieron que el sacerdote dedicara su extenso discurso a impugnar de modo rotundo el artículo 43 de la Constitución, del que emanaba esta ley, justificando su actitud por no haber podido intervenir en contra de dicho artículo cuando se debatió. En su alegato antidivorcista Guallar esgrimió tres tipos de argumentos: jurídicos, sociológicos y religiosos.

Por lo que respecta a los razonamientos de carácter jurídico, reprodujo en esencia, aunque con talante más belicoso, lo dicho por Ossorio y Gallardo durante su intervención contra el artículo 43: la inclusión del principio del divorcio en la Constitución constituía *“un verdadero dislate de Derecho político”* porque suponía *“querer sujetar a la fijeza de un precepto constitucional”* una cuestión que, al depender *“de ciertas necesidades morales, sociales y económicas”*, estaba sometida a profundas modificaciones a corto plazo. Además, en opinión del canónigo aragonés, las atribuciones del Estado sobre el matrimonio se reducían *“a reconocer el hecho social, a darle validez y a aplicarle aquellos principios de derecho civil que han de regular las relaciones personales y patrimoniales de los cónyuges”*. Por último, puesto que la función del legislador era dictar leyes *“para el bien común”* y los matrimonios que constituían *“una verdadera fuente de torturas y tormentos”* para los cónyuges eran *“una excepción”*, no podían derogarse las leyes que sancionaban la indisolubilidad matrimonial únicamente porque produjesen *“ciertos perjuicios en el orden puramente privado”*. En conclusión, no había ningún argumento jurídico que aconsejase la modificación de la legislación matrimonial en lo referente a la indisolubilidad del vínculo.

Lo mismo ocurría si se abordaba la cuestión desde un punto de vista sociológico. El matrimonio, a juicio del sacerdote, tenía como finalidad principal *“el provecho de la sociedad”* por medio de la *“procreación y educación”* de los hijos. La familia constituía de hecho la base de la organización social, y su estabilidad, por tanto, era *“la garantía principal de la paz y la prosperidad de los pueblos”*. En consecuencia, el matrimonio no podía ser considerado por el

¹⁰⁷ DS nº 110, 3/02/1932, p. 3589.

¹⁰⁸ DS nº 110, 3/02/1932, pp. 3581-3585.

Estado como un mero contrato privado rescindible, sino que debía prestarle *“una atención especial”* y fomentar su estabilidad, otorgando a esta institución un carácter indisoluble, incluso cuando los contrayentes no fuesen creyentes. La indisolubilidad matrimonial reportaba beneficios, no sólo a la sociedad, sino también a los propios integrantes de la unidad familiar: a la sociedad, porque era *“el más poderoso agente de la pureza y moralidad de las costumbres”* y contribuía al *“aumento de la población”* y a *“la pureza física y espiritual de la raza”*; y a los miembros de la familia, porque constituía *“el medio más seguro y eficaz”* de evitar que las *“desavenencias”* entre los cónyuges acabasen en una ruptura definitiva, con el consiguiente perjuicio *“de los derechos afectivos de los hijos”*.

La instauración del divorcio no traería más que desgracias a la familia y a la sociedad. Respecto a la primera, sembraría *“la desconfianza entre los esposos”*; conllevaría la *“servidumbre para la mujer”*, quien, con la ruptura del vínculo, perdería los que, en opinión del sacerdote, eran sus mejores bienes: *“el encanto de su juventud, las primicias de su honor”* e incluso *“su dote”*, sin que tuviese posibilidad de *“rehacer su existencia”*; y provocaría *“la ruina de los hijos”*. Mucho más catastróficos aún serían los efectos del divorcio en el conjunto de la sociedad, porque, la ruptura de la indisolubilidad, con independencia de lo restrictiva que fuese la ley, abriría *“la puerta a la corrupción”* que culminaría con la implantación del *“amor libre, que es ya la disolución completa de la sociedad”*. Alegó como pruebas de su afirmación el *“derrumbamiento del Imperio romano”*, que a su juicio se produjo precisamente por *“la corrupción de las costumbres traída por el divorcio”*; y, en la actualidad, una supuesta estadística donde se demostraba que *“la cifra de los locos, de los criminales, de los suicidas, es más del doble entre los divorciados”*. En base a estos demoledores argumentos, Guallar concluía que, desde el punto de vista sociológico, era preciso sacrificar la libertad individual en aras del *“bien superior”* de la *“indisolubilidad”* matrimonial.

Además, el matrimonio tenía un carácter sagrado *“que desborda el terreno político para entrar en el de la conciencia”*. Pero no tenía intención de probarlo con argumentos teológicos por considerarlo *“no sólo inútil, sino algo demasiado elevado para la mentalidad de las Cortes Constituyentes”*. Indudable provocación, que dio lugar a ruidosas protestas, pero no arredraron al sacerdote. Una vez restablecida la calma, prosiguió afirmando que, por su carácter sagrado, todo lo referente al matrimonio de los creyentes debía quedar exclusivamente *“bajo la autoridad confesional”* de la Iglesia y *“toda intervención del Estado que contradiga este sentimiento religioso y este carácter sagrado del matrimonio”* constituiría *“un atropello a los derechos de la conciencia”*. Y puesto que la Iglesia prohibía *“en absoluto el*

divorcio”, la instauración de este sería una injerencia inadmisibles. La indisolubilidad matrimonial, según Guallar, venía avalada por *“la ley divina”* y para probarlo, en contra de lo que había afirmado en un principio, sacó a relucir el Génesis, a Jesucristo, a San Pablo y a León XIII. Tantas citas bíblicas y patrísticas provocaron de nuevo las protestas de algunos diputados, a los que Guallar replicó, no sin razón, que durante los debates constitucionales los diputados de la izquierda habían recurrido en numerosas ocasiones al Evangelio y a los papas para apoyar sus planteamientos sin que protestasen por ello los diputados católicos, y reclamó el mismo respeto. Cuando las aguas volvieron a su cauce, retomó su tesis de que tanto los papas como *“todas las escuelas teológicas”* defendían la indisolubilidad matrimonial y, con ella *“la dignidad de la mujer”* y *“la dignidad de la civilización”*. Finalizó su intervención criticando la urgencia con que el Gobierno llevaba a la Cámara aquellas leyes complementarias relacionadas con la Iglesia y la religión, *“como si no hubiera otros asuntos más interesantes”* y *“más urgentes”*, para concluir calificando la Ley de Divorcio como *“un ultraje más a la Iglesia”*.

En el transcurso de su dilatada intervención, Guallar no hizo la menor referencia al contenido del proyecto que se estaba debatiendo, limitándose a impugnar el principio de la disolubilidad del vínculo. Esto fue interpretado por los diputados de las minorías republicanas como un intento de llevar la campaña revisionista al Parlamento¹⁰⁹.

Los cronistas parlamentarios de los diarios republicanos se hicieron eco del discurso del sacerdote aragonés y no precisamente para elogiarle. En opinión de Arturo Mori, cronista de *El Liberal*¹¹⁰, la intervención de Guallar fue un *“largo y tendido sermón”* en el que, salvo *“el clásico intermedio rezado, todo supo a plática de rosario”*. Las numerosas interrupciones e increpaciones no impidieron que hiciese *“tragar”* a los diputados *“encíclicas y anatemas obispaes”*, poniendo de relieve su *“madera de obstruccionista”*.

El no menos ingenioso Luis Sirval le dedicó también su columna *“Huellas de la Sesión”* en el diario *La Libertad*¹¹¹, fustigándole sin piedad desde todos los puntos de vista. Comenzó ridiculizando su aspecto físico: *“una masa negra, larga, larga sin fin”* con un *“cuello inverosímil”* y una *“extraña testa calva atiborrada de Teología”*; para acabar asignándole el apodo de *“jirafa de la caverna”*. Después los ademanes de sus manos, con las que el sacerdote

¹⁰⁹ Sediles, federal, DS nº 110, 3/02/1932, p. 3585; Salazar Alonso, radical y miembro de la Comisión, DS nº 110, 3/02/1932, p.3585.

¹¹⁰ *El Liberal*, Madrid, 4/02/1932.

¹¹¹ *La Libertad*, Madrid, 4/02/1932

acostumbraba a componer *“maravillosas rosquillas de elocuencia”* en el aire. Y su condición de orador *“elocuente y caudaloso «como regato desbordado»”,* convencido de *“que su deber consiste en predicar a los infieles”* y para ello *“se remonta al Génesis. Hace intervenir a Jehová. Da participación a todos los Santos Padres. Expurga textos. Impreca. Ruge. Anatemiza”.*

En la prensa católica, sin embargo, no apareció ningún comentario sobre el discurso del canónigo aragonés, ya que el diario más cercano a los agrarios, *El Debate*, había sido suspendido el 19 de enero de 1932.

El diputado socialista Vidarte¹¹², que consumió un turno a favor del proyecto, dedicó parte de su intervención a refutar los argumentos del sacerdote a favor de la indisolubilidad matrimonial. Desde el punto de vista religioso, señaló que *“la indisolubilidad del vínculo ha sido algo muy discutido dentro de la Iglesia Católica”* y, de hecho, no existía en los primeros tiempos del cristianismo. Además, pese a haber convertido la indisolubilidad en dogma, ni siquiera la Iglesia había logrado *“tener unidas a dos personas que no quieren permanecer así”*, prueba de ello era que no había tenido más remedio que aceptar el divorcio imperfecto. Desde el punto de vista sociológico, en contra de la afirmación de Guallar de que el divorcio tendría un efecto disolvente sobre la familia, Vidarte defendió que, por un lado, la carga de la indisolubilidad hacía que la gente se mostrase más reticente a la hora de comprometerse, por lo que la instauración del divorcio serviría para frenar la crisis que sufría el matrimonio; por otro *“la inseguridad del vínculo”* tendría efectos positivos para la estabilidad de la unidad familiar, porque *“hará en todo momento que el respeto dentro del matrimonio sea mayor, hará que el temor a perder el cariño del otro cónyuge los tenga más unidos”*; y, por último, los hijos no se verían perjudicados, sino todo lo contrario, si sus padres podían volver a contraer matrimonio en lugar de verse obligados a mantener *“un amor ilegítimo que tienen que ocultar”*.

El sacerdote agrario Gómez Rojí, intervino¹¹³ también, durante el debate sobre el artículo 3, para defender una enmienda, de la que luego hablaremos. Ahora nos centraremos en aquellas partes de su discurso dedicadas a impugnar el principio del divorcio y el proyecto de ley. Desde el primer momento dejó claro que no reconocía al poder civil ninguna competencia respecto *“al vínculo matrimonial”* y que su intervención sería una reproducción de la protesta

¹¹² DS nº 110, 3/02/1932, pp. 3586-3589.

¹¹³ DS nº 115, 12/02/1932, pp. 3771-3772

que ya había formulado durante el debate sobre la totalidad de la Constitución, en la que había demostrado que el divorcio era *“injusto”, “improcedente y hasta impolítico”*.

El matrimonio, a juicio del canónigo burgalés, gozaba de todos los derechos frente al divorcio por ser anterior en el tiempo, *“por el fundamento de su existencia, por la misma majestad de su contenido y por su trascendencia en el orden natural y en el social”*. El divorcio, en cambio, constituía una *“excepción y un foco de disolución en las zonas del orden material y del orden social”*. Para que los derechos del matrimonio no se viesan atacados, la Ley de Divorcio debía ser *“de carácter rígido, de carácter restringido y restrictivo”*. Pero los miembros de la Comisión -entre los que se encontraba su compañero de sacerdocio Basilio Álvarez- habían elaborado un texto que no regulaba *“los derechos del divorcio”*, sino que atacaba *“los derechos del matrimonio”*, preconizando *“el desenfreno”* y el *“desahogo”*. Un texto del que *“las primeras víctimas”* serían los diputados de la izquierda, pero no afectaría a los católicos, puesto que estos tendrían que regirse por lo que dictasen los tribunales eclesiásticos.

Su discurso tampoco encontró mucho eco en la prensa. Conocemos la repercusión en *Diario Montañés*¹¹⁴, periódico situado dentro de la órbita católica, que hizo una breve referencia a la intervención del sacerdote, señalando que más que defender su enmienda lo que hizo fue *“atacar el proyecto íntegro”*.

Ningún otro sacerdote de la minoría agraria intervino en el debate, aunque algunos participaron en la votación final del texto.

¹¹⁴ *Diario Montañés*, Santander, 13/02/32.

5.3.2 La posición de partida de las minorías republicanas

La derecha republicana, como ya había anunciado durante el debate del artículo 43 de la Constitución, no se opuso a la Ley de Divorcio, aunque encontró una serie de defectos en el proyecto que intentó subsanar mediante la presentación de las correspondientes enmiendas.

Lo mismo se puede decir del católico Osorio y Gallardo¹¹⁵, quien consideraba la ley *“prudente, [...] atinada, discreta, eficaz”* y *“con escasísimos lunares”*; por lo que se limitó a presentar algunas enmiendas, en su mayoría relacionadas con el procedimiento judicial.

Los radical-socialistas, por su parte, por boca del diputado Ruiz de Villa¹¹⁶, aún discrepando en algún punto concreto del texto, veían la Ley de Divorcio como *“el primer paso y el más firme en orden a la secularización del Estado”*; y defendieron el *“incuestionable”* derecho del Estado a regular jurídicamente el *“matrimonio”* y *“sus naturales consecuencias”*.

Los socialistas no intervinieron en el debate sobre la totalidad del texto, ya que Vidarte lo hizo a título personal y no como portavoz de su partido. Pero su postura ante el proyecto y su percepción de la Ley de Divorcio como elemento básico del proceso de secularización de la sociedad española era similar a la de los radical-socialistas. Prueba de ello fue la insistencia de ambos grupos en introducir la discrepancia religiosa como motivo de divorcio.

Los radicales, ahora fuera de la coalición gubernamental, no intervinieron en el debate a la totalidad, pero presentaron una batería de enmiendas y votos particulares. Una parte considerable de estos votos particulares fueron suscritos por Basilio Álvarez, siendo el sacerdote que desarrolló mayor actividad en este terreno.

¹¹⁵ DS nº 121, 23/02/1932, p. 3967.

¹¹⁶ DS nº 110, 3/02/1932, pp. 3589-3591.

5.3.3 El núcleo del debate: las causas de divorcio

El 5 de febrero de 1932 se inició el debate del articulado con la presentación de una enmienda¹¹⁷ de la minoría agraria al artículo 1, cuyo objetivo era impedir que la ley tuviese efectos retroactivos. No consiguió prosperar. Fue aceptada en cambio otra en sentido contrario presentada por los radicales¹¹⁸, en virtud de la cual quedó especificado en el texto que la ley sería aplicable a todos los matrimonios con independencia de la fecha en que hubiesen sido celebrados¹¹⁹.

Tampoco consiguió prosperar una enmienda¹²⁰ presentada por los socialistas y radical-socialistas, suscrita también por el sacerdote radical Basilio Álvarez. Con ella se pretendía que en el texto se contemplase la posibilidad de disolver el matrimonio por “*ministerio de la ley*” en determinados casos. Es decir, que la sociedad pudiese tomar la iniciativa de la disolución del matrimonio cuando fuese en beneficio público. Fue defendida por el diputado radical-socialista Jaén y retirada cuando la Comisión se negó a aceptarla, alegando que resultaba innecesaria porque en el dictamen ya se daba por supuesto que el ministerio fiscal podía ser parte para instar el procedimiento¹²¹.

El artículo 2, como ya dijimos, fue aprobado sin debate ni presentación de enmiendas. En él se establecía la posibilidad de acceder al divorcio por mutuo acuerdo de los cónyuges.

El artículo 3, que contenía las trece causas que daban acceso al divorcio, dio lugar a una mayor controversia y a la presentación de numerosas enmiendas y votos particulares. Siete de ellos fueron presentados por Basilio Álvarez y su compañero de partido Villanueva, aunque fue este último quien se encargó de defenderlos.

¹¹⁷ DS nº 109, 2/02/1932, Apéndice 5; y DS nº 112, 5/02/1932, pp. 3640-3642.

¹¹⁸ DS nº 111, 4/02/1932, Apéndice 6.

¹¹⁹ DS nº 112, 5/02/1932, p. 3642.

¹²⁰ DS nº 111, 4/02/1932, Apéndice 5.

¹²¹ DS nº 112, 5/02/1932, pp. 3642-3644.

La primera causa de divorcio contemplada en el artículo era el adulterio y dio lugar a un vivo debate. El texto del dictamen admitía como causa de divorcio sólo *“el adulterio no consentido o no facilitado por el cónyuge que lo alegue”*¹²², siendo la cuestión del consentimiento la que originó la polémica. La mayoría de los diputados coincidían en que se trataba de un término confuso que podría generar problemas de interpretación en los tribunales. Pero mientras unos eran partidarios de clarificar y especificar más el concepto de *“consentimiento”*; otros consideraban preferible eliminarlo.

Villanueva y Basilio Álvarez, partidarios de la segunda opción, contribuyeron al debate con la presentación de un voto particular donde se planteaba que el texto dijese escuetamente *“El adulterio”*¹²³, suprimiendo el requisito del no consentimiento. Villanueva defendió la conveniencia de esta nueva redacción por considerar *“monstruoso”* que un juez pudiese negar un divorcio cuando había adulterio, aunque éste hubiese sido consentido. A su modo de ver, el adulterio, aun consentido, violaba el deber de fidelidad, y en la causa octava del mismo artículo se decía que la violación grave de alguno de los deberes que impone el matrimonio era motivo de divorcio. La Comisión se negó a aceptar la modificación, alegando que se trataba de un proyecto de Ley de Divorcio culpable y si había consentimiento no existía culpabilidad¹²⁴. Sometido a la votación de la Cámara, el voto particular de los radicales fue aprobado por 41 votos a favor y 37 en contra. Pero el agrario Casanueva protestó por no haber en la Sala el número mínimo de diputados que exigía el reglamento para llevar a cabo unavotación, y exigió que se repitiese¹²⁵.

El aplazamiento fue utilizado por la Comisión para esgrimir un nuevo argumento a favor del dictamen. Salazar Alonso intervino para aclarar que con la exclusión explícita del adulterio consentido como causa de divorcio lo que se pretendía era impedir que se guardase *“una causa de adulterio como prenda para un momento en que la voluntad de uno de los cónyuges lo determine”*¹²⁶. Sus palabras consiguieron modificar la opinión de la Cámara lo suficiente como para que el voto particular saliese derrotado en la nueva votación, aunque el resultado fue bastante ajustado: 68 votos en contra y 50 a favor. La mayoría de los radicales votaron a

¹²² DS nº 101, 19/01/1932, Apéndice 1.

¹²³ DS nº 109, 2/02/1932, Apéndice 8.

¹²⁴ DS nº 112, 5/02/1932, pp. 3645-3646.

¹²⁵ DS nº 112, 5/02/1932, pp.3645-3646.

¹²⁶ DS nº 112, 5/02/1932, pp.3646-3647.

favor del voto particular; los socialistas y Acción Republicana lo hicieron en contra; los radical-socialistas y la derecha republicana se dividieron entre una y otra opción; y las minorías católicas se abstuvieron¹²⁷.

Villanueva y Basilio Álvarez presentaron otro voto particular a la causa segunda, donde se contemplaba la bigamia como causa de divorcio, planteando que el texto fuese modificado a *“la condena por delito de bigamia”*. La retiraron porque el diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo había presentado una enmienda en el mismo sentido, pero no prosperó y la causa segunda superó el trámite parlamentario sin ser modificada¹²⁸.

La causa cuarta, que establecía el desamparo de la familia como motivo de divorcio, fue también objeto de dos votos particulares por parte de Villanueva y Basilio Álvarez. Uno de ellos pretendía la inclusión de *“la embriaguez consuetudinaria”* como causa de divorcio, pero fue retirado por sus autores sin llegar a defenderlo¹²⁹. El otro, proponía la sustitución del término *“desamparo de la familia sin justificación”* por *“la falta de cumplimiento voluntaria y reiterada del marido en el sostenimiento del hogar”*¹³⁰. Fue defendido por Villanueva, quien manifestó que el objetivo del voto particular era dejar claro que se trataba de un abandono económico -el moral se contemplaba en la causa quinta- y que no podía alegarse para la ruptura del vínculo *“un acto aislado”*. La Comisión no lo admitió, por considerar que el término *“desamparo”* era sinónimo de falta de apoyo y/o protección persistente, y la Cámara lo rechazó en votación ordinaria¹³¹.

Más éxito tuvo el voto particular que presentaron a la causa octava¹³², proponiendo la inserción de las palabras *“inmoral y deshonesto”* para calificar la conducta del cónyuge que

¹²⁷ DS nº112, 5/02/1932, pp.3647-3648.

¹²⁸ DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2; y DS nº 113, 9/02/1932, p. 3694.

¹²⁹ DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹³⁰ DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹³¹ DS nº 113, 9/02/1932, p. 3697.

¹³² *“La violación grave de alguno de los deberes que impone el matrimonio y la conducta de uno de los cónyuges, que produzca tal perturbación de las relaciones matrimoniales que hagan insostenible para el otro cónyuge la continuación de la vida común”*, DS nº 101, 19/01/1932, Apéndice 1.

podría ser alegada como causa de divorcio. La aceptación de esta enmienda por parte de la Comisión supuso la vuelta a la redacción de la Comisión Jurídica Asesora¹³³.

El que presentaron a la novena causa de divorcio -enfermedad venérea contagiosa-, en el que proponían la supresión de la palabra “grave”, fue retirada sin que nadie interviniese en su defensa¹³⁴. El texto de esta causa no llegó a sufrir ninguna modificación.

La causa décima, que abordaba el delicado tema de la impotencia masculina, fue objeto de dos votos particulares que coincidían en pedir su supresión. Uno había sido elaborado por el diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo y el otro por los radicales Villanueva y Basilio Álvarez¹³⁵. El debate que se abrió con motivo de estos dos votos particulares fue breve, pero presenta algunos aspectos interesantes. Los argumentos esgrimidos por Fernández Clérigo y Villanueva para defender la eliminación de esta causa revelan un concepto del matrimonio y sus fines que podría haber sido suscrito sin problemas por la jerarquía eclesiástica.

El diputado de Acción Republicana¹³⁶ manifestó a la Cámara que, puesto que “la procreación” era el “fin primario del matrimonio” y lo que daba acceso al divorcio era “la impotencia sobrevinida con posterioridad” a él, podría suceder que la procreación ya hubiese tenido lugar y, en ese caso, lo único que se protegería era “la concupiscencia”. En consecuencia, el mantenimiento de esta causa equivaldría a situar “en el sexo el centro de gravedad del matrimonio”, algo con lo que él no estaba de acuerdo. El radical Villanueva¹³⁷ afirmó que ese mismo criterio era el que había inspirado su voto particular: la convicción de que admitir como causa de divorcio la impotencia surgida después del matrimonio, sobre todo cuando ya existía descendencia, era “contrario a la ley, contrario a la moral y contrario a las buenas costumbres”.

Pero Fernández Clérigo advirtió a la Cámara de otro peligro que entrañaría la admisión de la impotencia como causa de divorcio y al que seguramente los diputados, en su inmensa mayoría hombres, serían muy sensibles. La alegación de esta causa para acceder al divorcio

¹³³ Voto particular en DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2. Aceptación en DS nº 114, 10/02/32, p. 3735.

¹³⁴ DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹³⁵ DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹³⁶ DS nº 115, 12/02/1932, p. 3758.

¹³⁷ DS nº 115, 12/02/1932, pp. 3759-3760.

daría lugar a un proceso judicial en el que el varón se vería sometido “a una investigación vejatoria”; y, aunque no lo dijo explícitamente, en la que su “hombría” sería puesta en cuestión públicamente. En consecuencia, esta causa podría ser utilizada como arma por las esposas para coaccionar a sus maridos cuando no se aviniesen a un divorcio por mutuo disenso. El socialista Moreno Mateo, fue el diputado al que tocó “la papeleta”, según sus propias palabras, de defender el dictamen de la Comisión. Lo hizo sin demasiado calor, alegando que la “persecución de la felicidad” era también un fin del matrimonio y ésta no sería posible si el varón tenía impotencia¹³⁸. Los diputados se mostraron más sensibles a los argumentos de Villanueva y Fernández Clérigo que a los aportados por la Comisión y la causa fue eliminada. Clara Campoamor, una de las dos únicas mujeres presentes en el Congreso, significativamente, votó a favor de su mantenimiento, explicando que su experiencia como abogada demostraba que la impotencia masculina era “causa muy frecuentemente alegada por los cónyuges” en las demandas de separación¹³⁹.

En opinión de Lezcano¹⁴⁰, Fernández Clérigo y Villanueva tenían razón en que la dificultad que entrañaba la demostración de la impotencia podía convertir esta causa en una fuente de conflictos a la hora de ser esgrimida ante los tribunales y en que contradecía el principio de culpa en que se basaba el proyecto. Pero sus intervenciones y la supresión subsiguiente de la causa décima pusieron también de manifiesto que ni siquiera la izquierda era capaz de abordar la sexualidad de forma objetiva y moderna.

El debate en torno a la impotencia puso en evidencia también que, en lo que atañe a las relaciones entre ambos sexos, la izquierda española seguía siendo subsidiaria de ideas y conceptos fuertemente ligados a la cultura católica. Es más, en algunos aspectos se mostraron incluso más conservadores que la propia Iglesia, ya que obviaron como causa de divorcio la impotencia existente con anterioridad al matrimonio, admitida por aquella como causa de nulidad.

Más prolijo fue el debate sobre la undécima causa -prisión del cónyuge superior a doce años-, ya que en el seno de la Comisión existían criterios muy diferentes en cuanto al espíritu que latía tras ella. Para unos, puesto que era el tiempo de condena lo que constituía motivo para el divorcio, el juez debería admitir la demanda, siempre que se cumpliese el requisito

¹³⁸ DS nº 115, 12/02/1932, pp. 3758-3759.

¹³⁹ DS nº 115, 12/02/1932, pp. 3760-3761.

¹⁴⁰ LEZCANO, R. *El divorcio en la II República*, pp. 141-145.

temporal, con independencia del tipo de delito cometido; para otros, dado que se trataba de una Ley de Divorcio basada en la culpabilidad, el juez debería decidir, con independencia del tiempo de condena, si el delito llevaba *“implícito el concepto de culpa”*¹⁴¹ y, por tanto, si podía ser alegado o no como causa de divorcio.

Un voto particular de Villanueva y Basilio Álvarez, proponiendo la exclusión explícita de los delitos políticos como causa de divorcio¹⁴², fue el detonante del conflicto. Sus firmantes defendían dicha exclusión por el hecho de que en tales delitos eran frecuentes los indultos y amnistías, reduciéndose generalmente el tiempo efectivo de pérdida de libertad a seis meses o un año¹⁴³. Pero la realidad, tal como señala Lezcano¹⁴⁴, era que los diputados de las Constituyentes se hallaban muy sensibilizados ante esta cuestión de los delitos políticos, ya que buen número de ellos habían sufrido condena por ellos en algún momento. En consecuencia, no era de extrañar que quisiesen sacarlos de las causas de divorcio. La Comisión se negó a aceptar el contenido del voto particular, alegando que no era el delito en sí, sino la separación efectiva de los cónyuges que conllevaba la condena, lo que había inducido a la inclusión de esta causa. Por lo que respecta a la cuestión de la posible reducción de la pena en determinados delitos debido a indultos o amnistías, puesto que el artículo 7 establecía que no se podía solicitar el divorcio hasta haber transcurrido tres años de *“cumplimiento efectivo de la condena”*, consideraban que había un plazo de tiempo suficiente como para poder vislumbrar si había posibilidad de una reducción de la pena a corto plazo¹⁴⁵.

La intervención de Sánchez Román¹⁴⁶ para explicar por qué había incluido esta causa la Comisión Jurídica Asesora vino a complicar aún más las cosas, ya que sus argumentos nada tenían que ver con los esgrimidos por la Comisión. A diferencia de lo que había afirmado sus representantes, no se había incluido porque la sentencia representase la ruptura de la vida conyugal por un largo tiempo, sino porque, siendo *“causa de divorcio la conducta inmoral y*

¹⁴¹ LEZCANO, R. *El divorcio en la II República*, pp. 153-154.

¹⁴² El texto que proponía el voto particular era el siguiente: *“La condena del cónyuge a pena de privación de libertad por tiempo superior a doce años, siempre y cuando no sea por delitos políticos”*, DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹⁴³ DS nº 115, 12/02/1932, p. 3761

¹⁴⁴ LEZCANO, R. *El divorcio en la II República*, p. 147.

¹⁴⁵ DS nº 115, 12/02/1932, pp. 3761-3764

¹⁴⁶ DS nº 115, 12/02/1932, pp. 3764-3765.

deshonrosa de uno de los cónyuges”, también debería serlo la comisión de un delito *“infamante”*. Pero como a muchos de sus miembros no les había parecido adecuado incluir en la redacción el término *“infamante”*, se había sustituido por el número de años de condena que se aplicaba a ese tipo de delitos.

Tras la intervención de Sánchez Román se sucedieron las de otros varios diputados a favor de una u otra tesis y proponiendo diversas fórmulas para llegar a un consenso. Finalmente, tras la intervención del presidente de la Cámara para instar a los diputados a centrarse en el contenido del voto particular, fue sometido a votación ordinaria y derrotado por 91 votos frente a 51¹⁴⁷.

Tras un inciso dedicado a otros temas, prosiguió el debate de la causa undécima con la presentación de una enmienda de agrarios e independientes pidiendo su supresión¹⁴⁸. El sacerdote Gómez Rojí¹⁴⁹, como primer firmante, fue el encargado de defenderla. Como ya mencionamos anteriormente, el grueso de su intervención estuvo dedicado a impugnar el divorcio en sí. Por lo que se refiere a esta causa en concreto, propugnaba su supresión por considerar que eran especialmente esta causa y la siguiente -separación de hecho durante tres años- las que ponían de relieve *“la elasticidad”* que se quería dar a la ley, convirtiéndola en un ataque al matrimonio. La causa undécima era, a su juicio, *“una de tantas monstruosidades psicológicas”* que aparecían en el texto, por varias razones: no era *“ejemplar”*, ni *“digno”*, ni *“decente”* que mientras un cónyuge iniciaba su condena el otro estuviese *“celebrando el festín de su nueva boda”*; no se tenía en cuenta que el *“cónyuge condenado puede estar arrepentido”* o *“ser inocente”* o ser indultado; y tampoco que *“tal vez el cónyuge no condenado tenga parte en aquel delito”*. Estos argumentos no consiguieron convencer a la Cámara y la enmienda fue desechada en votación ordinaria.

Finalmente, la polémica causa undécima quedó aprobada por 142 votos a favor y ocho en contra. Gómez Rojí, el único sacerdote que aparece en la lista de votantes, se manifestó en contra como era de esperar¹⁵⁰.

¹⁴⁷ DS nº 115, 12/02/1932, pp. 3765-3769.

¹⁴⁸ DS nº 115, 12/02/1932, pp. 3770-3771.

¹⁴⁹ DS nº 115, 12/02/1932, pp. 3771-3772.

¹⁵⁰ DS nº 116, 16/02/1932, pp. 3805-3806.

Las dos últimas causas de divorcio pendientes de aprobación, la doce -separación de hecho- y la trece -enajenación mental-, pasaron sin excesivos problemas, aunque esta última dio lugar a un extenso enfrentamiento entre médicos y juristas.

5.3.4 La discrepancia religiosa como motivo de disolución matrimonial

Mención aparte merece el empeño de los socialistas por introducir la discrepancia religiosa como motivo de disolución matrimonial: primero como causa de divorcio y, cuando fracasaron, como causa de separación.

Tras la aprobación de las trece causas de divorcio que contemplaba el dictamen, un voto particular de los socialistas puso de nuevo sobre la mesa la controvertida y delicada “cuestión religiosa”. En él se planteaba añadir una causa catorce que contemplase como motivo de divorcio *“dar educación confesional a los hijos o iniciarles en alguna secta religiosa contra la voluntad del otro cónyuge”*¹⁵¹.

No ayudó a serenar los ánimos, sino todo lo contrario, la intervención del socialista Sapiña¹⁵² en defensa de la nueva causa, ya que puso en evidencia que su objetivo era intentar reducir la influencia de la Iglesia católica en la educación de los hijos. A juicio de los socialistas, la ley debía reconocer como motivo de divorcio todas las situaciones que produjesen graves perturbaciones en la vida conyugal y una de ellas era la divergencia religiosa, *“sobre todo cuando la religión es profesada con fanatismo”*; y esto era lo que ocurría en España debido al *“ambiente clerical”* y a la *“intransigencia de la mujer”*, que transmitía a los hijos *“influencias religiosas incompatibles con el laicismo del marido”* y perjudiciales para el niño. Como ejemplo de esto último puso Sapiña a *“las madres católicas”*, quienes, en su afán por inculcar a sus hijos *“los sanos principios del cristianismo”*, les amedrentaban *“con la terrible amenaza del infierno y de sus penas eternas, marchitando la ternura, la sensibilidad y el amor y cohibiendo su sano espíritu frente a la vida”*. Estas palabras provocaron la interrupción del canónigo Gómez Rojí, para replicarle que *“habría que probar que lo único que hacen es amedrentar”*, y la contrarréplica del orador asegurando que *“podría probarlo”*.

¹⁵¹ DS nº 107, 28/01/1932, Apéndice 5.

¹⁵² DS nº 117, 17/02/1932, pp. 3831-3832 y 3833.

A continuación, Sapiña pasó a afirmar que además había sido precisamente la legislación de la Iglesia católica, en concreto el canon 1.120, el que les había proporcionado la base para el voto particular. En dicho canon se estipulaba que en los matrimonios “*entre infieles*”, si se producía una “*discrepancia religiosa*” porque uno de los cónyuges se había convertido al cristianismo, podía admitirse “*la disolución completa del vínculo matrimonial*”. En este caso fue García Gallego, poco dado a este tipo de enfrentamientos dialécticos, quien interrumpió a Sapiña para negar que el Derecho canónico admitiese lo afirmado por el diputado socialista. Gómez Rojí también dijo algo en esta ocasión, pero sus palabras no llegaron a ser recogidas en el Diario de Sesiones, aunque sí por el orador. Éste hizo caso omiso de la protesta de García Gallego, pero no de la de Gómez Rojí, a quien agradeció sus interrupciones, porque gracias a ellas estaba seguro de conseguir que la Cámara aprobase su voto particular. Concluyó su intervención afirmando que el objetivo del voto particular era “*garantizar a los cónyuges una medida legal que les permitiera defenderse contra el fanatismo y contra la intransigencia religiosa*”; y anunciando que pensaban presentar otro voto particular en el mismo sentido cuando se debatiesen las causas de separación, como así hicieron.

La Comisión se negó a aceptar el voto particular de los socialistas por considerarlo “*innecesario*” e “*inoportuno*”¹⁵³. En esta ocasión los radical-socialistas no se mostraron dispuestos a secundar la iniciativa socialista, aunque anunciaron que sí lo harían cuando presentasen la discrepancia religiosa como causa de separación¹⁵⁴. Sometido a la consideración de la Cámara, fue derrotado por el estrecho margen de 10 votos¹⁵⁵.

Tras esta primera derrota, socialistas y radical-socialistas, como habían anunciado, presentaron un voto particular al artículo 34, donde se establecían las causas que daban acceso a la separación, para que en el apartado tercero¹⁵⁶ se incluyese la “*diferencia de religión*” entre los cónyuges¹⁵⁷. En esta ocasión fue el radical-socialista Baeza Medina¹⁵⁸ quien

¹⁵³ DS nº 117, 17/02/1932, pp. 382-383.

¹⁵⁴ DS nº 117, 17/02/1932, p. 3833-3834.

¹⁵⁵ DS nº 117, 17/02/1932, p. 3834.

¹⁵⁶ El apartado 3 del dictamen estaba redactado del siguiente modo: “*Cuando las relaciones matrimoniales hayan sufrido una perturbación profunda por efecto de la diferencia de costumbres o de mentalidad entre los cónyuges u otra causa de naturaleza análoga que no implique culpabilidad de uno de ellos*”. DS nº 101, 19/01/1932, Apéndice 1.

¹⁵⁷ DS nº 118, 18/02/1932, p. 3887.

se encargó, de forma breve, de la defensa del voto particular. El fondo de su discurso fue el mismo: la intransigencia religiosa de la mujer, o de sus familiares, como causa de graves conflictos en muchos matrimonios. En la forma, en cambio, se mostró mucho más moderado.

La Comisión¹⁵⁹ se negó a aceptar el voto particular. El radical Salazar Alonso, que actuó como portavoz, hizo gala en su intervención de una ecuanimidad y una tolerancia poco frecuente en los debates que tocaban asuntos relacionados con la religión. Planteó que en nada beneficiaba al régimen la insistencia en presentar las creencias religiosas como una fuente inevitable de conflictos, cuando no tendrían por qué serlo si cada uno respetase las ideas y creencias de los demás como exigía la Constitución. Sin embargo, no consiguió convencer a la Cámara y el voto particular fue aprobado en votación ordinaria con 102 votos a favor y sólo 49 en contra¹⁶⁰.

Así pues, la discrepancia religiosa que provocase una perturbación grave de la convivencia matrimonial quedó contemplada como causa de separación, aunque no de divorcio. Pero no hay que olvidar que una separación de hecho de tres años daba acceso al divorcio, por lo que a la postre los socialistas habían conseguido su objetivo.

5.3.5 Las normas para la aplicación de la Ley

El debate del resto del articulado al tratarse de normas encaminadas a la aplicación práctica de la ley, dio lugar a una menor controversia y se introdujeron pocas modificaciones en el dictamen. Lo único reseñable en relación con la actividad parlamentaria de los sacerdotes diputados fueron los diecisiete votos particulares presentados por Basilio Álvarez y su compañero de partido Villanueva, aunque once de ellos fueron retirados y el sacerdote no se encargó de la defensa de ninguno de los seis restantes.

Siete de estos votos particulares afectaban a artículos comprendidos en el Capítulo II del proyecto, relativo al *“Ejercicio de la acción de divorcio”*, pero sólo dos de ellos llegaron a ser

¹⁵⁸ DS nº 118, 18/02/1932, pp. 3887-3889.

¹⁵⁹ DS nº 118, 18/02/1932, p. 3888.

¹⁶⁰ DS nº 118, 18/02/1932, p. 3889.

defendidos. Los otros cinco fueron retirados¹⁶¹, por haberse modificado el texto previamente en el mismo sentido que Villanueva y Basilio Álvarez proponían o de un modo que los había vaciado de sentido.

El primero de los votos particulares defendido por Villanueva proponía la reincorporación del artículo 4 del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora, suprimido en el dictamen, que exigía haber alcanzado la mayoría de edad y haber transcurrido al menos dos años de matrimonio para poder solicitar el divorcio por mutuo disenso¹⁶². Consideraban necesario recuperar dicho artículo con la vista puesta en los matrimonios de los menores de edad, ya que en los pleitos de divorcio por mutuo disenso, a diferencia de los iniciados por causa justificada, la ley no contemplaba la intervención de los padres ni del fiscal en el proceso, por lo que era imprescindible que los cónyuges estuviesen en posesión de plena capacidad jurídica. La Comisión se mostró dispuesta a aceptarlo y la Cámara también, quedando reincorporado así al dictamen¹⁶³.

No tuvieron la misma suerte con su propuesta de añadir un artículo 8 (bis) que prohibiese entablar nueva causa de divorcio a aquel cónyuge al que los tribunales se lo hubiesen denegado ya en dos ocasiones, salvo que la demanda se basase en hechos posteriores¹⁶⁴. En esta ocasión estaba previsto que fuese Basilio Álvarez quien se encargase de la defensa, pero, al no encontrarse en la Cámara, fue de nuevo su compañero Villanueva quien tomó la palabra. Señaló que el objetivo del voto particular era evitar que uno de los cónyuges se dedicase a entablar demandas de divorcio por diferentes causas hasta conseguir su objetivo. A la Comisión este nuevo artículo le pareció innecesario por considerar que el juez tenía capacidad suficiente para percibir la mala fe de aquel cónyuge que presentase más de

¹⁶¹ Al art. 7, planteando el aumento del plazo de prescripción de las causas por las que se podía entablar demanda de divorcio; al art. 8, para que la sentencia de culpabilidad fuese siempre precedida de reconvencción; pidiendo la inclusión de un art. 9 (bis) en el que se señalase que el cónyuge que abandonase el hogar sin intervención del juez y sin causa justificada perdería todos los derechos en relación con el cónyuge y los hijos; pidiendo la adición de un art. 10 (bis) que prohibiese contraer nuevo matrimonio a aquellos cónyuges que hubiesen sido declarados culpables por la causa tercera, o por dos veces en pleito de divorcio. Otro voto particular al art. 10 para que no se contemplase la impotencia como una de las que permitían a la mujer casarse de nuevo sin esperar 300 días desde la diligencia judicial, no fue retirada, pero tampoco defendida y fue rechazada por la Comisión. Todos ellos fueron retirados en la sesión del 17/02/1932. El texto de los votos particulares en DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹⁶² DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹⁶³ DS nº 117, 17/02/1932, pp. 3834-3835.

¹⁶⁴ DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

dos demandas de divorcio. Además, en su opinión, el artículo anterior introducía ya las limitaciones necesarias en cuanto a la prescripción de la acción¹⁶⁵.

Al Capítulo III, relativo a los “*Efectos del divorcio*”, Álvarez y Villanueva presentaron dos votos particulares que retiraron por haberse aceptado anteriormente otras enmiendas de contenido similar¹⁶⁶. Los ocho votos particulares restantes afectaban al Capítulo V, dedicado al “*Procedimiento de divorcio*”, pero sólo dos llegaron a ser defendidas en la Cámara¹⁶⁷ y ninguno de ellos consiguió prosperar.

El primero fue presentado al artículo 48 para que se modificase el último párrafo de tal modo que, en vez de señalarse en él el derecho de los parientes y domésticos del matrimonio a comparecer como testigos en el pleito de divorcio, se contemplase la obligatoriedad de tener en cuenta sus declaraciones¹⁶⁸. De nuevo fue Villanueva el encargado de intentar convencer a la Comisión, cosa difícil ya que previamente ésta había rechazado uno similar del diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo. Como los razonamientos de la Comisión no le habían convencido decidió mantener el suyo. Argumentó que en un pleito de divorcio las

¹⁶⁵ DS nº 117, 17/02/1932, pp. 3840-3841.

¹⁶⁶ Uno pidiendo la adición de un art. 11 (bis) que convirtiese la acción de divorcio en “*irrenunciable, prohibiendo los pactos en contrario*” fue retirada en la sesión del 17/02/1932. Otro el día 18 al art. 23 proponiendo que la demanda y la sentencia de divorcio se registrasen tanto en el Registro de la Propiedad como en el Mercantil y afectase a todos los bienes del matrimonio (el dictamen solo trataba del registro de bienes inmuebles en el Registro de la Propiedad). El texto de las dos enmiendas en DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹⁶⁷ Los cinco votos particulares retirados (DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2) fueron: al art. 46, exigiendo la representación de las partes por medio de procurador cuando en el pleito de divorcio interviniese un letrado; al art. 52, proponiendo la vuelta a la redacción de la Comisión Jurídica Asesora, en la que se prohibían las informaciones y comentarios periodísticos relacionados con estos litigios; al art. 57, proponiendo la sustitución de la “*Audiencia Provincial*” por la “*Sala Civil de la Audiencia*” en los pleitos de divorcio; otro pidiendo la adición de un art. 57 (bis) que señalase que las costas del juicio correrían a cargo del cónyuge culpable; y el último proponiendo la adición de un art. 57 (tris) que redujese el coste de los pleitos mediante la limitación de los derechos que percibían los secretarios de los juzgados, audiencias y Tribunal Supremo. Sólo en el primer caso se especifica que el motivo de la retirada había sido la aceptación de una enmienda anterior en el mismo sentido (DS nº 121, 23/02/1932, p. 3949); en el resto de los votos particulares no se aducen las razones (DS nº 121, 23/02/1932, p. 3971 y DS nº 122, 24/02/1932, p. 3987). El voto particular presentado al art. 39, proponiendo que se diese opción al demandante a elegir como juez el de su domicilio actual o el de la última residencia matrimonial cuando los cónyuges residían en diferentes partidos judiciales (DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2), no fue retirado pero tampoco defendido al no hallarse en la Cámara ninguno de los firmantes; y tampoco fue aceptado por la Comisión (DS nº 119, 19/02/1932, p. 3917).

¹⁶⁸ DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

declaraciones de aquellas personas que habían convivido con el matrimonio resultaban fundamentales, por lo que no se debería otorgar al juez la capacidad para declararlas no válidas. Además se trataba de una modificación meramente técnica que en nada afectaba al espíritu de la ley. Villanueva no consiguió que la Comisión se moviese un ápice de su postura y la Cámara también le dio la espalda, siendo derrotado en votación ordinaria por 68 votos frente a 49¹⁶⁹.

El último voto particular de los presentados por Villanueva y Álvarez no tuvo mejor suerte que el anterior, pero se convirtió en punto de partida de uno de los pocos debates a que dio lugar este último capítulo. En el texto redactado por la Comisión Jurídica Asesora se estipulaba que sería la *"Sala Civil de la Audiencia"* la encargada de entender en las causas de divorcio, pero la Comisión lo sustituyó por la *"Audiencia provincial"*. El voto presentado por los radicales al artículo 50, proponiendo una vuelta a la primitiva redacción¹⁷⁰, se convirtió en punto de partida de una amplia y prolija controversia en torno a si eran las audiencias territoriales o las provinciales las más adecuadas para encargarse de los pleitos de divorcio, para acabar en un debate sobre la conveniencia o no de suprimir las primeras.

Villanueva¹⁷¹ basó la defensa del voto particular en el hecho de que las audiencias provinciales se encargaban sólo de asuntos criminales, mientras que los pleitos de divorcio caían dentro de las competencias de las salas de lo civil. Sin embargo, en previsión de que tuviese lugar una reorganización de los tribunales, habían creído conveniente no especificar en la nueva redacción que proponían la audiencia en que debe situarse la sala de lo civil.

El diputado de la Federación Republicana Gallega Pita Romero intervino a continuación para defender con argumentos similares a los de Villanueva una enmienda que había presentado en el mismo sentido¹⁷².

Cuando éste terminó, el portavoz de la Comisión inició una larga disertación¹⁷³ en la que expuso los motivos que habían llevado a aquella a rechazar tanto el voto particular de los radicales como la enmienda de los galleguistas. En primer lugar, sólo había salas de lo civil en

¹⁶⁹ DS nº 121, 23/02/1932, p. 3951.

¹⁷⁰ DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹⁷¹ DS nº 121, 23/02/1932, p. 3957.

¹⁷² DS nº 121, 23/02/1932, p. 3958.

¹⁷³ DS nº 121, 23/02/1932, pp. 3958-3960.

las audiencias territoriales, las cuales existían únicamente en algunas capitales de provincia, y la Comisión consideraba que en un pleito de divorcio, dado que se enjuiciaba la conducta de los cónyuges, el tribunal debía estar cerca del domicilio de los litigantes; en segundo lugar, en las audiencias provinciales la tramitación era más rápida; en tercero, consideraban que los magistrados de las audiencias provinciales estaban perfectamente capacitados para encargarse de procesos civiles; y, por último, las audiencias territoriales encarecían los pleitos por exigir mayor número de abogados y procuradores. Lo que la Comisión había pretendido con la nueva redacción, en suma, era facilitar el proceso a los litigantes.

Algunos ilustres juristas de la Cámara rebatieron los argumentos de la Comisión. Primero Sánchez Román¹⁷⁴ y después Ossorio y Gallardo¹⁷⁵, se alinearon con los partidarios de que fuesen las audiencias territoriales las encargadas de los pleitos de divorcio, por las mismas razones esgrimidas por Villanueva y otras nuevas. Los amplios conocimientos jurídicos de ambos diputados pusieron en serios apuros a la Comisión, que sólo contó con el apoyo del diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo¹⁷⁶, a quien tampoco resultó fácil batirse con los jurisconsultos. Pese a todo, la Comisión resistió los embates y se mantuvo en sus trece, lo mismo que Villanueva, quien no se mostró dispuesto a retirar el voto particular. Éste fue derrotado en votación ordinaria por 73 votos contra 35¹⁷⁷.

¹⁷⁴ DS nº 121, 23/02/1932, pp. 3960-3962 y 3964-3966.

¹⁷⁵ DS nº 121, 23/02/1932, pp. 3966-3967.

¹⁷⁶ DS nº 121, 23/02/1932, pp. 3962-3964 y 3967-3968.

¹⁷⁷ DS nº 121, 23/02/1932, p. 3968.

5.3.6 Los requisitos para dar validez civil a las sentencias de los tribunales eclesiásticos

El último apartado del dictamen, las reglas transitorias, volvió a sacar a la luz la delicada cuestión del engranaje entre la legislación civil y la eclesiástica en lo relativo a la ruptura del vínculo matrimonial. El decreto del 3 de noviembre, analizado al inicio de este epígrafe, había establecido una serie de normas para el reconocimiento de efectos civiles a las sentencias de los tribunales eclesiásticos. Se trataba de una disposición provisional que dejaría de tener validez en el momento de la entrada en vigor de la Ley de Divorcio, pero ni en el proyecto ni en el dictamen se hacía ninguna referencia a esta cuestión.

Los representantes radicales en la comisión, Basilio Álvarez y Villanueva presentaron un voto particular¹⁷⁸ proponiendo la inclusión de una nueva regla transitoria reconociendo *“total eficacia”* a las sentencias de los tribunales eclesiásticos que hubiesen obtenido validez civil antes de la entrada en vigor de la Ley de Divorcio, *“siempre que el fallo hubiere sido de divorcio perpetuo o indefinido”*. En cuanto a los pleitos que estuviesen tramitándose en la fecha de promulgación de la ley, proponían que las pruebas que hubiesen sido practicadas por los tribunales eclesiásticos pudiesen *“ser aportadas en los pleitos civiles que, a partir de esta fecha, se substancien entre los mismos cónyuges”*.

En principio la Comisión aceptó el primer párrafo del voto particular de los radicales, pero no el segundo, porque consideraban más clara, la redacción del voto particular presentado por el diputado de Acción Republicana Fernández Clérigo, cuyo espíritu era idéntico. Sugirió a Villanueva que retirase el segundo párrafo de su voto particular y éste aceptó¹⁷⁹.

Finalmente, el primer párrafo de la regla transitoria cuarta sufrió algunas modificaciones respecto a la redacción que Villanueva y Basilio Álvarez le habían dado. Los radicales habían propuesto la concesión de plenos efectos civiles las sentencias de los tribunales eclesiásticos que hubiesen obtenido validez civil antes de la entrada en vigor de la Ley de Divorcio, pero en el texto definitivo sólo se reconocían efectos civiles a las sentencias dictadas con anterioridad al decreto de noviembre. Sin embargo, no parece que esta modificación pudiese haber entrañado alguna diferencia en la práctica, ya que en ambos casos se exigía que las sentencias

¹⁷⁸ DS nº 106, 27/01/1932, Apéndice 2.

¹⁷⁹ DS nº 122, 24/02/1932, p. 3992.

eclesiásticas hubiesen obtenido validez civil, y desde el mencionado decreto no la tenían si no habían realizado los trámites pertinentes en los tribunales civiles.

El diputado católico Ossorio y Gallardo se mostró disconforme con esta redacción. A su modo de ver, hubiese sido “*más justo*” reconocer total validez a las sentencias de los tribunales eclesiásticos hasta la fecha de promulgación de la Ley de Divorcio, aunque hubiesen sido dictadas con posterioridad al decreto¹⁸⁰. Pero fue la única voz discrepante, ya que los diputados de las minorías agraria y vasconavarra se abstuvieron de intervenir.

Finalmente la cuestión quedó del siguiente modo: las sentencias de los tribunales eclesiásticos de divorcio perpetuo o indefinido que hubiesen obtenido validez civil antes del decreto del 3 de noviembre tendrían pleno reconocimiento civil sin necesidad de realizar ningún trámite; las dictadas con posterioridad al decreto, pero antes de la entrada en vigor de la Ley de Divorcio, deberían ser revisadas por los tribunales civiles para que se les reconocieran efectos civiles; los pleitos iniciados en los tribunales eclesiásticos pero sin sentencia firme en la fecha de promulgación de la ley, deberían, como en el caso anterior, ser revisados por un tribunal civil. En estas revisiones, los tribunales civiles podrían “*conceder valor y eficacia a las pruebas practicadas ante el Tribunal eclesiástico*”¹⁸¹.

Pero lo que en teoría parecía haber quedado claro en la ley, en la práctica dio lugar a tales problemas de interpretación que el ministro de Justicia se vio obligado a presentar un nuevo proyecto de ley en septiembre de 1932 modificando la regla transitoria cuarta¹⁸². En el preámbulo, Álvaro de Albornoz explicaba que se habían producido problemas en tres ámbitos. Por un lado, en la Ley de Divorcio no se había legislado sobre los trámites que deberían seguir para acogerse a ella quienes tenían sentencias de separación emanadas de los tribunales civiles. Por otro, se había producido una controversia sobre si era competencia del Tribunal Supremo o de los ordinarios revisar y dar validez civil a las sentencias de los tribunales eclesiásticos. Y, por fin, en cuanto al alcance de la eficacia que se reconocía a las sentencias de los tribunales eclesiásticos anteriores al decreto de noviembre: si quedaba disuelto el vínculo matrimonial automáticamente, como opinaban algunos; o si no podía conllevar tal disolución, como defendían otros, puesto que cuando tales sentencias se dictaron el divorcio no existía en la legislación civil.

¹⁸⁰ DS nº 122, 24/02/1932, pp. 3992-3993.

¹⁸¹ DS nº 127, 2/03/1932, Apéndice 16.

¹⁸² DS nº 232, 8/09/1932, Apéndice 7.

En la nueva redacción de la regla transitoria cuarta quedó aclarado que los matrimonios con *“sentencias firmes de divorcio perpetuo o indefinido dictadas por los Tribunales civiles antes de la promulgación de esta ley”* o por los eclesiásticos con anterioridad al decreto de noviembre, siempre que hubiesen obtenido validez civil, podían solicitar la ruptura del vínculo acogiéndose al artículo 39, de la Ley de Divorcio, el cual daba acceso al divorcio una vez transcurridos dos años de la sentencia de separación, o alegando alguna de las causas establecida en el artículo 3 de la ley. En cuanto a los tribunales encargados de llevar a cabo estas revisiones, dejaba claro que serían los mismos que tramitaban las causas de divorcio. El proyecto pasó todo el trámite parlamentario sin sufrir ninguna modificación y sin que se produjera ni siquiera debate¹⁸³.

La votación definitiva¹⁸⁴ de la Ley de Divorcio tuvo lugar el 25 de febrero de 1932. Fue aprobada con los votos a favor de 260 diputados, el rechazo de 23 y la abstención de 180. Agrarios, vasconavarros y algunos diputados independientes votaron en contra, al igual que los sacerdotes Gómez Rojí, Pildain y García Gallego. La mitad de los diputados radicales y de la derecha republicana se abstuvieron, entre ellos Basilio Álvarez. La minoría parlamentaria radical-socialista había dado libertad a sus miembros para votar a favor o en contra del proyecto¹⁸⁵, pero López Dóriga votó a favor y además expuso sus razones ante la Cámara una vez aprobada la ley.

¹⁸³ DS nº 232, 8/09/1932, Apéndice 13; y DS nº 234, 11/09/1932.

¹⁸⁴ DS nº 123, 25/02/1932, pp. 4034-4036.

¹⁸⁵ *La Región*, Orense, 28/01/32.

5.3.7 El escándalo López-Dóriga

Si hacemos caso del testimonio oral del sacerdote Régulo Martínez¹⁸⁶, miembro de Acción Republicana, entrevistado por Ronald Fraser en 1974, el deán granadino había comentado con algunos sacerdotes republicanos con los que se relacionaba -entre ellos Juan García Morales, con quien mantenía una estrecha amistad, y el diputado Basilio Álvarez- su intención de votar a favor de la Ley de Divorcio. La noticia les causó tal consternación por las consecuencias que podía tener para su carrera eclesiástica, que decidieron hacer una reunión en casa de García Morales para disuadirle. Régulo Martínez asistió a dicha reunión y, según su testimonio, en ella Basilio Álvarez aconsejó a López-Dóriga que no votase o, incluso, que votase en contra de la ley para evitar las sanciones eclesiásticas, como pensaba hacer él mismo. A los demás no les pareció bien que votase en contra, pero le recomendaron que se abstuviese a fin de ahorrarse problemas. El deán granadino no se dejó convencer.

Basilio Álvarez, aunque a la hora de la verdad no votó en contra, siguió su propio consejo de evitarse problemas optando por la abstención. Si estaba o no presente en la Cámara en el momento de la votación es algo difícil de averiguar, ya que no existía ningún registro de asistencia a las sesiones.

López-Dóriga¹⁸⁷, en cambio, no sólo votó a favor del proyecto, como había anunciado, sino que pidió la palabra para explicar su voto debido a "*las circunstancias que rodean mi persona*", refiriéndose seguramente a su condición de sacerdote sancionado. Quizás con la vana intención de evitar nuevas sanciones dejando claro que como sacerdote se mantenía estrictamente dentro de la ortodoxia católica, comenzó exponiendo la doctrina de la Iglesia en relación con el matrimonio y señalando el deber de los católicos de atenerse a ella. Dicha

¹⁸⁶ El testimonio de Régulo Martínez contiene muchas inexactitudes en cuestiones que han podido ser verificadas por fuentes documentales, lo cual tampoco puede extrañar teniendo en cuenta el tiempo transcurrido entre el momento de los hechos y la realización de la entrevista. Por ello no puede ser considerada una fuente totalmente fiable. Sin embargo, me ha parecido importante incluirla por dos razones: por un lado, porque, en mi opinión, refleja con bastante fidelidad la diferente personalidad de los dos sacerdotes más carismáticos de las Cortes Constituyentes; y por otro, porque es la primera referencia que he encontrado sobre la existencia de una cierta relación entre los sacerdotes republicanos residentes en Madrid. "Entrevista amb Régulo Martínez Sánchez i Josefa Monterde, per Ronald Fraser, Madrid 1-V-1974", Arxiu Historic de la Ciutat de Barcelona, Sección Fondos Orales. Sobre Régulo Martínez véase también DIONISIO, M. A. "Régulo Martínez Sánchez (1895-1986): un luchador por la justicia evangélica", en MONTERO, F. MORENO, A. Y TEZANOS, M. (coord.) *Otra Iglesia...*, pp. 247-268.

¹⁸⁷ DS nº 123, 25/02/1932, pp. 4036-4037.

doctrina establecía que *“el matrimonio canónico y sacramental”* era *“el único verdadero y legítimo”* para los católicos. Dado que dicho matrimonio era *“indisoluble”* y que todo lo referente a él era competencia exclusiva de la Iglesia, no era *“lícito a los cónyuges católicos acogerse a la ley del Divorcio”*.

Dicho esto, pasó a explicar las razones de su voto a favor de la Ley de Divorcio con unos argumentos muy similares a los que utilizó para justificar su apoyo al contenido del artículo 43 de la Constitución, donde se estableció el principio de la disolubilidad del vínculo matrimonial. Entendía el deán granadino que un *“Estado democrático moderno, consecuente con el concepto que de sí mismo tiene”*, no podía impedir a los católicos que obrasen *“en conformidad con el dictamen de su conciencia verdadera católica”*, pero tampoco obligar a nadie *“a ser católico cuando no lo quiere ser”*. En consecuencia, consideraba:

“imprescindible formular una ley lo más prudente que se ocurra, en la cual ley quede garantizada la justa libertad de conciencia, protegidos los derechos de todos los ciudadanos y salvaguardada la familia que, si cuando cumple sus fines naturales, es la célula viva de la sociedad, cuando no los cumple es su mejor disolvente”

Y, en este sentido, estaba *“convencido de que no ha sido posible formular una ley mejor”* que la que acababa de ser aprobada.

El anuncio de la intervención de López-Dóriga había despertado la curiosidad y el *“interés”* de la Cámara, no sólo porque su identificación con *“todas las tesis avanzadas”* fuese del dominio público, sino también porque sus intervenciones eran tan breves y escasas que el cronista parlamentario Arturo Mori le había apodado el *“cura silencioso”*. Su rotundo posicionamiento a favor de la Ley de Divorcio fue acogido con entusiasmo por los diputados y la prensa de izquierdas¹⁸⁸. La prensa de derechas, en cambio, le criticó duramente. Para el cronista de *El Debate*, Medina Togoeres, los argumentos *“de la «mixtura de la sociedad española» y de la necesidad de acomodarse a «las realidades sociales»”* utilizados por el deán granadino para justificar su voto a favor de la ley no eran más que un *“truquillo”* destinado a dar *“gusto a los socialistas, como acostumbra”*¹⁸⁹.

¹⁸⁸ MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes...*, Vol. III, p. 254; VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933...*, pp. 357-358.

¹⁸⁹ MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, pp. 103-104.

La intervención de López-Dóriga a favor del divorcio, después de haber sido suspendido “a divinis” por su defensa de la separación Iglesia-Estado y su negativa a retractarse, fue la gota que colmó el vaso de la paciencia de una jerarquía eclesiástica, más proclive a aceptar disidencias hacia la derecha del espectro político que hacia la izquierda. El deán granadino fue excomulgado el 27 de enero de 1933 por apóstata y hereje¹⁹⁰. Convencido de que se había mantenido dentro de la ortodoxia católica, intentó que la Santa Sede comprendiese las razones de su postura y le concretase los motivos de su excomunión. Con este objetivo, escribió en diversas ocasiones al nuncio Tedeschini¹⁹¹ explicándole las razones de su actuación parlamentaria desde una perspectiva teológica y de “tolerancia política”. En el caso concreto del divorcio argumentó que nunca estuvo en su mano impedir “*la existencia del matrimonio civil, aún entre los bautizados, establecido en España desde la época de la Monarquía*”. Dado que dicho matrimonio era una realidad, convenía que se instaurase el divorcio vincular, ya que si el matrimonio civil fuese indisoluble “*quedaría impedida la realización de las normas de la moral católica y de la disciplina eclesiástica vigente*”, y la jerarquía eclesiástica encontraría problemas para ejercer “*su jurisdicción*” e incluso podría incurrir en un delito “*al cumplir su misión*”. Los argumentos de López-Dóriga no hicieron mella en la Santa Sede y la excomunión se mantuvo.

El texto de la Ley de Divorcio aprobada por las Cortes supuso, en algunos puntos una vuelta a la redacción de la Comisión Jurídica Asesora -causas de divorcio siete y ocho- o se situó en una posición intermedia entre ésta y el dictamen de la Comisión parlamentaria -causas diez y once-. Contemplaba limitaciones temporales para presentar la demanda en algunos casos y la prohibición de que los menores de edad pudiesen acceder a él por mutuo acuerdo, recuperando restricciones que aparecían en el texto de la Comisión Jurídica Asesora pero habían sido eliminados por la Comisión parlamentaria. Se mostraba más tolerante, en

¹⁹⁰ ACG, AC 1931-1938, libro 80, pp. 126-130.

¹⁹¹ ASV, NM 912 B, ff. 937r-956r; 916, ff. 484r-485bis v y 503r-504v. La primera carta de que tenemos constancia está fechada en diciembre de 1934 y la última en mayo de 1936. Para el enfrentamiento entre López-Dóriga y la jerarquía eclesiástica véase también TEZANOS GANDARILLAS M. “Luis López-Dóriga...”, pp. 36-42.

cambio, en cuanto a los motivos que permitían acceder a la separación, introduciendo la diferencia religiosa que no se había contemplado antes. En relación con el nuevo matrimonio de los divorciados, se situaba en una posición intermedia entre la redacción de la Comisión Jurídica Asesora y la de la Comisión parlamentaria, al introducirse la prohibición de un nuevo matrimonio para el cónyuge declarado culpable por la causa tercera -prostitución del cónyuge o los hijos-.

El mayor número de modificaciones, fundamentalmente adiciones, se produjeron en los artículos relativos al proceso de divorcio. Su objetivo era regular el desarrollo del proceso judicial de una manera más exhaustiva que en las redacciones previas. Las reglas transitorias sufrieron también importantes modificaciones. Unas tenían la finalidad de reducir el coste del proceso de divorcio; las otras trataban de las condiciones en que podían ser reconocidas las sentencias de divorcio dictadas por los tribunales eclesiásticos antes de la aprobación de esta ley.

En resumen, la ley aprobada, basada en líneas generales en el divorcio culpable, era ligeramente más restrictiva que el dictamen y más en consonancia con el proyecto de la Comisión Jurídica Asesora que aquel. Por un lado, si no existía el mutuo acuerdo, las causas que permitían acceder al divorcio eran bastante restringidas; por otro, si el mutuo acuerdo existía, se planteaba una dilación del proceso tendente a conseguir la retractación de alguno de los cónyuges.

La Ley de Divorcio de 1932 tenía muchos puntos en común con las legislaciones divorcistas de su época. Al igual que ellas, respondía al concepto de divorcio culpable o divorcio-sanción y era patente la influencia de la legislación canónica en las causas que daban acceso a la ruptura del vínculo, incluida la discrepancia religiosa entre los esposos. Las causas de divorcio contempladas en la ley española eran las comúnmente aceptadas por las legislaciones de la época, a excepción de la enfermedad contagiosa, que no aparecía en muchas de ellas, aunque sí en la portuguesa. No he encontrado en cambio ninguna referencia a la discrepancia religiosa como motivo de separación o divorcio en la legislación divorcista vigente en los años treinta. Por lo que respecta al divorcio por mutuo disenso, era causa suficiente para la ruptura del vínculo en Portugal, Dinamarca, Inglaterra, Luxemburgo y Países Bajos. En todos los casos se requería el cumplimiento de unos requisitos similares a los españoles de edad y duración del matrimonio. En Francia había desaparecido como causa de

divorcio en 1884, pero podía alegarse para la separación, la cual daba acceso al divorcio después de tres años¹⁹².

Ciertamente, en la mayoría de los países católicos en los años 30 el matrimonio seguía considerándose indisoluble, pero no en todos. Bélgica contemplaba la posibilidad de la ruptura del vínculo matrimonial en su ordenamiento jurídico desde hacía décadas, aunque las causas que daban acceso al divorcio eran muy restringidas y entre ellas no se contaba el mutuo acuerdo, que se introducirá en 1935. La ley francesa de 1908 y la portuguesa de 1910 permitían el acceso al divorcio por mutuo disenso en condiciones similares a la española, al igual que las causas que permitían obtenerlo a petición de uno sólo de los cónyuges. Así pues, la Ley de Divorcio de 1932 no constituyó una excepción en el panorama de la legislación divorcista europea de su época, ni siquiera en lo que respecta a los países tradicionalmente católicos.

¹⁹² REGUEIRO GARCÍA, M. T. "Causas de divorcio en el Derecho de los Estados de la C. E. E.", en *Boletín de la Facultad de Derecho* 3, 1993, pp. 229-267.

XVII. EL MATRIMONIO CIVIL Y LA LEGITIMACIÓN DE LOS HIJOS NATURALES

1- La legitimación de los hijos naturales en la legislación del primer bienio

A diferencia del divorcio, la cuestión de la legitimación de la descendencia extraconyugal suscitó escasa polémica, tanto en los medios eclesiásticos como en la prensa, así como un mínimo debate en el Parlamento.

1.1 El debate en torno a la protección de la infancia en la Constitución

El anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora estableció la obligación de los padres de atender a la alimentación, educación e instrucción de los hijos, por cuyo cumplimiento velaría el Estado; y el reconocimiento de derechos a los hijos habidos fuera del matrimonio, así como la investigación de la paternidad, dejando su regulación a *“las leyes civiles”*¹. Ni Romero Otazo ni Gómez Piñán, los dos sacerdotes que colaboraron en la elaboración del anteproyecto, presentaron votos particulares a esta redacción.

El texto elaborado por la Comisión parlamentaria dio un paso más, estableciendo la igualdad de *“derechos y deberes”* de los hijos nacidos dentro y fuera del matrimonio, y remitiendo sólo a la legislación civil lo referente a la investigación de la paternidad. El párrafo donde se explicitaban las obligaciones de los padres respecto de los hijos quedó prácticamente inalterado, limitándose la Comisión a añadir la obligación del Estado de *“proteger”* y *“asistir a la infancia y la maternidad”*.

¹ *Anteproyecto de Constitución de la República Española que eleva al Gobierno la Comisión Jurídica Asesora*, Madrid, julio 1931, pp. 32-33

Por lo que respecta a los deberes de los padres hacia los hijos -“*alimentarlos, asistirlos, educarlos e instruirlos*”-, recogidos en el segundo párrafo del artículo 41, se introdujo una adición durante el debate, fruto de la aceptación por parte de la Comisión de una enmienda presentada por progresistas y radicales, estableciendo el deber subsidiario del Estado de encargarse de la educación, alimentación, asistencia e instrucción de los menores en caso de que sus padres no lo hiciesen². El objetivo era garantizar la asistencia del Estado a los huérfanos y los menores abandonados por sus familias. No todos los grupos de la Cámara estaban de acuerdo con que el Estado asumiese tal obligación. Unos, como la Esquerra, porque opinaban que podría inducir a los padres a incumplir sus obligaciones para con los hijos³; y otros, como los radical-socialistas, porque consideraban que el Estado carecía de “*capacidad económica*” para hacer frente al gasto que supondría⁴. Sin embargo, fue aceptada y acabó formando parte del texto definitivo.

Los radical-socialistas presentaron otra enmienda a este párrafo en el sentido de que se incluyese también la obligación de los hijos “*a prestar asistencia y dar alimento a sus padres*”⁵. Consideraban preciso que la Constitución, puesto que recogía los deberes de los padres para con los hijos, recogiese también el deber “*correlativo*” de los hijos para con los padres. Pero, al no ser aceptada por la Comisión, decidieron retirarla⁶.

El sacerdote Luis Carreras había preparado una enmienda a este segundo párrafo del artículo 41 que coincidía en lo fundamental con el texto del proyecto, pero atribuía al Estado la obligación no sólo de velar por el cumplimiento de los deberes de los padres para con los hijos, sino también la de facilitar a los padres “*la mejor realización de los mismos*”⁷. Pero esta enmienda no fue llevada al Parlamento por ningún diputado.

² DS nº 57, 15/10/1931, Apéndice 3; y DS nº 58, 16/10/1931, p. 1786.

³ DS nº 58, 16/10/1931, p. 1785.

⁴ DS nº 58, 16/10/1931, p. 1786.

⁵ DS nº 48, 1/10/1931, Apéndice 10.

⁶ DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1797-1798.

⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 425-426.

Dentro de los grupos de la derecha católica, los vasconavarros presentaron una enmienda que coincidía con el texto de la Comisión, con una única excepción: querían que los que el texto establecía como deberes de los padres para con los hijos fuesen considerados como derechos. Su argumento era que, si el deber de los padres para con los hijos se consideraba merecedor de protección jurídica, se convertía en un derecho de los padres a “*asistir y educar a sus hijos con libertad*”⁸. La intención de los vasconavarros no deja lugar a muchas dudas. Si en la Constitución quedase consignada la instrucción y educación de los hijos como un derecho de los padres, podrían recurrir en un futuro a tal precepto para defender el derecho de estos a dar una educación religiosa a sus hijos. Sin embargo, ni siquiera fue debatida debido a la ausencia de la minoría vasconavarra de la Cámara. Probablemente, el contenido de la enmienda preparada por Luis Carreras tenía un propósito similar, pero el modo en que estaba redactada no dejaba ver tan claramente sus intenciones.

La minoría agraria también presentó una enmienda a este párrafo que tuvo el mismo destino que la de los vasconavarros, pero no sus mismas intenciones. Proponía que se incluyese el deber de los hijos de “*obediencia y respeto a sus padres*”⁹.

Así pues, el segundo párrafo del artículo 41 -43 de la Constitución- salió de las Cortes con una mínima modificación derivada de la aceptación por la Comisión de la propuesta de radicales y progresistas de incluir la obligación del Estado respecto a los menores en caso de que los padres no cumplieren con sus deberes. Ninguno de los dos sacerdotes presentes en la Cámara participó en el breve debate sobre este párrafo.

El párrafo tercero, donde se establecía la equiparación legal de los hijos legítimos e ilegítimos¹⁰, tampoco dio lugar a grandes controversias. Como ya mencionamos, en el anteproyecto de Constitución no se contemplaba tal equiparación, sino que se limitaba a declarar que los derechos de los hijos nacidos fuera del matrimonio serían regulados por la legislación civil. Fue la Comisión parlamentaria la que introdujo la igualdad de “*derechos y deberes*” entre hijos legítimos e ilegítimos. Sin embargo, posteriormente modificó ligeramente

⁸ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 5.

⁹ DS nº 25, 21/08/1931.

¹⁰ En opinión de Fernández-Coronado la diferenciación entre hijos legítimos e ilegítimos se trataba realmente de una discriminación “*de indudables influencias canónicas*”. FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 93.

la redacción del texto para no entrar en contradicción con las legislaciones forales que no reconocían los mismos derechos a los hijos naturales. De forma que en el texto que llegó al Congreso lo que se establecía era que los padres tendrían para con los hijos habidos fuera del matrimonio los mismos “*deberes*” que para con los nacidos dentro de él¹¹.

La cuestión de los derechos de los hijos habidos fuera del matrimonio, así como la de la investigación de la paternidad del párrafo siguiente, fue obviada en las enmiendas preparadas por el equipo de Vidal i Barraquer¹² y también en las presentadas por los agrarios¹³ y los vasconavarros¹⁴, ninguna de las cuales llegó a ser defendida. El objetivo de las enmiendas de las minorías católicas era dejar fuera de la Constitución todo lo referente a la investigación de la paternidad y los deberes de los padres hacia los hijos ilegítimos, argumentando que, al igual que el divorcio, se trataba de cuestiones propias del Código civil y no del texto constitucional.

La minoría progresista era de la misma opinión y defendió en la Cámara su remisión a una ley posterior. Además manifestaron sus reticencias hacia la equiparación de hijos legítimos e ilegítimos, argumentando que supondría igualar también ante la ley a los nacidos de algunos tipos de uniones, como la incestuosa, que repugnaban “*no sólo a todas las legislaciones civiles, sino también al propio derecho natural*”¹⁵. Sus argumentos, sin embargo, no hicieron mella en la Cámara. Fue la única voz discrepante dentro de las minorías republicanas, las demás se mostraron conformes con la inclusión de esta cuestión en el texto constitucional. La única modificación que se introdujo iba dirigida a reforzar aún más esa equiparación entre hijos legítimos e ilegítimos. Consistió en la inclusión de un cuarto párrafo prohibiendo la consignación de “*declaración alguna sobre la legitimidad o ilegitimidad de los nacimientos ni sobre el estado civil de los padres, en las actas de inscripción ni en filiación alguna*”. Esta adición se debió a la aceptación por la Comisión de una enmienda presentada por socialistas, radicales y Esquerra¹⁶.

¹¹ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1756.

¹² BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 425-426.

¹³ DS nº 25, 21/08/1931, Apéndice 9.

¹⁴ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 15.

¹⁵ DS nº 57, 15/10/1931, p. 1756.

¹⁶ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 17.

Ninguno de los sacerdotes de las minorías agraria y vasconavarra se manifestaron sobre la equiparación entre los hijos legítimos e ilegítimos durante el debate constitucional. Sin embargo más adelante, en mayo de 1932, con motivo de la presentación en las Cortes de un proyecto de ley despenalizando la inscripción como legítimos de los hijos que no lo eran, el sacerdote Gómez Rojí¹⁷, como más adelante veremos, mostrará su oposición a dicha equiparación que constituía, a su modo de ver, un nuevo ataque al matrimonio canónico indisoluble. Basilio Álvarez y López-Dóriga tampoco se manifestaron en la Cámara sobre esta cuestión ni aparecen como firmantes de ninguna enmienda. El primero, sin embargo, había aludido a este tema durante su intervención en el debate sobre la totalidad de la Constitución. El sacerdote radical, que tenía una hija ilegítima, aplaudió a la Comisión por haber “*tenido la gallardía de hacer iguales a los hijos legítimos y a los hijos naturales*” a “*todos los efectos*”¹⁸. Por lo demás, su posición ante esta cuestión estaría en consonancia con la de su partido.

En cuanto a la investigación de la paternidad, que ocupaba el párrafo cuarto y estaba estrechamente ligada a la cuestión de los hijos ilegítimos, estaba presente ya en el anteproyecto con la misma redacción: “*Las leyes civiles regularán la investigación de la paternidad*”¹⁹. Los progresistas fueron de nuevo los únicos discordantes. Por boca del diputado Castrillo, señalaron que lo que cuestionaban no era “*el principio*” en sí, sino la “*oportunidad*” de que fuese consignado en la Constitución. Pero además, consideraban que la investigación de la paternidad podía generar dos problemas: por un lado, era imposible garantizar su realización “*sin evitar el clásico «chantaje»*”; y, por otro, existía el peligro de que, si se daban competencias en este terreno a las futuras regiones autónomas, la investigación de la paternidad acabase rigiéndose por legislaciones diferentes en función del territorio donde se llevase a cabo²⁰. La Cámara hizo de nuevo oídos sordos a los reparos de los progresistas y el texto se mantuvo tal y como había salido de la Comisión, y sin intervención de ningún sacerdote.

¹⁷ DS nº 169, 20/05/1932, pp. 5703-5704 y 5706-5707.

¹⁸ DS nº 29, 28/08/1931, p. 671.

¹⁹ *Anteproyecto de Constitución...*, p. 33; MEER, F. de *La Constitución de la II república...*, Apéndice III, p. 258.

²⁰ DS nº 57, 15/10/1931, pp. 1755-1756.

El último párrafo del artículo consignaba la obligación del Estado de *“proteger y asistir a la infancia y la maternidad”*²¹, contemplada también en el anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora. Luis Carreras, no consideró pertinente elaborar ninguna enmienda que tocara esta cuestión. Gil Robles, en su voto particular al artículo²², siguió la misma línea, manteniéndolo exactamente igual a como lo había redactado la Comisión. Los vasconavarros, en cambio, presentaron una enmienda, que no llegó a ser debatida en la Cámara, con el objetivo de que se otorgase una protección especial a *“las familias numerosas”* por medio de *“un régimen de exenciones y subsidios”*²³.

El párrafo, sin embargo, sufrió bastantes modificaciones como consecuencia de la aceptación de diversas enmiendas de radical-socialistas, Acción Republicana, federales y radicales. Los radical-socialistas eran partidarios de ampliar la protección otorgada a la infancia y la maternidad a los ancianos e incapacitados permanentes²⁴, pero sólo logró la inclusión en el artículo de los primeros²⁵. Acción Republicana, por su parte, consiguió que el artículo contemplara también la protección del Estado a los enfermos, como forma de introducir en la Constitución el *“derecho a la salud del ciudadano”* con vistas a la transformación de la asistencia benéfica y los establecimientos del Estado²⁶. También prosperó una enmienda presentada por federales y radicales para que constase en el artículo que el Estado español hacía suya la Declaración de Ginebra sobre los derechos del niño²⁷.

²¹ MEER, F. de *La Constitución de la II república...*, Apéndice III, p. 259.

²² DS nº 25, 21/08/1931, Apéndice 9.

²³ DS nº 50, 6/10/1931, Apéndice 15.

²⁴ DS nº 48, 1/10/1931, Apéndice 10.

²⁵ DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1792-1793.

²⁶ DS nº 49, 2/10/1931, Apéndice 12; y DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1793-1794.

²⁷ DS nº 39, 16/09/1931, Apéndice 4; y DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1783-1785. La Declaración de Ginebra fue la primera declaración sistemática de derechos del niño. Redactada por la fundadora de la organización Save the Children, Eglantyne Jebb, en 1923, en diciembre de 1924 fue asumida por la Sociedad de Naciones. Constaba de cinco puntos: 1) *“El niño deberá recibir los medios materiales y espirituales necesarios para su normal desarrollo”* 2) *“El niño hambriento deberá ser alimentado; el niño enfermo deberá ser curado; el niño discapacitado deberá ser apoyado; el niño delincuente deberá ser reformado; y el niño huérfano y abandonado deberá ser protegido y asistido”* 3) *“El niño deberá ser el primero en recibir ayuda en situaciones de emergencia”* 4) *“El niño deberá ser puesto en una situación que le permita ganarse un sustento y deberá ser protegido ante cualquier forma de explotación”* 5) *“El niño deberá ser educado en la conciencia de que sus talentos han de ser empleados al servicio del prójimo”*.www.savethechildren.es.

No consiguió prosperar, en cambio, otra enmienda de los radical-socialistas para que en el texto se incluyese el aborto *“por razones de orden social y económico”*, cuya especificación se dejaba relegada a una ley posterior²⁸. No pretendían los firmantes que dicha ley fuese aprobada a corto plazo, sino únicamente que el principio quedase consignado en la Constitución a modo de *“garantía”*, para que pudiese ser desarrollado cuando se considerase oportuno. Pero la razón fundamental para incluir un principio que no se tenía intención de llevar a la práctica por el momento era, como admitió el diputado Martín de Antonio, que contribuiría a dar un carácter *“antirreligioso”* a la Constitución, sentando en ella *“el precepto de que la vida es absolutamente material [...] y que podemos condicionarla en todo momento, sin que veamos surgir ni por asomo las muestras de la cólera divina”*²⁹. Jiménez de Asúa³⁰, como portavoz de la Comisión, se negó a aceptar la enmienda alegando que la sociedad española no estaba madura para aceptar el aborto y, en consecuencia, lo único que cabía hacer en relación con ese tema era reducir su penalización.

Así pues, el texto definitivo del último párrafo del artículo 41 -43 del texto definitivo estipulaba la obligación del Estado de asistir *“a los enfermos y ancianos”* y proteger *“a la maternidad y a la infancia, haciendo suya la «Declaración de Ginebra»”*³¹.

Por lo que respecta a la Iglesia, escasos prelados aludieron al tema en sus pastorales, por lo que debió tratarse de una cuestión secundaria para ellos. El obispo de Orense, Florencio Cerviño, fue uno de los pocos que lo hicieron, de forma breve, pero contundente, en su pastoral del 12 de febrero de 1932. En ella presentó la equiparación de los *“derechos de herencia”* de los hijos legítimos e ilegítimos como una muestra más del *“cruel laicismo, hoy imperante”* y un nuevo golpe *“asestado al matrimonio canónico”*³².

²⁸ DS nº 49, 2/10/1931, Apéndice 11.

²⁹ DS nº 58, 16/10/1931, pp. 1795-1796.

³⁰ DS nº 58, 16/10/1931, p. 1796.

³¹ MEER, F. de *La Constitución de la II república...*, Apéndice III, p. 258.

³² “Carta Pastoral que el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de la diócesis dirige al Clero y fieles acerca del laicismo”, 12/02/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 496.

1.2 El desarrollo legislativo del artículo 43 de la Constitución: la equiparación de hijos legítimos e ilegítimos

Como acabamos de ver, el artículo 43 de la Constitución sancionaba la igualdad de deberes de los padres para con los hijos legítimos e ilegítimos y prohibía que en las actas de filiación o inscripción apareciese ninguna declaración sobre la legitimidad o ilegitimidad de los nacidos. Sin embargo, durante el primer bienio no se elaboró ningún proyecto legislativo destinado a desarrollar este precepto constitucional, ni se llevó a cabo ninguna modificación del Código civil en lo que a esta cuestión se refiere. Lo único que hicieron los gobernantes republicanos fue dar normas para facilitar la inscripción de los hijos ilegítimos y despenalizar su inscripción como legítimos.

El vacío legal y la contradicción entre el precepto constitucional y el Código civil, hizo necesaria la publicación en enero de 1932 de una circular³³ del Ministerio de Justicia, aclarando las normas por las que debería regirse la inscripción de los hijos ilegítimos en tanto no se aprobase la legislación correspondiente. Del contenido de dicha circular se deduce que los funcionarios de los registros civiles, basándose en el artículo 31 del Código civil y el artículo 45 de la Ley de Registro Civil, estaban obstaculizando la legitimación de los hijos naturales. El ministro de Justicia, Álvaro de Albornoz, considerando que se trataba de un “derecho” cuyo ejercicio sólo podía “limitarse en cuanto sea estrictamente preciso para revestirle de fijeza y autenticidad”, decidió tomar cartas en el asunto y aclaró el modo en que los funcionarios debían actuar en esta cuestión. Según el ministro, el artículo 31 del Código civil estipulaba que el reconocimiento de un hijo natural debía llevarse a cabo “en acta de nacimiento, en testamento o en otro documento público” únicamente para garantizar la autenticidad de lo declarado. Siendo irrelevante, por tanto, que el acta de nacimiento fuese cumplimentada en el plazo estipulado por la ley, la circular establecía que, en tanto no fueran promulgadas las leyes destinadas a desarrollar el artículo 43 en lo relativo a esta cuestión, el reconocimiento de los hijos naturales podía realizarse “en las actas de nacimiento extendidas fuera de plazo”.

³³ *El Liberal*, Madrid, 12/01/1932.

Aparte de esta circular, la única medida legislativa elaborada por el ministro de Justicia en relación con la legitimación de los hijos naturales fue un proyecto de ley³⁴ presentado en el Parlamento en mayo de 1932 despenalizando la inscripción de los hijos naturales como legítimos en el registro civil y las declaraciones en el mismo sentido en documentos públicos o privados. No se trataba, por tanto, de desarrollar lo establecido en el artículo 43 en cuanto a los deberes de los padres con los hijos ilegítimos, sino únicamente de subsanar los problemas prácticos derivados de la contradicción entre la Constitución y un Código civil que, al no haber sido reformado, tipificaba como delito lo que aquella reconocía como derecho.

En el preámbulo, Álvaro de Albornoz justificó la presentación de este proyecto de ley por la existencia de muchos ciudadanos que, al no querer que sus hijos figurasen como ilegítimos, manifestaban ser matrimonio en documentos públicos o privados cuando en realidad no lo eran. Esto aparecía tipificado en el Código civil y penal como un delito de falsedad en documento público, pero había dejado de ser antijurídico tras la aprobación de la Constitución. Por tanto, a juicio del ministro, resultaría injusto que tales personas fuesen juzgadas, cuando los tribunales, ateniéndose a la Constitución, deberían finalmente absolverlos.

El proyecto constaba de tres artículos: en el primero se establecía que en adelante no serían “*perseguidos*” las inscripciones como legítimos de hijos ilegítimos; en el segundo que las causas ya en curso por este motivo serían sobreseídas; y en el tercero se exceptuaban los casos en que la inscripción tuviese “*por objeto preparar la comisión de un delito*”. La Comisión parlamentaria no modificó el espíritu del texto, limitándose a introducir un mínimo cambio en la redacción³⁵. En la Cámara suscitó un debate breve, protagonizado por el sacerdote Gómez Rojí, y la presentación de una única enmienda, por parte de la diputada radical Clara Campoamor³⁶, que fue aceptada por la Comisión e incorporada al dictamen.

La intervención de Gómez Rojí³⁷ en contra de la totalidad del proyecto fue polémica. Su beligerante discurso fue interrumpido reiteradamente por diputados socialistas y radical-socialistas, obligando a la presidencia de la Cámara a intervenir. El sacerdote agrario comenzó afirmando que el reconocimiento constitucional de la igualdad de deberes de los padres para

³⁴ DS nº 163, 11/05/1932, Apéndice 6.

³⁵ DS nº 164, 12/05/1932, Apéndice 4.

³⁶ DS nº 169, 20/05/1932, p. 5707.

³⁷ DS nº 169, 20/05/1932, pp. 5703-5704.

con los hijos legítimos e ilegítimos constituía *“una conculcación perfecta de todo el Derecho natural”*, no existiendo *“hombre consciente de lo que es la sociedad”* ni *“legislación en el mundo”* que no distinguiese *“entre lo que es la transmisión de la vida por el cauce de la familia constituida”* y la que se lleva a cabo *“por otros cauces”*. Por lo que respecta a este proyecto de ley en concreto, lo consideraba *“prematureo”*, al no haberse aprobado aún las leyes relativas a *“la investigación de la paternidad”*, ni reformado los artículos del Código civil relativos a los hijos naturales e ilegítimos. Además, a juicio del canónigo burgalés, el texto iba en contra de lo estipulado en el artículo 43 de la Constitución, donde se determinaba que no se haría declaración alguna sobre la legitimidad o ilegitimidad de los nacidos en documento público, mientras que el proyecto estipulaba que no se perseguiría a quien lo hiciese; adolecía de una *“vaguedad”* intencionada, que tenía como objetivo *“abrir un cauce contra todo aquello que supone y que debe ser el fundamento y el orden de la familia”*; vulneraba *“la realidad de la vida de la familia”*; perjudicaba *“innecesaria e injustamente”* a la descendencia legítima; y se convertiría en *“fuente de las mayores injusticias y de hondos disgustos en el seno del hogar”*.

A las interrupciones respondió de forma agresiva, reivindicando *“en nombre de Cristo”* y *“del Derecho natural”* no sólo su derecho a expresarse en la Cámara, sino también la *“obligación de escuchar”* de los diputados; y manifestando que se alegraba del injustificable comportamiento de los diputados de la izquierda parlamentaria porque así *“el pueblo tendrá derecho el día de mañana a aplastar toda vuestra legislación”*. Este tipo de manifestaciones caldearon aún más el ambiente de la Cámara, dando lugar a ruidosas protestas que hicieron necesaria la intervención de la presidencia. Una vez restablecido el orden, Gómez Rojí continuó en el mismo tono, quejándose con razón de la falta de respeto que algunos diputados habían demostrado hacia *“un ciudadano que tiene una investidura con tanto derecho como la que tenéis vosotros”*; pero sin ella cuando criticó la falta de *“seguridad personal”* en la Cámara, dando a entender que temía sufrir alguna agresión física, cuando en realidad la falta de respeto y las interrupciones habían ido más por la vía de ridiculizar y tomarse a broma algunas de sus afirmaciones que por la de la agresividad verbal. Pese a todo, manifestó su intención de elevar una protesta formal ante *“todos los Poderes, si es que la Presidencia, el Gobierno o a quien toque, no quiere poner orden y concierto”*. El diputado radical-socialista Barnés, vicepresidente de la Cámara y encargado de mantener el orden en ausencia del presidente, sintiéndose aludido por las veladas acusaciones de inhibición realizadas por Gómez Rojí, tomó la palabra para defenderse. Aseguró que *“en todo momento”* había intentado que el sacerdote fuese escuchado, pero, en el fondo, hizo recaer la culpa sobre Gómez Rojí, al afirmar que

resultaba inevitable que sus palabras produjesen *“indignación en ciertos sectores de la Cámara”*³⁸.

Una vez finalizada la breve intervención de Barnés, fue Jiménez de Asúa³⁹, en nombre de la Comisión, quien tomó la palabra para defender el texto del proyecto y rebatir al sacerdote. Pidió disculpas a Gómez Rojí por las interrupciones que había sufrido, pero, al igual que había hecho el vicepresidente, las justificó, alegando que, al haber utilizado su turno contra la totalidad del proyecto para impugnar el artículo 43 de la Constitución, había dado la impresión a los diputados de que lo que realmente pretendía era *“buscar el micrófono de la Cámara para la resonancia de campañas exteriores en descrédito del parlamento”*. Y apostilló, con evidente ironía, que él prefería suponer que el sacerdote se había *“desorientado sin darse cuenta cabal de su desorientación”*, echando leña al fuego de la confrontación sin necesidad. Refiriéndose en concreto al proyecto de ley, señaló que tenía un alcance mucho más limitado del que Gómez Rojí había dado a entender, ya que sólo pretendía dar solución a un problema técnico. La realidad era que, adelantándose a lo estipulado en el artículo 43 de la Constitución, muchos ciudadanos, para evitar que recayera sobre sus hijos la lacra *“que la religión fomentó contra ellos”*, habían inscrito como legítimos a hijos que en realidad no lo eran, incurriendo en delito de falsedad en documento público según el Código civil cuando no existía tal delito en base a la Constitución, como había señalado el ministro en el preámbulo del proyecto. Se trataba, pues, únicamente de evitar *“sumarios inútiles”* y *“el descrédito que cae sobre las personas procesadas”*.

Cuando Jiménez de Asúa terminó su alegato a favor del proyecto, Gómez Rojí volvió a pedir la palabra para reafirmar su oposición a él. Agradeció al diputado socialista *“no solamente su contestación sino el tono de la misma”*, pero negó que hubiese *“desorientación”* en sus palabras. Es más, si había sido interrumpido y abucheado era precisamente porque había asestado un golpe mortal *“al fundamento falso”* de la equiparación *“entre el matrimonio y la unión de hombre y mujer fuera del matrimonio”*. Porque en esta ley como en el resto de la legislación sobre la familia, a juicio del sacerdote, lo que latía era la idea de atacar *“el matrimonio único e indisoluble”*. Este proyecto en concreto era *“injusto”* porque las *“paternidades provenientes del vicio”* y del *“delito”* debían ser castigadas. Estaba a favor de

³⁸ DS nº 169, 20/05/1932, pp. 5704-5705.

³⁹ DS nº 169, 20/05/1932, pp. 5705-5706.

que se reconociesen los “*derechos naturales*” de los hijos ilegítimos y la obligación de los padres de cuidarlos “*de una manera u otra, pero siempre sin perjuicio de los hijos legítimos*”.

La ley fue aprobada sin más debate y en votación ordinaria el 24 de mayo y promulgada el 25 del mismo mes⁴⁰.

Finalmente, en junio de 1933 el Gobierno elaboró un proyecto de ley en el que se desarrollaba lo dispuesto en el artículo 43 en relación con los hijos naturales. En él se disponía que la inscripción de los nacidos en los registros civiles se realizara sin mencionar el estado civil de los padres ni si el nacimiento había tenido lugar en el seno de un matrimonio legítimo o no; y que los hijos nacidos dentro y fuera del matrimonio tenían los mismos derechos familiares y de herencia⁴¹. Este proyecto no debió de llegar a ser tramitado en el Parlamento, puesto que no aparece publicada la ley en la *Gazeta de Madrid*.

2- El matrimonio civil

2.1 Las primeras medidas secularizadoras

El Gobierno provisional no modificó la legislación precedente referente al matrimonio. Sin embargo, el decreto de 22 de mayo sobre libertad de cultos, que establecía el derecho de los ciudadanos a no declarar sus creencias religiosas, prohibiendo a los funcionarios indagar sobre ellas, dejó sin efecto el artículo 42 del Código civil que exigía una declaración de no profesar la religión católica para acceder al matrimonio civil. En consecuencia, supuso la quiebra del sistema de matrimonio civil subsidiario, que había estado en vigor hasta entonces, y su transformación en un sistema de matrimonio civil facultativo, en el que existía plena libertad de elección entre dos tipos de matrimonio: el civil y el canónico.

⁴⁰ DS nº 170, 24/05/1932, p. 5738; y DS nº 171, 25/05/1932, Apéndice 12.

⁴¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 14/06/1933, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II1]...*, pp. 341-342.

El decreto de libertad de cultos del Gobierno provisional, pues, constituyó el primer paso de un proceso legislativo que llevará por primera vez en la historia de España a la completa secularización del matrimonio. Esta secularización, en opinión de Fernández-Coronado⁴², era imprescindible por dos motivos: por un lado, porque la “*completa competencia en materia legislativa y jurisdiccional*” sobre el matrimonio constituye una “*prerrogativa*” del Estado soberano; y, por otro, porque el poder civil está obligado a “*garantizar el derecho de igualdad en la libertad de conciencia de sus ciudadanos*”, abordando la cuestión matrimonial “*desde una perspectiva personalista y desconfesionalizada*”.

El Gobierno había dejado claro ya a la Iglesia en agosto de 1931, que no estaba dispuesto a renunciar a la instauración del matrimonio civil obligatorio⁴³. Sin embargo, ni el anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora ni el texto de la Comisión parlamentaria hicieron referencia a él. El primero se limitó a establecer que el matrimonio estaría fundado “*en la igualdad de derechos para ambos sexos*” y salvaguardado por el Estado⁴⁴; mientras que el segundo mantuvo la igualdad de derechos de los cónyuges, pero suprimió la salvaguardia del Estado a la institución matrimonial.

Puesto que no se estipulaba nada sobre el sistema matrimonial y las minorías católicas no participaron en el debate del artículo 41 del proyecto de Constitución -43 del texto definitivo-, el matrimonio civil no suscitó controversia durante la tramitación parlamentaria de dicho artículo. Finalmente, la Constitución se limitó a recoger los principios generales de igualdad de los cónyuges ante el matrimonio y la protección del Estado a la familia. Sin embargo, al establecerse en el mismo artículo que el vínculo no sería indisoluble, dejaba ya entrever que se trataría de un sistema de matrimonio civil obligatorio y excluyente⁴⁵.

⁴² FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, pp. 83-86

⁴³ Telegramas de Tedeschini a Pacelli, 27/08/1931 y 15/09/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, pp. 132 y 264-265 respectivamente.

⁴⁴ *Anteproyecto de Constitución...*, pp. 32-33.

⁴⁵ Así lo entendió el nuncio Tedeschini a la vista del proyecto de Constitución: “*Sebbene non si dica, tuttavia è naturale intuire che il matrimonio di cui si parla è il cosiddetto matrimonio civile che sarà reso obbligatorio per tutti, con disprezzo della coscienza cristiana. —Questo risulta dalle parole: «La famiglia está bajo la salvaguardia del Estado»*”. Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 59.

Fue la necesidad de solucionar la contradicción entre el Código civil y el decreto de libertad de cultos del Gobierno provisional lo que determinó la primera medida legislativa republicana relativa al matrimonio. En febrero de 1932, coincidiendo con el debate de la Ley de Divorcio, el ministro de Justicia publicó una orden⁴⁶ en la que se establecían las normas por las que se regiría la celebración de matrimonios civiles hasta que se aprobase una ley que los regulase definitivamente. La orden estipulaba que en adelante no se exigiría a quienes solicitasen contraer matrimonio civil ninguna declaración sobre sus creencias religiosas o la religión que profesaban. Los juzgados, por su parte, quedaban obligados a facilitar gratuitamente a los interesados el impreso de solicitud necesario para la celebración civil, cuyo modelo se adjuntaba en la misma orden.

Esta nueva normativa se mantuvo en vigor más de cuatro meses, ya que la Ley de Matrimonio Civil, en contra de toda lógica, fue la última disposición relativa a la familia en ser llevada al Parlamento y no entró en vigor hasta finales del mes de junio de 1932.

2.2 La Ley de Matrimonio Civil: gestación y contenido del texto

A juicio de Álvarez Tardío⁴⁷ el hecho de que la Ley de Matrimonio Civil no otorgara efectos civiles a los matrimonios canónicos representó *“una provocación innecesaria”* que puso de manifiesto una vez más la voluntad de los legisladores *“de utilizar la ley para cambiar las costumbres”* y que para la izquierda la secularización *“implicaba siempre algún tipo de represalia contra los católicos y un ajuste de cuentas con el pasado”*. En su opinión, teniendo en cuenta que los españoles contraían mayoritariamente matrimonio canónico, la ley debería haber reconocido a éste validez civil.

La jurista Ana Fernández-Coronado⁴⁸, en cambio, considera que no se puede achacar a la ley *“un laicismo beligerante”* ni percibe en su contenido *“una valoración negativa de lo religioso”*. Sencillamente, devolvía al Estado competencias que le eran propias, pero que había cedido a la Iglesia *“en virtud de la confesionalidad”*. En un Estado laico y asentado sobre el

⁴⁶ *El Liberal*, Madrid, 11 y 18/02/1932; *La Libertad*, Madrid, 11/02/1932; *Luz*, Madrid, 10/02/1932.

⁴⁷ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, pp. 231-232.

⁴⁸ FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*, p. 100.

principio de *“igualdad y no discriminación”* de los ciudadanos, como era el republicano, resultaba imprescindible, a su entender, la secularización de la legislación matrimonial. Por lo demás, el acatamiento de la Ley de Matrimonio Civil no tenía porqué suponer *“conflictos importantes”* a quienes quisiesen contraer también matrimonio religioso, ya que no contenía *“importantes divergencias de regulación con el fuero canónico”*.

Un primer proyecto de ley sobre el matrimonio civil fue presentado al Parlamento el 11 de mayo de 1932⁴⁹, el mismo día en que se dio a conocer la nueva normativa sobre la inscripción de los hijos nacidos fuera del matrimonio. En el preámbulo el ministro de Justicia, Albornoz, advertía que se trataba de un texto *“provisional”* hasta que fuese sometida a las Cortes una ley más *“extensa y compleja”*, que estaba siendo redactada por la Comisión Jurídica Asesora. El Gobierno había decidido no esperar a que ésta acabase su trabajo porque consideraba urgente poner fin a la *“situación insostenible”* que se había creado, debido a la *“irreductible oposición”* entre la Constitución y la legislación matrimonial que se venía aplicando, promulgada durante el régimen anterior. Dicha legislación prohibía a los católicos y a los ministros de la Iglesia contraer matrimonio civil, convirtiendo la religión en *“causa modificativa de la capacidad civil del ciudadano”*, lo cual conculcaba varios principios constitucionales: la separación de la Iglesia y el Estado, la no modificación *“de la personalidad civil”* por causa de *“la condición religiosa”* y la no existencia de privilegios jurídicos fundados en *“las creencias religiosas”*. Para poner fin a estas contradicciones, el proyecto establecía el matrimonio civil *“como único matrimonio reconocido por la ley”*; introducía algunas modificaciones en el Código civil para simplificarlo y adaptarlo *“a la igualdad actual de sexos”* y al principio de que *“la condición religiosa”* no modificaba *“la personalidad civil”*; y daba facilidades económicas para el acceso al matrimonio.

La parte dispositiva constaba de seis artículos. En el primero se establecía que el matrimonio civil era el único reconocido por el Estado y suprimía o modificaba algunos artículos del Código civil relativos a los requisitos exigidos para acceder a él⁵⁰; los artículos

⁴⁹ DS nº 163, 11/05/1932, Apéndice 5.

⁵⁰ Entre estos requisitos que la nueva ley suprimía estaba la prohibición de contraer matrimonio a los sacerdotes y religiosos. Al parecer este punto se incluyó porque habían llegado al Ministerio de Justicia peticiones en este sentido por parte de ordenados que habían formado una familia y querían legalizar su situación. El ministro planteó la cuestión al Consejo de Ministros y éste decidió recoger dicha reivindicación en el proyecto de ley. FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 536 nota 47. Uno de los sacerdotes que se acogió a la posibilidad que la nueva ley les ofrecía para contraer matrimonio fue el

segundo y tercero trataban de los trámites burocráticos para la celebración del matrimonio y su coste económico; en el cuarto se disponía que los tribunales civiles serían los únicos competentes en todas las cuestiones relativas al matrimonio; el quinto fijaba un plazo de treinta días para la entrada en vigor de la nueva norma; y en el sexto se derogaban todas las disposiciones legales anteriores que entrasen en contradicción con lo dispuesto en la ley. Tanto en este proyecto como en los textos posteriores, lo relativo a la nulidad de los matrimonios canónicos celebrados con anterioridad a la entrada en vigor de la Ley de Matrimonio Civil permaneció sin cambios. En el artículo cuarto se establecía que los tribunales civiles serían los encargados de entender en las causas de nulidad de dichos matrimonios, puesto que las resoluciones de los tribunales eclesiásticos carecían de validez civil, pero aplicando *“las leyes canónicas con arreglo a las que fueron contraídos”*.

Esta redacción recogía en parte las propuestas del canonista Torrubiano Ripoll⁵¹, quien consideraba que, como anteriormente no había existido libertad real para elegir entre el matrimonio civil y el canónico, para no obligar a los no católicos a acudir a un tribunal eclesiástico se debían atribuir competencias a los tribunales civiles para entender en las causas de nulidad de los matrimonios canónicos, pero basándose en la legislación canónica bajo la que se celebraron dichos matrimonios. La diferencia estribaba en que el canonista defendía que tampoco debía obligarse a los católicos a acudir a los tribunales civiles, por lo que propugnaba que se reconociese validez civil también a las sentencias de los tribunales eclesiásticos. Pero esto no fue recogido ni en el proyecto ni en la ley definitiva.

La Comisión parlamentaria no introdujo ninguna modificación en el proyecto y dio a conocer su dictamen⁵² al día siguiente. Pero un día más tarde, el 13 de mayo, Salazar Alonso anunció en el Parlamento que la Comisión había decidido retirar el dictamen para proceder a una nueva redacción⁵³. Esta fue dada a conocer cuatro días más tarde y sólo introducía unos mínimos cambios en el artículo primero del proyecto, en relación con las limitaciones que se contemplaban en el Código civil para acceder al matrimonio: sobre quién debía acreditar la

miembro de la Comisión Jurídica Asesora Tomás Gómez Piñán. TEZANOS GANDARILLAS, M. “Tomás Gómez Piñán...”, p. 96.

⁵¹ TORRUBIANO RIPOLL, J *El Decreto...*, pp. 13 y 22.

⁵² DS nº 164, 12/05/1932, Apéndice 5.

⁵³ DS nº 165, 13/05/1932, p. 5588. Según el nuncio Tedeschini la retirada del proyecto se debió a que tal y como estaba redactado no existían impedimentos para el matrimonio entre hermanos. Carta de Tedeschini a Pacelli, 27/05/1932, en ASV, NM 920 f. 136-137.

licencia que se requería a los menores de edad para contraer matrimonio; y limitando “*los impedimentos por consanguinidad y afinidad legítimas entre colaterales*” al tercer grado.

El día 20 de mayo se inició el debate del dictamen⁵⁴. Los sacerdotes Santiago Guallar y Jerónimo García Gallego fueron los únicos diputados que habían solicitado intervenir en el debate sobre la totalidad del proyecto, pero no se encontraban en la Cámara cuando llegó el momento de hacerlo. Así pues, se pasó directamente a debatir el artículo primero, al que sólo se había presentado una enmienda⁵⁵, en la que se proponía una redacción diferente de la parte relativa a los impedimentos de consanguinidad. Como reflejaba de una manera más clara lo mismo que se decía en el dictamen, fue aceptada por la Comisión sin que ningún diputado tuviera que tomar la palabra para defenderla. El resto de los artículos fueron aprobados también sin debate y el texto quedó pendiente únicamente del beneplácito definitivo de la Cámara.

Sin embargo, antes de que eso sucediera, el ministro de Justicia retiró el texto⁵⁶, para presentar uno nuevo a principios del mes de junio⁵⁷ con muy pocas variaciones respecto al anterior. El texto del preámbulo era el mismo del primer proyecto, incluso en lo referente al carácter provisional de la ley. En cuanto a la parte dispositiva, las variaciones se limitaban a una nueva redacción de los párrafos relativos a las limitaciones para el matrimonio entre colaterales, pero manteniendo el mismo espíritu; y a introducir algunas modificaciones respecto a las personas capacitadas para otorgar dispensa de los impedimentos para el matrimonio establecidos en el Código civil. La Comisión, por su parte, emitió su dictamen⁵⁸ al día siguiente y no introdujo ninguna modificación en el texto. En el Parlamento tampoco se suscitó el más mínimo debate⁵⁹, quizás porque los diputados estaban más interesados en la

⁵⁴ DS nº 169, 20/05/1932, p. 5703.

⁵⁵ La enmienda fue presentada en el transcurso del debate y estaba firmada por diputados radical-socialistas y catalanistas.

⁵⁶ DS nº 171, 25/05/1932, p. 5764.

⁵⁷ DS nº 176, 2/06/1932, Apéndice 1.

⁵⁸ DS nº 177, 3/06/1932, Apéndice 13.

⁵⁹ DS nº 183, 15/06/1932, p. 6214.

discusión de la Ley de Reforma Agraria, que estaba teniendo lugar por las mismas fechas⁶⁰. La Ley de Matrimonio Civil fue aprobada en votación ordinaria el 16 de junio de 1932⁶¹ y promulgada el 28 del mismo mes⁶². Algunos diputados de la minoría agraria pidieron que constase su voto en contra, pero entre ellos no se encontraba ningún sacerdote⁶³.

Aunque la Ley de Matrimonio Civil pasó el trámite parlamentario prácticamente sin debate y, por tanto, sin la intervención de ninguno de los sacerdotes diputados, alguno de ellos había tratado el tema del matrimonio civil en intervenciones anteriores.

Gómez Rojí, durante el debate sobre la totalidad de los artículos que afectaban a la Iglesia, reconoció al Estado atribuciones para legislar *“siempre, en todo momento y para todos”* sobre *“los efectos civiles”* del matrimonio, pero de ningún modo *“en cuanto al vínculo conyugal”* de *“los bautizados”*⁶⁴, es decir, en cuanto al matrimonio canónico.

Más explícito fue Santiago Guallar, quien abordó el tema durante su intervención contra la sanción al obispo de Segovia y durante el debate de la Ley de Divorcio⁶⁵. Dejó meridianamente claro que para él lo único *“razonable”* y *“respetuoso”* era mantener sin cambios la legislación matrimonial vigente hasta la instauración de la República. Es decir, restringir el acceso al matrimonio civil a los no católicos y obligar a los católicos a contraer matrimonio canónico, reconociendo a éste efectos civiles con la mera inscripción en el registro civil. Obligar a los católicos a contraer también matrimonio civil, *“acto que repugna a su fe”* y *“consideran completamente nulo”*, constituía, a su entender, *“un atentado a la libertad de conciencia católica”*; y representaba *“un ultraje a los derechos de la Iglesia”* y una *“usurpación sacrílega”* por parte del Estado de competencias exclusivamente eclesiásticas, puesto que la *“ordenación”* y *“jurisdicción”* del matrimonio *“pertenece plena y exclusivamente”* a la Iglesia.

⁶⁰ La Ley de Reforma Agraria comenzó a debatirse a finales de mayo y se aprobó a principios de septiembre de 1932. Los sacerdotes diputados participaron activamente en su tramitación parlamentaria.

⁶¹ DS nº 184, 16/06/1932, p. 6257.

⁶² DS nº 190, 28/06/1932, Apéndice 3.

⁶³ DS nº 185, 17/06/1932, p. 6297.

⁶⁴ DS nº 33, 4/09/1931, p. 769.

⁶⁵ DS nº 185, 17/06/1932, pp. 6287 y 6293; DS nº 110, 3/02/1932, p. 3582.

Aparte de esto, ningún otro sacerdote abordó el tema del matrimonio civil, lo que resulta llamativo teniendo en cuenta la importancia que le daba el episcopado en sus documentos. Pero sorprende aún más que ninguno de los dos sacerdotes que habían pedido consumir un turno sobre la totalidad del proyecto de ley se molestase en acudir al Congreso el día del debate y que las minorías católicas se abstuviesen de presentar enmiendas al texto; así como que no apareciese ningún sacerdote entre los diputados que pidieron que constase explícitamente su voto en contra en la votación definitiva del proyecto. Quizás esta abstención de los diputados sacerdotes se debió a que, al igual que la jerarquía eclesiástica, consideraron que era fundamentalmente el divorcio lo que ponía en riesgo la pervivencia del matrimonio canónico como opción mayoritaria de los españoles y, una vez aprobado aquél, la legislación sobre matrimonio civil, aunque inaceptable en teoría, en la práctica tenía una importancia secundaria para la Iglesia.

2.3 La incidencia parlamentaria de la pastoral del obispo Pérez Platero

La pastoral del obispo de Segovia, Pérez Platero, de 30 de marzo de 1932, dedicada exclusivamente al matrimonio, merece mención aparte por su trascendencia política y parlamentaria. A diferencia de lo que había ocurrido con la tramitación de la Ley de Matrimonio Civil, las minorías católicas y los sacerdotes diputados se implicarán a fondo en la defensa del prelado segoviano. Quizás porque lo que latía en el fondo del debate no era si el contenido de la pastoral justificaba una sanción gubernativa, sino si el Estado tenía atribuciones para sancionar a un prelado por actuaciones derivadas del ejercicio de su ministerio. Es decir, un conflicto de competencias entre el poder civil y el eclesiástico.

El documento publicado por Pérez Platero⁶⁶ comenzaba con una crítica radical al conjunto de la política religiosa desarrollada hasta la fecha por el Gobierno provisional y a los artículos constitucionales que afectaban a la Iglesia. A continuación, pasaba a descalificar crudamente el matrimonio civil en cuanto a las formas: su nombre “*estrafalario y feo*”, y su celebración, carente de “*todo elemento religioso*” y oficiada por un simple “*funcionario del*

⁶⁶ “Instrucción Pastoral.-El Matrimonio Civil”, 30/03/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 519-525.

Estado” que actuaba como *“pontífice laico”*; y en su esencia: nada valía *“de por sí, por adolecer de incurable y manifiesta nulidad en su mismo origen”*. El matrimonio, por ser un sacramento, era competencia de la Iglesia. La institución por el Estado del matrimonio civil *“como forma legal única de unión conyugal”* representaba una usurpación sacrílega de atribuciones que no le correspondían y su imposición por *“la fuerza”* a los católicos constituía *“un abuso intolerable”*. Estos no podían admitirlo *“como ley obligatoria”* y debían procurar *“con todo ahínco su abolición por las vías justas y legales”*. Sin embargo, mientras existiese, los fieles debían *“atenerse a él”*, pero sin olvidar que, al carecer de *“verdadero sacramento”*, para ellos carecía de valor. En consecuencia, les instaba a observar *“las prescripciones legales”* sin atentar *“contra la validez o la indisolubilidad del santo matrimonio”*, advirtiéndoles de que en caso contrario caerían *“en gravísimo pecado”* y vivirían *“en estado de perpetua condenación”*.

El carácter polémico y la dureza del tono utilizado por el prelado segoviano en su pastoral desagradaron a algunos miembros del episcopado, como Vidal i Barraquer, y se apartaba de la línea de moderación mantenida hasta entonces por los documentos episcopales⁶⁷. Sin embargo, en opinión de Batllori y Arbeloa⁶⁸, en lo que se refiere al contenido, Pérez Platero no hizo más que reproducir la doctrina de la Iglesia respecto al matrimonio. Carmen Frías⁶⁹, sin embargo, considera que, además de la aspereza del tono, esta pastoral se diferenciaba de las de otros prelados por la falta de lógica en los argumentos utilizados para negar al Estado cualquier atribución sobre el matrimonio, dando a entender que aquél coaccionaba a los ciudadanos a la hora de elegir el tipo de matrimonio y que el civil era *“necesariamente excluyente del canónico, lo cual era totalmente infundado”*.

Pese a su dureza, la pastoral del obispo de Segovia pasó desapercibida, hasta que a mediados del mes de abril un semanario republicano de la capital segoviana reprodujo y comentó los párrafos más polémicos del documento. En mayo, el diputado radical-socialista Martín de Antonio llevó la cuestión al Parlamento, exigiendo al Gobierno que aplicase a Pérez Platero la Ley de Defensa de la República por su afirmación de que el matrimonio civil debía ser considerado un concubinato. El ministro de Justicia, Casares Quiroga, se negó, pero accedió a denunciar la pastoral al fiscal del Estado para que valorase si podía ser constitutiva de delito.

⁶⁷ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 28; FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 519; ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 233.

⁶⁸ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 28

⁶⁹ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 521 y 523

Finalmente, el 11 de junio, coincidiendo con la presentación en el Parlamento de la Ley de Matrimonio Civil, el Gobierno acordó sancionar al obispo de Segovia con la suspensión de temporalidades. La noticia fue recogida por la prensa republicana y anticlerical, generándose una viva polémica a nivel nacional en torno a la pastoral⁷⁰.

Según Azaña, el Ejecutivo tomó tal medida por considerar que el documento de Pérez Platero contenía *“algunos conceptos inadmisibles acerca de la ley de Matrimonio Civil”*⁷¹. Sin embargo, el ministro de Justicia⁷² en su intervención ante las Cortes aseguró que la calificación del matrimonio civil como *“barraganía o concubinato”* había molestado profundamente al Gobierno porque, tal como aparecía en la pastoral, no hacía referencia sólo al contraído por los católicos sino por cualquier ciudadano; pero que habían sido los párrafos iniciales del documento, relativos a la Constitución y el conjunto de la legislación religiosa de la República, los que habían motivado realmente la suspensión. Entre las afirmaciones del prelado segoviano que más habían irritado al Ejecutivo, Álvaro de Albornoz señaló el haber calificado la Constitución de *“infausta, vejatoria y odiosa”*; acusar al poder civil de *“atropellar de una manera irritante los intereses sagrados de la religión”*; presentar *“como notorios desafueros y agravios sacrílegos actos legítimos y plenamente justificados del Gobierno y de las Cortes”*; y afirmar que se habían *“realizado contra la Iglesia un cúmulo de iniquidades”*. Además, llovía sobre mojado, porque una pastoral anterior de este mismo obispo en relación con la secularización de cementerios había disgustado también profundamente al Gobierno.

Tanto Carmen Frías⁷³, como Álvarez Tardío⁷⁴ consideran que la sanción al obispo de Segovia constituyó una intromisión del poder civil en los asuntos eclesiásticos. Si bien Frías opina que dicha intromisión, aunque *“grave”*, fue mucho menos importante que las medidas

⁷⁰ Carta de Tedeschini a Pacelli, 18/06/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I1]...*, p. 434; BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 391 notas 2 y 3.

⁷¹ AZAÑA, M. *Memorias políticas...*, p. 470. Sin embargo, la frase de la pastoral de Pérez Platero que más había molestado en los medios republicanos: la equiparación de matrimonio civil y concubinato, aparecía en un documento episcopal anterior que no había provocado polémica alguna. El 19 de agosto de 1931 los prelados catalanes habían enviado un mensaje a las Cortes Constituyentes en el que se presentaba el matrimonio civil como un medio para dar apariencia *“de legalidad”* al *“concubinato de los divorciados”*. “Mensaje de los Prelados de la provincia Eclesiástica Tarraconense a las Cortes Constituyentes, 19/08/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, p. 235.

⁷² DS nº 185, 17/06/1932, pp. 6290-6291.

⁷³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 526-527.

⁷⁴ ÁLVAREZ TARDÍO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 425.

adoptadas anteriormente por el Gobierno contra el cardenal Segura o el obispo de Vitoria, Mateo Múgica, por lo que no causó *“un profundo impacto”* en la jerarquía eclesiástica. Álvarez Tardío, aunque considera la sanción *“en parte comprensible”*, la presenta como una nueva constatación de la incapacidad del Gobierno para entender *“la separación de poderes como una realidad plenamente efectiva”* y de su desprecio por *“la vía de la negociación para resolver las tensiones que surgían con la Iglesia”*.

El nuncio Tedeschini protestó por la sanción ante el ministro de Estado, Luis de Zulueta, y defendió la pastoral de Pérez Platero ante la Santa Sede. En su opinión debía ser interpretada como una mera *“advertencia de la Iglesia a sus fieles, contra posibles peligros para los dogmas y la moral”* y no como un ataque a la legislación de la República, puesto que la pastoral había sido publicada antes de la aprobación de la Ley de Matrimonio Civil⁷⁵. El episcopado español también cerró filas en torno a Pérez Platero y el arzobispo de Tarragona protestó ante el presidente del Gobierno, Manuel Azaña por la sanción⁷⁶.

Los diputados católicos tampoco se quedaron atrás y llevaron la cuestión al Parlamento por medio de la presentación de una proposición incidental⁷⁷ donde se pedía el levantamiento de la sanción impuesta al prelado segoviano. Entre los firmantes, pertenecientes a las minorías agraria y vasconavarra, se encontraban tres sacerdotes: los agrarios Santiago Guallar y Lauro Fernández, y el republicano independiente Jerónimo García Gallego.

Guallar⁷⁸ fue el encargado de defender la proposición ante la Cámara por medio de un extenso, apasionado y polémico discurso continuamente interrumpido por los diputados de la izquierda, disconformes con los argumentos aducidos por el canónigo aragonés a favor de Pérez Platero. Por lo que respecta al matrimonio civil, el prelado segoviano se había limitado, a juicio del sacerdote, a exponer la doctrina católica sobre el matrimonio, como era su obligación. Al tildar de *“concubinato”* las uniones civiles, Pérez Platero sólo *“se refería al*

⁷⁵ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 18/06/1932, y Luis de Zulueta, 15/08/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I1]...*, pp. 435-436 y 548, respectivamente.

⁷⁶ Carta de Ilundain, arzobispo de Sevilla, a Vidal i Barraquer, 12/06/1932, y telegrama de Vidal i Barraquer a Manuel Azaña, 17/06/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 72 y 87-89, respectivamente.

⁷⁷ DS nº 185, 17/06/1932, p. 6286.

⁷⁸ DS nº 185, 17/06/1932, pp. 6286-6289 y 6292-6293.

matrimonio civil contraído por los católicos”, pero el ministro había “tergiversado” sus palabras. En cuanto a los supuestos “ataques a la Constitución” contenidos en la pastoral, Guallar se identificó con ellos al afirmar que la Iglesia tenía no sólo derecho a no “acatar” ni “respetar” aquellas leyes que considerase “opuestas a los derechos de Dios y a los derechos de la Iglesia”, sino la “obligación” de combatirlas. Ahora bien, tales ataques a la legislación no podían ser interpretados como una agresión “al régimen”, al cual los católicos “acatamos y respetamos”. No había motivos por tanto para que el Gobierno se sintiese ofendido y, en consecuencia, la sanción era “arbitraria e injusta”. Además, la Iglesia era “soberana e independiente en el gobierno de las cosas espirituales”, por lo que la sanción a uno de sus prelados constituía una intromisión inaceptable del poder civil en los asuntos eclesiásticos. Más aún cuando se trataba de “unos gobernantes que hacen profesión de laicismo y que han proclamado la separación de la Iglesia y el Estado”, motivo por el cual deberían “admitir y reconocer” la “independencia plena y absoluta” del prelado en lo que respecta al “ejercicio de su ministerio”. Pero, incluso si se prescindía del “carácter episcopal” del sancionado, considerándolo simplemente como “un ciudadano”, deberían “otorgársele y reconocérsele todos los derechos inherentes a los ciudadanos españoles”, puesto que la Constitución establecía “que la profesión o la creencia religiosa no es circunstancia modificativa de la personalidad”. Desde este punto de vista, debía reconocérsele a Pérez Platero el mismo “derecho de opinar, de juzgar, de criticar los actos de Gobierno y las leyes emanadas del Poder” que al resto de los ciudadanos. Muchos políticos habían afirmado “que los preceptos constitucionales son antirreligiosos” y, a diferencia de lo que había ocurrido con el obispo de Segovia, no habían incurrido en ningún delito, porque ni siquiera la Ley de Defensa de la República prohibía “opinar y juzgar los actos del Gobierno”. En conclusión, a juicio del canónigo aragonés, no había lugar a la sanción porque el prelado segoviano no había hecho “política” sino que se había limitado a cumplir con su deber pastoral de exponer la doctrina católica a los fieles y mostrar su oposición a una legislación que la Iglesia rechazaba. Lo que ocurría era que cualquier cosa que la Iglesia dijese se interpretaba “como una manifestación política” dirigida a “derribar la República”. Por lo demás, la retirada de temporalidades al obispo de Segovia ponía de manifiesto el propósito del Gobierno de “negar a la Iglesia el derecho de exponer sus doctrinas y de oponerse a aquellos decretos y leyes que nieguen sus derechos”. Se trataba, en suma, de “un acto de persecución religiosa”.

El vasconavarro Leizaola⁷⁹ intervino también en apoyo de las tesis defendidas por Guallar. No había nada en la pastoral que permitiese afirmar, como hacía el Gobierno, que las críticas de Pérez Platero iban dirigidas al matrimonio civil como institución y no únicamente al contraído por los católicos. En consecuencia, su minoría se oponía al mantenimiento de la sanción por tres razones: porque consideraban que significaba negar *“la autoridad canónica del Obispo sobre sus diocesanos”* y su *“facultad docente pastoral”*; porque constituía, *“en el orden legal civil, una disposición arbitraria que no procede de la ley”*; y porque entrañaba *“la supresión de la libertad”*.

Pese a la oposición de agrarios y vasconavarros, el ministro de Justicia⁸⁰ se mantuvo firme en su defensa de la legitimidad y necesidad de una sanción que calificó de moderada; y acusó a Guallar de haber intentado llevar la cuestión *“al terreno del confucionismo”*, mezclando *“el respeto a la Religión”*, al que nunca había faltado el Gobierno, con *“la política de la Religión”*. La pastoral de Pérez Platero era, a su entender, *“lo menos religioso y lo menos místico que puede concebirse”*, por lo que no cabía presentarla como *“un acto legítimo de libertad de cátedra ni de libertad de pensamiento”*. Los calificativos que en ella se vertían sobre la Constitución y la legislación religiosa ponían de manifiesto una *“actitud de rebeldía”* que convertía el documento en *“un acto ilegítimo de agresión al Poder Público”* y en *“un estímulo para que se desarrolle y se multiplique la rebeldía latente”*. Se trataba, en suma, de una actitud *“sencillamente intolerable”* que el Gobierno no estaba dispuesto a permitir, y más cuando provenía de un ciudadano que gozaba *“de una protección de carácter económico”* por parte del Estado. En consecuencia, el Gobierno no sólo no levantaría la sanción al obispo de Segovia, sino que no permitiría en el futuro que *“al amparo y bajo la sombra de la religión”* se llevaran a cabo maniobras *“de índole política”* e impondría sanciones, incluso *“más graves”* que la actual, siempre que considerase que así lo exigía *“la dignidad del Poder público”* o *“las necesidades de la defensa de la República”*.

García Gallego no intervino oficialmente en el debate, pero se enfrentó en numerosas ocasiones a los diputados que increparon a Santiago Guallar e interrumpió varias veces al ministro de Justicia. En estas réplicas y contrarréplicas puso de manifiesto que, al igual que su compañero agrario, consideraba que Pérez Platero se había limitado a *“cumplir con su deber”*, reproduciendo la doctrina de la Iglesia en relación con el matrimonio; que sus palabras no

⁷⁹ DS nº 185, 17/06/1932, pp. 6293-6294.

⁸⁰ DS nº 185, 17/06/1932, pp. 6289-6292.

podían ser consideradas injuriosas; que sus ataques a la Constitución eran “*merecidísimos*” y “*fundadísimos*”; y que la proposición incidental que habían presentado entrañaba una “*defensa de las libertades públicas*”⁸¹. En declaraciones realizadas a la prensa dos días después⁸², García Gallego explicó que hubiese querido intervenir en el debate, pero que, al ser uno de los firmantes de la proposición incidental, el reglamento se lo impidió. Por ese motivo, aprovechó las interrupciones para expresar “*enérgicamente*” su indignación por la sanción impuesta al obispo de Segovia, ya que “*su acto fue de carácter exclusivamente religioso y en cumplimiento de su deber de Prelado*”. Consideraba que la cuestión debería haber sido objeto de un debate más extenso, motivo por el cual se había entrevistado con el ministro de Justicia para concretar la fecha de una interpelación que pensaba hacer al Ejecutivo “*acerca de la política general que viene desarrollando en materia de religión*”⁸³.

Es lógico suponer que el sacerdote santanderino Lauro Fernández se identificaba con lo manifestado por Guallar y García Gallego, ya que había firmado también la proposición incidental. Por lo que respecta a Gómez Rojí, Pildain y Molina Nieto, aunque no firmaron la proposición ni intervinieron en la Cámara, su trayectoria induce a pensar que tampoco aportarían muchas novedades respecto a lo ya dicho por los primeros.

La nota discordante en esta armonía clerical procedió, como venía siendo habitual, del deán de Granada Luis López-Dóriga⁸⁴, quien tomó brevemente la palabra para disentir públicamente de lo manifestado por Santiago Guallar en su defensa de la proposición incidental. Para este sacerdote “*el amor desinteresado al prójimo*” constituía un elemento “*esencial*” de la religión católica y de él se derivaban, a su entender, “*dos deberes fundamentales*”: por un lado, el “*respeto a todo el mundo*”; y, por otro, la “*cordialidad*”. En consecuencia, no podía “*de ninguna manera aprobar ciertas actitudes que se adoptan en nombre de la religión*”, como la que se estaba debatiendo. A su modo de ver, “*violentar la conciencia religiosa*” constituía “*un delito*”, pero “*obrar con violencia en nombre de la conciencia religiosa*” era “*un crimen*”. Las palabras de López-Dóriga levantaron ampollas en los

⁸¹ DS nº 185, 17/06/1932, pp. 6287, 6288 y 6290.

⁸² *Diario Montañés*, Santander, 19/06/1932.

⁸³ García Gallego no debió llegar a realizar tal interpelación, ya que no he encontrado constancia de ella en el Diario de Sesiones.

⁸⁴ DS nº 185, 17/06/1932, p. 6294.

medios eclesiásticos. El nuncio Tedeschini⁸⁵ dio cuenta a la Santa Sede de su intervención parlamentaria, acusándole de aprovechar cualquier ocasión “*para lanzar alguna flecha a la Iglesia*”, con el agravante de hacerlo “*¡llevando aún la sotana!*”.

Para el cronista de *El Debate*, Medina Togores⁸⁶, el discurso del deán granadino “*asquea a cualquier espíritu no desposado con la traición*”; y aseguraba que incluso diputados republicanos “*enteramente incrédulos*” había manifestado su repulsa por las palabras del sacerdote. La intervención de Guallar, en cambio, se hizo merecedora de las alabanzas de este periodista, quien criticó, asimismo, “*la plebeyez*” de que hicieron gala “*sus interruptores*”.

Finalmente la proposición incidental fue sometida a votación nominal⁸⁷ y derrotada por 205 votos frente a 35. Estos últimos procedieron fundamentalmente de los diputados agrarios y vasconavarros, a los que se sumaron unos pocos republicanos de derechas y dos independientes. El resto de los grupos votaron en bloque en contra del levantamiento de la sanción al obispo de Segovia, incluidos los radicales, poniendo en evidencia que en este terreno existían pocas fisuras entre los partidos republicanos. En cuanto a los sacerdotes, López-Dóriga, como había anunciado, votó a favor del mantenimiento de la sanción junto a su minoría. Basilio Álvarez, en cambio, se abstuvo, como solía hacer cuando entraban en conflicto la obediencia debida a la Iglesia con la fidelidad a su partido. García Gallego votó a favor de la proposición incidental junto a los sacerdotes agrarios Guallar, Gómez Rojí y Lauro Fernández, como era de esperar. En cambio, el vasconavarro Pildain y el agrario Molina Nieto se abstuvieron, seguramente por hallarse ausentes de la Cámara, ya que no parece lógico pensar que discrepasen de la postura mantenida por sus respectivas minorías ni por la mayoría de sus compañeros de sacerdocio.

En los años treinta del siglo XX el matrimonio civil era una institución implantada en la mayoría de los países europeos, sin embargo su regulación concreta difería

⁸⁵ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 18/06/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I]...*, pp. 435-436.

⁸⁶ MEDINA TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes...*, pp. 327-329.

⁸⁷ DS nº 185, 17/06/1932, pp. 6295-6296.

considerablemente de unos a otros. En lo que respecta a nuestros vecinos más cercanos, la legislación matrimonial vigente en Francia y Portugal en 1932 coincidía con la española en considerar el matrimonio civil como único válido para el Estado, no reconociendo efectos civiles a los matrimonios canónicos. Pero, en el caso español no se imponía la celebración de la ceremonia civil antes de la religiosa, como ocurría en ambos países. En cambio, en lo que se refiere a la igualdad de ambos sexos ante el matrimonio, la legislación española y portuguesa presentaba más similitudes con la Ley de Matrimonio Civil francesa de 1792, que con la vigente en los años treinta en dicho país, ya que dicha igualdad había sido suprimida por el Código napoleónico de 1804 y no se recuperará hasta 1938. Si bien, en la ley portuguesa la igualdad de los cónyuges ante el matrimonio se hallaba matizada por una explícita diferenciación de funciones según el sexo. No aparece en la ley portuguesa, y tampoco he encontrado referencias en la legislación francesa, la gratuidad de los trámites para la celebración del matrimonio civil.

Por lo que respecta al reconocimiento o no de las sentencias de nulidad emanadas de los tribunales eclesiásticos, tampoco he encontrado referencias sobre como se abordaba esta cuestión en la legislación francesa de la época. En el caso de la portuguesa, al igual que en la española se establecía la competencia exclusiva de los tribunales civiles para entender en dichas causas, pero se mostraba más flexible en el reconocimiento de efectos civiles a las sentencias de los tribunales eclesiásticos, ya que éstas producirían dichos efectos si alguno de los cónyuges declaraba que no quería entablar el proceso civil.

Así pues, al igual que en el lo referente al divorcio, la legislación sobre matrimonio civil del primer bienio republicano parece situarse en un plano más avanzado que la francesa y portuguesa en lo referente a la igualdad de ambos sexos ante el matrimonio, ya que dicha igualdad era reconocida sin matices. En cuanto a la forma de compatibilizar la legislación canónica y la civil, la legislación española mostró una mayor flexibilidad en lo referente a la celebración, puesto que dejó completa libertad a los contrayentes para elegir que tipo de matrimonio celebrarían en primer lugar, permitiendo así que la Iglesia diese a los fieles las normas que considerase oportunas en cuanto al orden de celebración del matrimonio canónico. No se puede decir lo mismo de las disposiciones relativas a la anulación del matrimonio, al menos por lo que respecta al caso portugués, ya que en la ley española la sentencia de los tribunales civiles era imprescindible para el reconocimiento de efectos jurídicos, mientras que en la portuguesa la negativa de uno de los cónyuges a entablar proceso civil conllevaba el reconocimiento de la sentencia eclesiástica.

3- Los sacerdotes diputados ante la política matrimonial y familiar del primer bienio

De las tres cuestiones fundamentales que se debatieron en el Parlamento en relación con el matrimonio y la familia -divorcio, matrimonio civil y legitimación de los hijos naturales- fue la instauración del divorcio la que centró la atención de los sacerdotes diputados, al igual que ocurrió con el resto de los parlamentarios. Aunque sólo cuatro de ellos pusieron de manifiesto en la Cámara su posición ante la nueva legislación sobre el matrimonio y la familia, la mayoría de los restantes dejaron clara su postura a través de su voto o en declaraciones extraparlamentarias.

Los sacerdotes agrarios Guallar y Gómez Rojí fueron los principales protagonistas de la oposición clerical a la secularización del matrimonio y la familia. Ambos negaron al Estado atribuciones para legislar sobre el matrimonio no sólo de los católicos, sino también de los que no lo eran, situándose fuera de la órbita transaccional defendida por la jerarquía eclesiástica, la cual, al margen de los principios defendidos en los documentos episcopales, se mostró dispuesta a reconocer al Estado atribuciones para legislar sobre los matrimonios no canónicos. También se opusieron frontalmente, en este caso en mayor sintonía con la jerarquía, a la instauración del divorcio vincular; y lo hicieron con unos argumentos muy similares, basados en los efectos catastróficos que tendría sobre la familia y, en consecuencia, sobre el conjunto de la sociedad. Guallar presentó el divorcio como un ataque a los derechos de los hijos y a la dignidad de la mujer con consecuencias nefastas en orden a la pureza y moralidad de las costumbres; Gómez Rojí como un foco de disolución social, una fuente de debilidades y pasiones y un ultraje para la mujer. Por lo que respecta a la equiparación de los hijos legítimos e ilegítimos, sólo Gómez Rojí intervino en la Cámara para manifestar su oposición por considerarla un ataque a la institución matrimonial, a cuya descendencia perjudicaba. Ambos sacerdotes pues, explícita -Guallar- o implícitamente -Gómez Rojí- lo que propugnaban era el mantenimiento de la legislación matrimonial existente antes del advenimiento de la República: la jurisdicción eclesiástica exclusiva sobre los matrimonios canónicos; la obligación de todos los bautizados de contraer matrimonio según el rito católico; el reconocimiento de plenos efectos civiles al matrimonio canónico; y el sometimiento de los matrimonios civiles a los preceptos del Derecho canónico, al menos en lo que se refería a la indisolubilidad del vínculo.

Otro sacerdote de la minoría agraria, Molina Nieto, se manifestó también rotundamente contra el divorcio en el Parlamento, presentándolo como una manifestación de ateísmo y un ataque a la familia. En cambio no hizo ninguna declaración sobre el matrimonio civil, por lo que no podemos establecer si se identificaba con la posición de Guallar y Gómez Rojí o con la más transaccional de la jerarquía eclesiástica. Tampoco se manifestó en relación con la equiparación de derechos entre hijos legítimos e ilegítimos, pero lo más probable es que lo considerase un ataque a la familia, al igual que el divorcio.

El último sacerdote agrario, Lauro Fernández, como era habitual en él, se mantuvo al margen de los debates parlamentarios que generó la nueva legislación matrimonial y tampoco hizo declaraciones extraparlamentarias sobre el tema. Su única iniciativa parlamentaria en relación con estas cuestiones fue suscribir la proposición incidental de las minorías católicas para que le fuese retirada la sanción al obispo de Segovia y a votar a favor de su aprobación. Dado que la pastoral que motivó dicha sanción contenía un radical rechazo del matrimonio civil y una acérrima defensa de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, no parece arriesgado deducir que Lauro Fernández se situaba también en esta órbita, más cercana a la posición de Guallar y Gómez Rojí que a la transaccional del sector más posibilista del episcopado.

El vasconavarro Pildain tampoco intervino en la Cámara, pero dejó clara su postura ante el divorcio al suscribir una enmienda al artículo 43 de la Constitución en la que se aludía a él como causa de descomposición de la raza y al votar en contra de la Ley de Divorcio. En cuanto al matrimonio civil y la equiparación de derechos entre hijos legítimos e ilegítimos no contamos con ninguna manifestación que nos permita establecer su posición, ya que también se abstuvo en la votación sobre la sanción al obispo de Segovia. Sin embargo, nada permite sospechar que se alejase de las tesis defendidas por los sacerdotes de la minoría agraria. La única duda estriba en si se hallaba más cercano a la posición de Guallar y Gómez Rojí o a la de la jerarquía en lo que respecta al matrimonio civil.

El republicano independiente Jerónimo García Gallego, a diferencia de los anteriores, no impugnó la institución del divorcio en sí misma, sino sólo su inclusión en la Constitución y la concesión de total libertad a la mujer para acceder a él sin alegación de causa. Evitó los argumentos catastrofistas sobre las consecuencias de la disolución del vínculo matrimonial y

se mantuvo en un plano exclusivamente jurídico. Pero votó en contra de la Ley de Divorcio. Respecto al matrimonio civil, el hecho de que hubiese pedido la palabra para intervenir en contra del proyecto de ley, aunque no llegase a intervenir, permite establecer su disconformidad con la forma en que fue regulado. No contamos con ningún dato, sin embargo, que nos permita establecer su posición ante la equiparación de los hijos legítimos e ilegítimos. Podemos establecer, pues, su disconformidad con la legislación sobre matrimonio civil y divorcio aprobadas durante el primer bienio, pero no si hubiese estado dispuesto a admitir algún tipo de secularización parcial de la legislación matrimonial. Dado que en ningún momento negó las atribuciones del Estado para legislar sobre cuestiones matrimoniales, es posible que hubiese estado dispuesto a aceptar la instauración del matrimonio civil con disolución del vínculo siempre que se reconociese a los matrimonios canónicos efectos civiles y su carácter indisoluble. Esta posición estaría en consonancia con la defendida por el canonista Jaime Torrubiano y, aunque con resistencias, podría haber sido aceptada también por el sector más conciliador y progresista del episcopado y el catolicismo hispano, como fórmula de máxima transacción.

El sacerdote radical Basilio Álvarez mantuvo en las cuestiones relacionadas con el matrimonio y la familia su habitual ambigüedad, lo que dificulta establecer con claridad cual era su posición. Por lo que respecta al divorcio, durante el debate de la Constitución mantuvo una postura similar a la de García Gallego: no rechazó el principio de disolubilidad del vínculo, pero manifestó su oposición a que fuese introducido en el texto constitucional, así como al modo en que se había redactado el párrafo del artículo 43 que hacía referencia a él, fundamentalmente por la inclusión de una discriminación positiva de la mujer para acceder a él. Sin embargo, cuando se debatió la Ley de Divorcio, aunque no tomó la palabra en la Cámara, colaboró en la elaboración de una serie de votos particulares cuyo contenido no refleja una tendencia restrictiva ni una voluntad de modificar el espíritu de la ley, sino que parecen más bien fruto de una actitud constructiva en pro de lo que consideraba una mejora del texto. Pero no existe constancia de que participase en ninguna de las votaciones que tuvieron lugar a lo largo del debate y se abstuvo en la del texto final; y, meses después de aprobado el texto, con los radicales firmemente instalados en la oposición, Basilio Álvarez, en uno de sus mítines, acusó a la instauración del divorcio de *“haber hecho añicos la institución más tradicionalmente española: la de la familia”*⁸⁸. Sobre el matrimonio civil no hizo ninguna

⁸⁸ Hellín, 8/05/1932, en ÁLVAREZ, B. *Dos años de agitación política...*, p. 97.

declaración, ni en el Parlamento ni fuera de él; y en relación con la legitimación de los hijos naturales se manifestó a favor de ella durante el debate sobre la totalidad de la Constitución, pero se abstuvo totalmente durante la tramitación de la ley.

Las ambigüedades y contradicciones de Basilio Álvarez podrían explicarse en parte, pero no siempre, por el deseo de evitar las sanciones eclesiásticas o por la dificultad de compatibilizar su adscripción a un partido republicano anticlerical con su condición de sacerdote. Si hacemos caso del testimonio de Régulo Martínez, lo que motivó su abstención en la votación de la Ley de Divorcio sería ese deseo de no entrar en conflicto con la jerarquía. Por lo demás, no constituyó una excepción dentro de su partido, ya que la mitad de los diputados de la minoría radical optaron también por la abstención. Pero su afirmación, pocos meses después de aprobada la ley, cuando aún no se podían calibrar sus efectos, de que el divorcio había destruido la familia, resulta más difícil de explicar. Ciertamente, en mayo de 1932 los radicales se hallaban en la oposición y habían derivado hacia posiciones de mayor moderación, a fin de ganarse la confianza del electorado de derechas y facilitar así su acceso al poder. Sin embargo, el divorcio no era cuestionado por su partido y podría haber evitado referirse a él. Esta afirmación en contra del divorcio y su oposición a que fuese recogido en la Constitución, en la línea de las minorías católicas, inducen a pensar que Basilio Álvarez, en realidad, se oponía a la disolubilidad del vínculo matrimonial, pero no lo expresó abiertamente hasta que su partido evolucionó hacia posiciones más moderadas. Sin embargo, esta hipótesis no explica por qué suscribió una serie de votos particulares que reflejaban una posición proclive a la aceptación del divorcio, salvo que le hubiese sido impuesto por su partido en su condición de miembro de la Comisión de Justicia, lo cual entraría en contradicción con la teórica libertad que los radicales habían dado al sacerdote para actuar libremente en aquellas cuestiones que afectaban a la Iglesia. Por lo que respecta a la legitimación de los hijos naturales, en cambio, tenía motivos personales para apoyarla, ya que le permitiría legitimar su propia descendencia. Nada podemos establecer, en cambio, sobre su posición ante el matrimonio civil, puesto que no hizo ninguna declaración sobre él.

A diferencia del resto de los sacerdotes diputados, el apoyo de Luis López-Dóriga a la institución del divorcio y a la forma en que quedó regulado en la legislación fue rotundo y no dudó en expresarla abiertamente en la Cámara. Nada podemos establecer, en cambio, con seguridad sobre su postura ante la regulación del matrimonio civil y la equiparación de los hijos legítimos e ilegítimos. Puesto que se había manifestado a favor de la disolubilidad del

matrimonio, resulta lógico pensar que también lo estaría del matrimonio civil, pero no podemos saber si la forma en que fue regulado le pareció la adecuada o hubiese sido partidario del reconocimiento de efectos civiles al matrimonio canónico sin necesidad de celebrar también el civil. En cuanto a la equiparación de derechos de los hijos naturales y legítimos, sólo contamos con su voto a favor del artículo 43 de la Constitución para deducir que su posición sería favorable a ella, ya que no hizo ninguna manifestación sobre la cuestión en el Parlamento ni fuera de él.

En mi opinión la originalidad de la posición adoptada por López-Dóriga ante la legislación matrimonial deriva de dos presupuestos básicos: por un lado, su convicción de que la mayoría de las cuestiones debatidas en el Parlamento eran *“de las que Dios ha dejado a la libre disputa de los hombres”*⁸⁹; y su nítida distinción entre sus obligaciones como sacerdote y las que le correspondían como legislador, siendo esta última condición la que debía primar en el ámbito parlamentario. Del primer presupuesto derivó su reconocimiento del derecho y la obligación del Estado de legislar en materia matrimonial sin someterse a las normas canónicas; del segundo una actuación parlamentaria dirigida a satisfacer las demandas de una sociedad que consideraba ideológicamente plural y no exclusivamente las de los católicos. Como sacerdote recordó a los católicos la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio y los límites que ella les imponía a la hora de acogerse a la legislación emanada del poder civil; como legislador defendió el derecho de los que no lo eran a sustraerse a los dictados de la legislación canónica. Pero esos conceptos básicos en los que López-Dóriga basó su actuación parlamentaria entrañaban un concepto de libertad religiosa que chocaba frontalmente con la de la Iglesia española de su tiempo. En sus intervenciones parlamentarias en relación con el divorcio, el deán granadino no traspasó la ortodoxia de la doctrina católica, ni siquiera la rozó, pero dio por bueno que la Iglesia católica española, en adelante, tuviese que valerse únicamente de sus propios medios coercitivos para hacer cumplir el principio de la indisolubilidad matrimonial, algo a lo que no estaba acostumbrada y cuyos resultados temía. La Iglesia católica, que mostró suma tolerancia con los clérigos que rebasaron por la derecha los límites de la política transaccional dictada por la jerarquía, demostró su incapacidad para consentir disidencias por la izquierda del calibre de la de López-Dóriga, porque ponía en cuestión públicamente valores y comportamientos que el catolicismo de la época consideraba irrenunciables. La excomunión era inevitable, pero también que López-Dóriga, con unos presupuestos mentales

⁸⁹ “El canónigo-diputado don Luis López-Dóriga contesta al oficio que le remitió el obispo auxiliar de Granada”, en *El Defensor de Granada*, 6/11/1931; “Una carta del deán y diputado señor López-Dóriga”, en *Diario Montañés*, Santander, 6/11/1931.

completamente diferentes de los de sus sancionadores, nunca lograse entender en qué afirmaciones parlamentarias se basaba la Santa Sede para acusarle de hereje y apóstata⁹⁰.

En resumen, la política secularizadora del matrimonio y la familia desarrollada por los gobernantes del primer bienio republicano fue considerada por la Iglesia como un ataque a los fundamentos de la familia tradicional, basada en la indisolubilidad del vínculo y la diferenciación entre la descendencia nacida dentro del matrimonio y la extraconyugal. Para la Iglesia la medida que entrañaba mayor peligro para la supervivencia del matrimonio canónico como opción mayoritaria de los españoles era la instauración del divorcio y, por ende, fue la que suscitó mayor polémica dentro y fuera del Parlamento; así como una oposición casi unánime por parte de los sacerdotes diputados, con excepción de la clara aceptación del deán de Granada Luis López-Dóriga y la actitud ambigua de Basilio Álvarez.

El matrimonio civil fue considerado por la Iglesia de importancia secundaria, pero consideró lesivos para sus intereses algunos aspectos de su regulación, como el no reconocimiento de efectos civiles al matrimonio canónico, que obligaba a los católicos a una doble celebración matrimonial. Fue, pues, este aspecto concreto de la regulación el que suscitó mayor polémica. Sin embargo, los sacerdotes diputados adoptaron mayoritariamente una actitud abstencionista ante la regulación del matrimonio civil, a excepción de los sacerdotes agrarios Guallar y Gómez Rojí y el independiente García Gallego que se manifestaron en contra. No resulta arriesgado presuponer que el resto de los sacerdotes diputados de las minorías católicas compartían la oposición de los anteriores; tampoco su aceptación por parte de López-Dóriga. Pero nada podemos concluir sobre la posición del radical Basilio Álvarez.

La equiparación de derechos entre los hijos legítimos y naturales, aunque fue considerada un ataque más al modelo de familia tradicional, era menos relevante para la Iglesia y, consecuentemente, pocos sacerdotes diputados se manifestaron sobre ella. Seguramente los pertenecientes a las minorías católicas se identificaban con la oposición a

⁹⁰ El sacerdote Vicente García Julbe, con quien López-Dóriga mantenía una estrecha amistad, asegura que el deán granadino analizó reiteradamente el contenido de sus intervenciones parlamentarias sin llegar a entender donde se hallaba la herejía y la apostasía por las que había sido excomulgado. Pidió al nuncio Tedeschini en diversas ocasiones que le concretase cuales habían sido las manifestaciones en que se basaba la sanción, pero nunca recibió respuesta. TEZANOS GANDARILLAS, M. "Luis López-Dóriga (1885-1962)...", pp. 41-42.

dicha equiparación que puso de manifiesto el sacerdote agrario Gómez Rojí. En este caso fue Basilio Álvarez quien marcó la diferencia expresando su apoyo a la legitimación de los hijos naturales. Nada podemos establecer en el caso de López-Dóriga y García Gallego. En el caso de este último sus planteamientos conservadores, muy cercanos a los de las minorías católicas, inducen a pensar que probablemente se sumaría a las tesis defendidas por Gómez Rojí; y en el de López-Dóriga, siempre cercano a los postulados de la izquierda parlamentaria, que se identificaría con la de Basilio Álvarez.

4- La reacción del mundo católico ante la legislación secularizadora del matrimonio y la familia

Buena parte de los documentos episcopales trataron de la legislación matrimonial en su conjunto, al entender que la instauración del matrimonio civil era una consecuencia del reconocimiento de la disolubilidad del vínculo matrimonial. Por tanto, a fin de evitar reiteraciones innecesarias, hemos optado por analizar la reacción de la Iglesia ante las diferentes disposiciones legales relativas al matrimonio en un solo epígrafe, aunque la Ley de Divorcio y otras disposiciones relacionadas con él hayan sido tratadas en el capítulo anterior.

Pocos días después de la aprobación del artículo 41 del proyecto -43 de la Constitución-, los metropolitanos enviaron un mensaje al papa, en agradecimiento a uno suyo anterior de condolencias por la situación que atravesaba la Iglesia española, donde se lamentaban por la inclusión del divorcio en la Constitución, calificándolo de *“atentado contra la indisolubilidad del matrimonio y por tanto contra el fundamento mismo de la familia”*⁹¹.

Después de esto, la jerarquía eclesiástica no volverá a abordar el tema del matrimonio y el divorcio, con excepción de alguna somera referencia en varias pastorales publicadas a título

⁹¹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. I, pp. 479-483. En términos muy similares se había manifestado meses antes el Nuncio Tedeschini en un despacho a la Santa Sede cuando tuvo conocimiento del contenido del artículo en el proyecto de Constitución: *“Con questo articolo si attacca la famiglia alle sue basi e si introduce nella forma piú libera il divorzio in questa nazione cattolica che non ha avuto mai questa disgraza”*. Carta de Tedeschini a Pacelli, 19/08/1931, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2]...*, p. 59.

individual, hasta la pastoral colectiva de diciembre de 1931⁹². En ella los prelados reivindicaban el *“intrínseco carácter religioso”* de la legislación relativa al matrimonio y los *“claros privilegios”* de la Iglesia al respecto, que procedían *“del derecho natural y divino, y no de la gratuita concesión de la potestad humana”*, por lo que merecían *“los máximos respetos”* por parte de *“la sociedad civil”*. Asimismo, hacían derivar del principio de libertad de conciencia su llamamiento a los legisladores para que abandonasen *“sus pretensiones secularizadoras del matrimonio”*, presentando *“el matrimonio civil y la legislación divorcista laica”* como fruto de una concepción del Estado como omnícompetente. Las atribuciones que, a juicio de la Iglesia, correspondían al poder civil en el ámbito conyugal se limitaban a *“reconocer la validez o invalidez del matrimonio entre católicos según la Iglesia lo haya determinado”*, otorgando *“efectos civiles”* a los matrimonios canónicos. Con ello no pretendían que el matrimonio canónico gozase de *“una situación civil privilegiada”*, sino únicamente que se reconociese el derecho de los católicos a contraerlo y no se les impusiese un matrimonio civil que para ellos carecía de valor. En consecuencia, advertían de que cualquier propósito de legislar sobre el matrimonio *“de los bautizados”* sería visto como un intento de atribuirse *“el derecho de decidir si una cosa es sacramento”* y considerado, por tanto, como *“una inicua invasión”* de la *“soberanía espiritual”* de la Iglesia; y de que no cejarían en la reclamación del *“reconocimiento oficial de su competencia”* y del *“acuerdo”* entre *“la legislación canónica y civil, y la supresión del divorcio”*.

Por lo que respecta al divorcio, reputaron de *“radicalísima e insólita”* la aceptación del mutuo acuerdo como motivo de divorcio y la pretensión de disolver por dicha causa también los matrimonios canónicos. Calificaron de *“incalificable atentado jurídico”* la única medida que a fecha de la publicación de la pastoral había tomado el Gobierno para desarrollar el principio constitucional de disolubilidad del matrimonio: el decreto del mes de noviembre por el que, desde el 14 de abril de 1931, sólo se reconocían efectos civiles a las sentencias de separación y divorcio dictadas por los tribunales civiles⁹³. Pronosticaban los prelados que la disolubilidad del vínculo matrimonial iría en perjuicio del régimen republicano, porque *“la práctica fácil y el deseo mórbido del divorcio”* traería *“la depravación de las costumbres públicas”*, excitaría *“el culto a la carne”* y conllevaría *“la inmerecida humillación de la mujer”*. Por último, recordaron

⁹² “Declaración colectiva del episcopado español”, 20/12/1931, en BATLLORI, M. y ARBELLOA, V. M. *Arxiu...*, T.II, pp. 677-678.

⁹³ Sobre dicho decreto habían protestado ya el mismo mes de noviembre los arzobispos de Sevilla y Tarragona, como delegados de los metropolitanos, ante el presidente del Gobierno. ASV, NM 919, ff 048r-050r.

a los fieles que el matrimonio canónico era indisoluble y no podían acogerse a la legislación civil de divorcio.

En previsión de la futura aprobación de una Ley de Matrimonio Civil, el episcopado advirtió a los católicos que para ellos el único matrimonio “*válido y legítimo*” era “*canónico y sacramental*”. Ahora bien, si se instauraba el matrimonio civil obligatorio, debían contraerlo también para obtener el reconocimiento de los efectos civiles de su unión, pero teniendo presente que se trataba de una “*mera formalidad externa*” y no significaba que pudiesen prescindir del matrimonio católico. Quienes lo hiciesen serían objeto de sanciones canónicas.

Como señala Carmen Frías⁹⁴, el documento estaba plagado de “*tópicos*” e “*identificaba la obediencia a la norma eclesial con la bondad en el orden social*”. Si la familia y el matrimonio no se basaban en la doctrina católica no cabía más que esperar la degradación moral de la sociedad.

El anuncio de la presentación en las Cortes del proyecto de Ley de Divorcio no generó ningún documento colectivo del episcopado. Las pastorales que a título individual publicaron algunos preladados vieron la luz a mediados de febrero de 1932, una vez iniciado el debate parlamentario de la ley. En ellas se aludía tanto al divorcio como al matrimonio civil, aunque, lógicamente, los preladados dedicaron más atención al primero.

La primera en publicarse fue la pastoral del obispo de Orense, Florencio Cerviño⁹⁵, fechada el 12 de febrero de 1932. En su documento responsabilizó a los “*impíos, masones y herejes*” de querer arrebatar al matrimonio “*su carácter sagrado de Sacramento*”, a fin de que no tuviese “*más dignidad, indisolubilidad, ni derechos que los de un amancebamiento vulgar*”; y presentó la indisolubilidad matrimonial no sólo como consustancial al catolicismo, sino también al prestigio de la nación española y a la rectitud de principios y sentimientos de los individuos, haciendo una comparación carente de rigor, como señala Carmen Frías⁹⁶, con la situación de los matrimonios en otros países europeos. Afirmaba que en España, debido a la firmeza de las convicciones católicas, nunca se había tolerado el divorcio por considerarlo

⁹⁴ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 491-492.

⁹⁵ “Carta Pastoral que el Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo de la diócesis dirige al Clero y fieles acerca del laicismo”, 12/02/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 495-498.

⁹⁶ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 496.

“atentatorio al honor y prestigios de la patria, santidad de la familia, y aún formalidad y nobleza de sentimientos”. Pero como en estos tiempos la fortaleza de la fe católica parecía estar flaqueando en la misma medida en que lo hacía el apego a las tradiciones de la patria, temía que los españoles cayesen en la tentación de recurrir al divorcio para dar solución a los conflictos matrimoniales. Si esto ocurría el resultado sería no sólo *“desolador”*, sino *“verdaderamente trágico”*, porque se podrían romper la mitad de los matrimonios, como ya ocurría en algunos países europeos donde existía el divorcio.

Dos días después, el 14 de febrero, fue el obispo de Tarazona y futuro primado de España, Isidro Gomá, quien publicó una larguísima pastoral⁹⁷, en la que el concepto de raza y la exaltación de los valores tradicionales españoles fueron temas recurrentes. El documento iba dirigido tanto a los fieles católicos como a los legisladores: a los primeros para recordarles la doctrina católica respecto al matrimonio; y a los segundos para advertirles sobre los peligros del matrimonio civil y del divorcio, instándoles en este último caso a elaborar una ley lo más restrictiva posible para evitar la catástrofe social que se derivaría de su aplicación. El matrimonio civil, a juicio de Gomá, constituía una de las *“grandes lacras”* del mundo moderno y con su instauración en nuestro país se pretendía acabar con *“la tradición cristiana de España”*. Si antes de su implantación la disminución de la *“densidad de la fe”* había hecho que empezase a desmoronarse ya *“la vieja creencia sobre el matrimonio”*, con su establecimiento se reduciría *“bruscamente el índice de la moralidad”*, las familias se asentarían y los hijos nacerían, si es que nacían, *“en la atmósfera asfixiante de unos poderes sin Dios y sin conciencia”*. Además, por su esencia sacramental, su función procreadora y por razones históricas, sólo la Iglesia tenía competencia para regular las condiciones del contrato matrimonial. La única atribución del Estado era legislar sobre las consecuencias externas del contrato, como la dote o el régimen de administración de los bienes.

Por lo que respecta al divorcio, presentó la indisolubilidad matrimonial como consustancial no sólo con la doctrina de la Iglesia, sino también con la *“patria”* y *“con las grandes virtudes de una raza que las tuvo precisamente por haber salido del tronco del matrimonio cristiano, indisoluble y único”*. El proyecto de Ley de Divorcio que se estaba debatiendo en el Parlamento, basado en la consideración del Estado como omnicompetente en las cuestiones matrimoniales, constituía un ataque *“contra el fuero sacramental de la Iglesia y contra su potestad legislativa y judicial”*. Además, contribuiría *“a la desmoralización*

⁹⁷ “Carta Pastoral de Santa Cuaresma”, 14/02/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 497-518.

de la sociedad”, provocando una auténtica *“catástrofe social”*: acabaría con *“la dignificación de la mujer”*, provocaría *“la relajación de la vida doméstica”*, el *“abandono de los pobres hijos”* y *“la descatolización social del sagrado matrimonio”*; y, en última instancia, conduciría *“a las uniones libres y por ellas al amor libre, última etapa en los descensos de la dignidad humana”*. Puesto que los propios legisladores, durante el debate parlamentario, habían expresado sus temores a los efectos negativos que podrían derivarse de la instauración del divorcio, les instó a que elaborasen una ley *“en alto grado restrictiva y favorable a la institución que trata de proteger”*, convencido de que serían los primeros interesados en que ningún matrimonio recurriese a ella, ya que representaría *“la prueba más palpable de la felicidad de las familias y de la integridad moral de la nación, objetivo de todo gobernante”*. Pero ese aciago futuro que pronosticaba como consecuencia de la implantación del divorcio, se contradecía con su afirmación de que el principio de la indisolubilidad matrimonial era *“admitido por todos, casi sin excepción”* en España. Una contradicción que aparece reiteradamente en los documentos eclesiásticos, en los diarios católicos y en los discursos de los diputados de la derecha.

Por último, Gomá reiteró y aclaró las normas dadas a los fieles por la jerarquía eclesiástica en la pastoral colectiva de diciembre, sobre el modo de actuar ante la nueva legislación matrimonial y las consecuencias de no hacerlo. En la práctica, para los bautizados el único matrimonio válido era el católico. Si un católico apostataba de su religión para contraer matrimonio civil, su unión sería simplemente un *“contubernio villano”*; y si lo hacía después de haber contraído matrimonio canónico, éste no quedaba invalidado, por lo que el nuevo matrimonio sería considerado un adulterio por la Iglesia. Ahora bien, en el caso de que en la futura legislación el Estado reconociese validez únicamente al matrimonio civil, sería *“conveniente”* que los católicos cumplieren *“los requisitos exigidos por la ley”*, a fin de *“lograr la plenitud de los derechos civiles”*; pero teniendo siempre en cuenta que tales requisitos no tenían *“valor alguno en orden a la validez del contrato”*. Por lo que respecta a los fieles católicos, consciente de que muchos casados veían el divorcio como una *“liberación del estado de violencia en que viven”*, les recordaba que el matrimonio de todos los bautizados era indisoluble y sólo la Iglesia tenía potestad sobre él. Además, instaba a los católicos a *“trabajar por las vías legales”* en pro de la derogación de la ley, *“y más aún para que no prevalezca la práctica antisocial del divorcio”*, realizando así una *“labor cristiana y patriótica”*.

Muy distinto tono tenía la pastoral del obispo de Zaragoza⁹⁸, Rigoberto Domenech, publicada también el mes de febrero. En su breve documento el prelado se limitó a advertir a los fieles católicos que para la Iglesia el único matrimonio válido era el canónico; y a aconsejar, como había hecho también Gomá, que, una vez “*celebrado el matrimonio canónico*”, se cumpliesen “*las formalidades prescritas por el Estado*”, a fin de que le fuesen reconocidos efectos civiles.

Aunque el tono varíe considerablemente entre unos y otros, en todos los documentos episcopales, excepto la declaración colectiva del episcopado de diciembre del 31, aparece la consideración del matrimonio civil como mero amancebamiento. Y en todos ellos, sin excepción, aunque de forma más o menos explícita se reclamaba la competencia exclusiva de la Iglesia sobre los matrimonios de todos los bautizados, con independencia de que fuesen creyentes o no en el momento de su celebración, lo que implicaría la exigencia previa de apostatar oficialmente para poder contraer matrimonio civil; algo que los gobernantes republicanos no estaban dispuestos a aceptar.

Aunque, la aprobación de la Ley de Divorcio incrementó la tensión ya existente entre la Iglesia y la República, su aprobación no produjo una reacción pública inmediata de los prelados. Probablemente porque la protesta y las normas básicas de actuación ante su instauración se habían llevado a cabo por adelantado en la pastoral colectiva de diciembre de 1931 y quizás también porque a finales de febrero del 32 se hallaban más preocupados por el futuro del presupuesto de culto y clero, que comenzaría a debatirse pocos días después⁹⁹. De forma que, a excepción de la pastoral del obispo de Segovia, publicada en el mes de marzo y de la que ya hemos hablado por su trascendencia parlamentaria, no aparecerá ningún otro documento episcopal relativo a la legislación matrimonial hasta junio de 1932. Eso no quiere decir que la Iglesia se resignase a la instauración del divorcio ni que no se produjesen gestiones y protestas privadas tras la aprobación de la ley. El diputado socialista Juan Simeón Vidarte¹⁰⁰ afirma en sus memorias que el nuncio y “*las asociaciones católicas*” presionaron a

⁹⁸ “Instrucción pastoral con motivo de la Cuaresma”, 20/02/1932, reproducida en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 517-518.

⁹⁹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, p. 617 nota 1 y T. III, p. 28; FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 495.

¹⁰⁰ VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes...*, p. 357.

Alcalá-Zamora para que solicitara un nuevo debate de la ley en las Cortes, pero éste se negó, mostrándose partidario de la vía de la revisión constitucional. Sin embargo no aparece ninguna constatación de tales presiones en la correspondencia cruzada entre Tedeschini y la Secretaría de Estado ni en los documentos del Archivo Vidal i Barraquer consultados.

El 12 de marzo de 1932, el nuncio Tedeschini¹⁰¹ envió un informe a la Secretaría de Estado del Vaticano en el que calificaba la ley como una violación de “*i diritti della Chiesa ed il setnimento [sic] cattolico della nazione*”, además de un atentado contra los fundamentos de la familia cristiana. Pero lo más interesante del documento, y lo que al nuncio Tedeschini le parecía más sorprendente y doloroso era: por un lado, que la ley se hubiese aprobado por una mayoría tan amplia de votos; y, sobre todo, “*la indifferenza*” con que había sido acogida por los católicos. Cuando reflexiona sobre la causa de ambos hechos apunta, aunque sea para negarlo, la posibilidad de que la disolubilidad matrimonial tuviese más adeptos en la sociedad española de los que en un principio se pensaba.

A partir de la aprobación de la Ley de Divorcio la principal preocupación de los prelados y del nuncio fue encontrar la manera de solucionar los problemas que generaba la aplicación de la nueva legislación a los matrimonios canónicos y establecer unas normas de actuación uniformes y claras para los fieles. Algunos miembros de la jerarquía eclesiástica habían mostrado su preocupación por las diversas interpretaciones a que podía dar lugar la ley y las dudas que se suscitarían en los católicos sobre como debían actuar, demandando la publicación de una pastoral colectiva donde se diesen normas al respecto¹⁰². No se publicó ningún documento colectivo, pero sí se solicitaron a la Santa Sede normas sobre la forma en que deberían actuar los católicos ante la necesidad de acudir a los tribunales civiles para lograr que las sentencias de separación dictadas por los tribunales eclesiásticos tuviesen efectos civiles¹⁰³. Para evitar que los católicos tuviesen que hacer frente a un doble trámite judicial, Roma autorizó a los católicos españoles lo que ya se venía haciendo en otros países: eximirles del trámite eclesiástico, permitiéndoles presentar las demandas de separación solamente en los tribunales civiles, siempre que contasen con la autorización del prelado. Pero los tribunales

¹⁰¹ Carta de Tedeschini a Pacelli, 12/03/1932, ASV, NM 920, f. 6; también en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 174-175.

¹⁰² Carta de Justo Echeguren, vicario general de Vitoria, a Vidal i Barraquer, 6/04/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. II, pp. 617-618 nota 1.

¹⁰³ Carta de Ilundain a Vidal i Barraquer, 22/04/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 40-41.

eclesiásticos seguirían en activo para los católicos que prefiriesen recurrir a ellos, ya que existían causas de separación en el Derecho canónico que no eran contempladas en la legislación civil¹⁰⁴.

La Ley de Matrimonio Civil fue recibida por la Iglesia como un nuevo ataque a la religión católica y una violación de los sagrados derechos de la Iglesia en materia matrimonial. Las disposiciones más lesivas eran, en opinión del nuncio Tedeschini¹⁰⁵: el no reconocimiento de efectos civiles a los matrimonios canónicos; la supresión del impedimento a los sacerdotes y religiosos para contraer matrimonio, disposición “*sacrilega, ripugnante, bassa e ingiuriosa*”, con la que se fomentarían las bajas pasiones del sector más indigno del clero; el no establecimiento de diferencias entre los hijos naturales y legítimos; el reconocimiento de iguales derechos a ambos sexos; la gratuidad y facilidad en su tramitación, destinadas en su opinión a inducir a los ciudadanos a optar por el matrimonio civil antes que por el canónico; y la competencia exclusiva de los tribunales civiles para entender en las causas de validez y nulidad de todos los matrimonios, incluidos los canónicos celebrados con anterioridad a la promulgación de la ley, no reconociéndose efectos civiles a las sentencias de los tribunales eclesiásticos. Era preciso, pues, en opinión del nuncio, protestar solemnemente ante el Gobierno por el contenido de la ley. Pero también, intentar contrarrestar la gratuidad y facilidad de trámites del matrimonio civil, reduciendo las altas tasas que se aplicaban a los matrimonios canónicos, para evitar que las clases más desfavorecidas abandonasen el segundo a favor del primero.

Tras recibir confirmación de la Santa Sede, el nuncio envió el 1 de agosto una carta de protesta al Gobierno¹⁰⁶ en la que calificó la ley de atentado “*contra la libertad de conciencia de los católicos*” y el “*libre ejercicio de la Religión*”, vulnerando el artículo 27 de la Constitución. Se trataba, según Tedeschini, de una ley “*menos democrática*”¹⁰⁷ que la anterior, “*contraria a la índole y carácter del pueblo español*”, y que tendría “*perniciosos efectos*” sobre la familia. Los

¹⁰⁴ Cartas de Pacelli a Tedeschini, 7/06/1932, y a Vidal i Barraquer, 11/08/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 48 y 183, respectivamente.

¹⁰⁵ Carta de Tedeschini a Pacelli, 31/07/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 498-500.

¹⁰⁶ ASV, NM 920, f. 145-147.

¹⁰⁷ Subrayado en el original.

católicos nunca podrían *“vivir tranquilos con esa unión, que es, a todas luces, anticatólica e inconciliable con el dogma, moral y disciplina de la Iglesia”*. Por lo demás, el tiempo y las estadísticas confirmarían, como había ocurrido con la ley de 1870, que se trataba de *“un exceso, por demás innecesario”*, ya que *“la conciencia católica del país no se la cambia con leyes”*.

A finales del mismo mes elevó otra protesta ante el ministro de Estado, Luis de Zulueta¹⁰⁸, en la que acusó a la ley de invadir el *“campo espiritual reservado a la Iglesia”*, violar *“los sagrados derechos del matrimonio cristiano”*, vejar la *“conciencia”* católica, provocando el *“escándalo”* de los fieles, y menospreciar *“la disciplina Canónica”*. Negó al Estado atribuciones para legislar sobre el matrimonio de los bautizados y, en consecuencia, la consideración de *“verdadero matrimonio”* a las uniones civiles de los católicos. La libertad de conciencia, a juicio del nuncio, no podía justificar la aprobación de la nueva ley, porque el matrimonio civil *“potestatorio”* con reconocimiento de plenos derechos civiles al matrimonio canónico ya permitía a los no católicos gozar de plena libertad en materia matrimonial.

El arzobispo de Tarragona, por su parte, tras la aprobación de la Ley de Matrimonio Civil, consideró llegado el momento de publicar un documento colectivo para evitar discrepancias entre las instrucciones dadas por los diferentes prelados y la publicación de algún documento imprudente. Pero, como ya se habían dado normas a los católicos en la pastoral colectiva de diciembre de 1931, Vidal i Barraquer no consideró urgente su publicación¹⁰⁹. Sin embargo, el 15 de julio Tedeschini envió una circular a todos los obispos instándoles a dar normas a los fieles y sacerdotes sobre como actuar ante la nueva legislación matrimonial, y a divulgar la doctrina católica sobre el matrimonio¹¹⁰. En consecuencia, algunos prelados publicaron documentos a título individual en el mes de julio, antes de que estuviese lista la pastoral colectiva.

El primero de ellos fue el del arzobispado de Toledo¹¹¹ del 16 de julio. Tras reiterar la doctrina católica sobre el matrimonio, se advertía a los feligreses que se negasen a cumplir con

¹⁰⁸ Carta de Tedeschini a Zulueta, 25/08/1932, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]*..., pp. 585-589.

¹⁰⁹ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 29-32.

¹¹⁰ Circular de Tedeschini a los obispos, 15/07/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 118-119.

¹¹¹ *“Sobre la ley del matrimonio civil.- Respuesta a algunas consultas”*, 16/07/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 533-534.

el trámite civil de las consecuencias negativas que tal omisión entrañaría *“para los cónyuges y sus hijos y para el mismo matrimonio canónico”*, recomendando que se celebrase primero la ceremonia católica y después la civil. En el caso de aquellos que tras haber contraído matrimonio civil desearan casarse por la Iglesia, los párrocos deberían consultar con el obispo, si éste no había dado previamente unas normas generales de actuación, ya que, aunque no pudiese considerarse apóstatas a los contrayentes, existía *“cierta presunción de que lo sean, y en muchos casos, el matrimonio civil será un alarde de irreligión y siempre una causa de escándalo para los fieles”*.

El siguiente en pronunciarse fue el obispo de Tarazona, Isidro Gomá, quien publicó el 29 de julio otra extensa pastoral¹¹². Buena parte de ella estaba dedicada a poner de relieve las contradicciones entre la Ley de Matrimonio Civil y la doctrina de la Iglesia. Así, en el artículo primero se establecía el matrimonio civil como único reconocido por el Estado, cuando según la doctrina de la Iglesia *“el matrimonio de los bautizados no puede «laicizarse»”*, por lo que no *“hay legítimamente casados entre los cristianos, que no lo hayan sido según la Iglesia”*; se suprimían, asimismo, los impedimentos para que los ordenados pudiesen casarse, mientras según la doctrina católica quienes lo hiciesen incurrirían en sanciones canónicas; y sólo impedía el matrimonio de consanguíneos hasta el tercer grado, mientras que la Iglesia era más estricta en lo que respecta a este tipo de uniones. A continuación, Gomá pasaba a exponer tres *“verdades inconcusas”* respecto a la injerencia del poder civil en los asuntos eclesiásticos: en primer lugar, el matrimonio no sólo incumbía a la conciencia de los cónyuges *“sino al culto social de la Iglesia”*, por lo que el Estado no tenía atribuciones sobre él; en segundo, el poder civil no podía violentar el fuero eclesiástico; y tercero, el matrimonio de los bautizados era de *“jurisdicción mixta”*, concerniendo a la Iglesia todo lo relacionado con la esencia del matrimonio y al Estado únicamente lo relativo a sus efectos civiles, por lo que todo lo que pasase de ahí sería una invasión del fuero eclesiástico. Existían pues, en suma, *“irreductibles”* discrepancias *“de criterio”* entre la Iglesia y *“el poder civil”*. Pese a todo, aconsejaba el cumplimiento de la legislación vigente, siempre que no entrase en contradicción con la eclesiástica, y daba a los sacerdotes y fieles una serie de normas de actuación en relación con la Ley de Matrimonio Civil: para *“evitar errores, de doctrina y procedimiento, a que podría dar lugar la aplicación de la Ley”*, instaba a los sacerdotes a insistir sobre el carácter sacramental del matrimonio y a aconsejar a los fieles que no pidiesen dispensas de consanguinidad;

¹¹² “Instrucción Pastoral.-La Ley sobre el Matrimonio civil”, 29/07/1932, en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 535-540.

recomendaba a estos últimos que cumpliesen con las formalidades exigidas por la ley y a los párrocos que les animasen a llevar a cabo la ceremonia civil tras la celebración de la canónica; advertía a quienes celebrasen la ceremonia civil con anterioridad a la religiosa de que si hacían vida conyugal antes de la celebración de la segunda incurrirían en un grave pecado, pudiendo ser considerados por la Iglesia *“hijos canónicamente ilegítimos e irregulares”*; cuando una pareja hubiese contraído matrimonio civil y quisiese después contraer matrimonio canónico, el párroco debía consultar con el obispo antes de celebrar la ceremonia; los hijos de padres que sólo hubiesen contraído matrimonio civil podrían ser bautizados, pero haciendo constar el hecho en la partida de bautismo; y por último, los ordenados que contrajesen matrimonio civil serían sancionados.

Otros prelados, en un tono más o menos duro según los casos, publicaron durante el mes de julio documentos en los que se reproducían las mismas normas y doctrina que en las anteriores¹¹³. El último de ellos, antes de la aparición de la pastoral colectiva del episcopado, fue el del obispo de Madrid-Alcalá, Eijo y Garay¹¹⁴, que se convirtió en motivo de polémica. Al igual que los documentos anteriores, insistía en que el único matrimonio válido para los católicos era el canónico, debiendo ser entendido el civil como un mero trámite destinado al reconocimiento de efectos civiles; y advertía a los católicos que contrajesen sólo matrimonio civil de las penas canónicas en que incurrirían. Pero como novedad, presentaba la celebración de la ceremonia civil no sólo como *“lícita”* sino como *“obligatoria”* para los católicos, no pudiendo omitirla por los perjuicios que entrañaría *“no sólo para los cónyuges, sino también para los hijos si los hubiera”*. En consecuencia, instaba a los párrocos a adoctrinar a los fieles para que tras la celebración del matrimonio canónico realizasen la ceremonia civil y les ordenaba que no fuesen *“admitidos al matrimonio canónico los que no puedan o no quieran”* celebrarla, quedando encargados los párrocos y notarios eclesiásticos de verificar que se estaban realizando los trámites para el matrimonio civil.

La pastoral del obispo de Madrid-Alcalá disgustó al nuncio Tedeschini, quien se lamentó a la Santa Sede de que no contuviese condena alguna de la ley, pudiendo hacer creer que la Iglesia admitía el matrimonio civil. También deploró que esa ausencia de condena hubiese sido utilizada por la prensa republicana para sacar a relucir de nuevo la pastoral del obispo de

¹¹³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 540-545.

¹¹⁴ “Normas para la tramitación del Expediente matrimonial a partir del día 3 del próximo mes de agosto”, 20/07/1932, reproducido en FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, pp. 545-547; también en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, p. 494.

Segovia del mes de marzo, contraponiendo las palabras de éste, tachadas de imprudentes y desconsideradas, con las del prelado madrileño, consideradas sensatas y acertadas¹¹⁵.

Aunque algunos prelados, como el de Calahorra¹¹⁶, eran partidarios de no dar normas a los católicos para que contrajesen matrimonio civil o incluso instarles a que no lo hiciesen, con la esperanza de que la ley fracasase debido a su masivo incumplimiento, como había ocurrido en 1870, la pastoral colectiva fue finalmente publicada el 1 de agosto de 1932. El arzobispo de Tarragona encargó al sacerdote Luis Carreras la redacción de un primer texto que fue posteriormente revisado por los metropolitanos. Antes de su publicación fue enviada a los presidentes del Gobierno y de la República¹¹⁷. El documento estaba firmado únicamente por los metropolitanos y fechado el 25 de julio. Su difusión pública se vio obstaculizada por la suspensión de la prensa de derechas como consecuencia de la sublevación del general Sanjurjo en Sevilla el día 10 de agosto¹¹⁸.

La pastoral¹¹⁹ estaba dividida en tres capítulos: en el primero se exponía la doctrina de la Iglesia en relación con el matrimonio; en el segundo se daban instrucciones a los fieles; y en el tercero se instaba a los sacerdotes a adoctrinar a los católicos sobre la doctrina eclesiástica respecto al matrimonio. En buena medida los metropolitanos reproducían lo ya expresado a título individual por los prelados en documentos previos, pero incluía un aspecto novedoso relativo a la tramitación de las causas de nulidad y separación, que respondía a las instrucciones enviadas por la Santa Sede: la autorización a los católicos para entablar los procesos de separación exclusivamente en los tribunales civiles, siempre que las causas alegadas estuviesen también contempladas en la legislación canónica y previa autorización del obispo, eximiéndoles así de realizar un doble trámite civil y eclesiástico.

El espíritu de tolerancia y adaptación a la nueva legislación que demostraron los metropolitanos en cuanto a la tramitación de las causas de separación y nulidad, fue

¹¹⁵ Carta de Tedeschini a Pacelli, 29/07/1932, ASV, NM 920, f. 326-327; también en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]...*, pp. 491-493.

¹¹⁶ Carta de Fidel García, obispo de Calahorra, a Vidal i Barraquer, 1/08/1932, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 160-161.

¹¹⁷ Carta de Viladrich a Borrás, 4/08/1932, en BATLLORI, M y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 169-170.

¹¹⁸ BATLLORI, M y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 29-32 y 48.

¹¹⁹ "Instrucción y Normas de los Prelados a los fieles en orden al matrimonio canónico", 25/07/1932, en BATLLORI, M y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, pp. 514-521;

respondido con un gesto paralelo de buena voluntad por parte de los gobernantes republicanos. El 11 de septiembre de 1932 fue aprobada una ley que facilitaba a los católicos los trámites para el reconocimiento de los efectos civiles de las sentencias de separación entabladas en los tribunales eclesiásticos. En ella se eximía a los católicos que hubiesen iniciado los trámites en dichos tribunales antes de la aprobación de la Ley de Divorcio de entablar nueva causa en los civiles¹²⁰.

Aunque en principio la intención era mantener en funcionamiento los tribunales eclesiásticos para dar servicio a aquellos católicos que por motivos de conciencia prefiriesen entablar un doble proceso, en agosto de 1933 la Santa Sede optó por suprimir el Tribunal de la Rota por la escasez de demandas que llegaban a ella¹²¹. Esto pone en evidencia que los católicos habían optado por acogerse masivamente a la opción que la Iglesia les había dado de recurrir únicamente a los tribunales civiles para tramitar las demandas de separación.

Una vez hecha pública la postura de los metropolitanos, el matrimonio dejó de ser tema central en los documentos del episcopado, hasta que la declaración colectiva del episcopado de mayo de 1933¹²² volvió a poner la cuestión sobre el tapete. Como reflejo del deterioro sufrido por las relaciones entre la Iglesia y el Estado, frente a la mesura y espíritu transaccional mostrados por los metropolitanos en agosto de 1932, la pastoral de junio de 1933 constituye, en opinión de Carmen Frías¹²³ *“la más dura protesta del episcopado ante la actuación estatal”* en materia matrimonial. Sólo dedicaba un breve párrafo a esta cuestión, ya que el grueso del documento estaba dirigido a impugnar la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, pero contenía un rechazo frontal de la legislación matrimonial republicana, a la que acusaban los prelados de haber invadido sacrílegamente *“la soberanía espiritual de la Iglesia”*. Frente a ella, presentaban como modelo de *“verdadero progreso”* la legislación matrimonial prerrepública, porque garantizaba *“la libertad de todos”*, al tiempo que *“evitaba la duplicidad del acto y reconocía jurídicamente la unidad de forma”*, evitando así la instauración

¹²⁰ BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 28.

¹²¹ Carta de Tedeschini a los obispos, 1/08/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, p. 939; también en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]...*, p. 389.

¹²² “Declaración del Episcopado con motivo de la Ley de Confesiones y congregaciones religiosas”, 25/05/1933, en BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu...*, T. III, apéndice 12, p. 1081.

¹²³ FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución...*, p. 568.

del *“llamado matrimonio civil, que para los católicos no pasará jamás de mera formalidad, de forzosa simulación”*.

De este mismo periodo data la primera declaración pública de la Santa Sede sobre la legislación matrimonial republicana. Pío XI, en su encíclica *Dilectissima Nobis*¹²⁴, publicada el 3 de junio de 1933, la presentó como una profanación de la familia *“en sus más sagrados principios”* y como una muestra de las negativas consecuencias del laicismo del Estado. Y, al final del documento aludió concretamente al divorcio como una profanación del *“santuario de la familia”* que conducía a la ruina de la sociedad.

La dureza de ambos documentos pone en evidencia que las posturas conciliadoras iban perdiendo terreno dentro del episcopado y en la propia Santa Sede, al mismo tiempo que lo ganaban los partidarios de una estrategia de mayor firmeza, o incluso de una confrontación abierta, frente a la política secularizadora emprendida por los gobernantes del primer bienio republicano. Pero también pudo influir en el endurecimiento la esperanza de una inminente crisis gubernamental que apartase del poder a la izquierda republicana y los socialistas en beneficio de otras opciones políticas más moderadas, a las que la jerarquía quisiese dejar claras cuales eran sus reivindicaciones en materia matrimonial. El endurecimiento del lenguaje de los documentos públicos no conllevó, sin embargo, la modificación de las orientaciones dadas a los fieles sobre como actuar ante la nueva legislación.

¹²⁴ www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis_sp.ht

5- La aplicación de la legislación secularizadora y sus efectos prácticos

La aplicación práctica del divorcio demostró que los temores de la jerarquía eran infundados, tanto en lo que respecta a la depravación de las costumbres como al número de matrimonios disueltos. Los españoles, católicos y no católicos, eran conservadores en las cuestiones matrimoniales y se mostraron reticentes a incorporar el divorcio de manera inmediata a sus hábitos sociales. La lentitud con que se produce la transformación de las mentalidades y la brevedad del régimen republicano jugaron a favor de la indisolubilidad matrimonial.

Desde el momento de la entrada en vigor de la Ley de Divorcio hasta el 31 de diciembre de 1933, las autoridades republicanas recogieron en los juzgados datos pormenorizados sobre las causas de divorcio y separación que se habían entablado en ellos. Estos datos, reproducidos por Lezcano¹²⁵, permiten extraer algunas conclusiones interesantes.

Durante esos dos años, se presentaron 7.059 demandas de divorcio y 832 de separación, de las que obtuvieron sentencia favorable 3.546 divorcios y 447 separaciones. Esto representa un porcentaje anual de 0,09 divorcios por cada 1.000 habitantes. El 88% de las sentencias de divorcio afectaron a matrimonios rotos desde hacía tiempo, por lo que representaba sencillamente la legalización de una situación ya existente de hecho. La opción por el divorcio o la separación estuvo condicionada por la existencia o no de hijos en el matrimonio, optando mayoritariamente por el primero quienes no tenían descendencia. En lo que se refiere a la distribución por clases sociales, un 31% de las sentencias de divorcio correspondieron a familias obreras. Geográficamente, el mayor número de solicitudes de divorcio se presentó en las provincias costeras, lo que Lezcano achaca a la mayor emigración, que habría dado lugar a situaciones de abandono familiar por parte de los varones emigrados. Las causas más frecuentemente alegadas en las solicitudes fueron: el abandono del cónyuge durante más de un año, el adulterio, los malos tratos, el desamparo de la familia y la conducta inmoral o deshonrosa. En cambio, fueron muy escasas las demandas entabladas por mutuo disenso.

La distribución por sexos de los demandantes de separación o divorcio ofrecen un dato muy interesante: fueron las mujeres quienes más demandas de divorcio y separación entablaron. Se equivocaron, pues quienes pronosticaron que el divorcio iría en perjuicio de las

¹²⁵ LEZCANO, R. *El divorcio en la II República*, pp. 35, 54, 263, 265, 267, 269, 271, 273, 277-278 y 280.

mujeres, a las que presentaban como futuras víctimas de una legislación que daría vía libre a sus maridos para abandonarlas. Muy por el contrario, parecen haber sido las más beneficiadas por su aprobación, ya que recurrieron al divorcio más que sus maridos para solucionar los problemas matrimoniales.

Así pues, pese a los temores expresados por la derecha católica y la jerarquía eclesiástica, la aprobación de la ley no dio lugar a una oleada de solicitudes de divorcio, sino que, en la mayoría de los casos, quienes recurrieron a ella lo hicieron para legalizar una situación que ya existía de facto.

La Iglesia, sin embargo, no lo vio así. En noviembre de 1932 el nuncio recibió con consternación los primeros datos publicados por la prensa sobre el número de causas de divorcio presentadas ante los tribunales de Madrid; y más aún que el 90% de ellas fuesen iniciadas por mujeres. De hecho, realizó su propia investigación en los juzgados con la esperanza de que tales datos fuesen exagerados, pero se encontró con que, muy por el contrario, se habían quedado cortos. Así todo, alentaba la esperanza de que se tratase de una situación pasajera, debido a la legalización de situaciones de ruptura conyugal preexistentes. Sin embargo, las declaraciones realizadas en mayo de 1933 por el ministro de Justicia sobre el aumento de las demandas de divorcio hasta el punto de hacer necesaria la apertura de nuevas secciones en los tribunales, le llevó a comunicar a la Santa Sede su convicción de que la situación no mejoraría en el futuro. Pero lo más alarmante, a su juicio, era que los católicos estaban acudiendo a los tribunales civiles para disolver sus matrimonios: unos porque pensaban erróneamente que les era lícito hacerlo; y otros porque, aún sabiendo que el divorcio no era admisible para la Iglesia, estaban convencidos de que en el futuro ésta llegaría a algún acuerdo con el Estado y acabaría aceptándolo¹²⁶. Así pues, aunque el porcentaje de disoluciones matrimoniales fuese bajo en términos objetivos, desde el punto de vista de la Iglesia fue percibido como un auténtico desastre.

¹²⁶ Cartas de Tedeschini a Pacelli, 7/11/1932, 6/01/1933, y 12/05/1933, en ASV, NM 920, f. 246-248.

En cuanto al matrimonio civil, una encuesta realizada por Acción Católica¹²⁷ en abril de 1936 pone en evidencia que la inmensa mayoría de los españoles siguió optando por el matrimonio canónico. En casi todas las diócesis que contestaron a la encuesta más del 95% de los matrimonios siguieron siendo religiosos. Sólo en cinco de ellas los matrimonios exclusivamente civiles superaban el 10%: Barcelona (65%), Toledo (80%), Orihuela (85%), Lugo (85%) y Tarragona (88%); mientras que en otras nueve no suponías mas que el 0,5-1%: Sevilla, Tuy, Barbastro, Jaca, Vich, Ávila, Burgos, Navarra y Cartagena. Dentro de estas cifras generales hay que tener en cuenta que el número de matrimonios civiles era más alto en las ciudades y en las zonas industriales o mineras, mientras que en las zonas rurales eran prácticamente inexistentes.

Si comparamos los datos sobre el cumplimiento pascual, requisito mínimo exigido por la Iglesia a los católicos, con los de los matrimonios canónicos, se pone en evidencia que en diócesis con elevados porcentajes de indiferencia religiosa, la población siguió decantándose mayoritariamente por el matrimonio católico. El caso más llamativo sería el de Sevilla, con un cumplimiento pascual del 20% y un porcentaje de matrimonios canónicos del 99%; pero esto, en mayor o menor medida, se puede trasladar al resto de las diócesis¹²⁸. Si bien es cierto que en casi todas se percibía una tendencia al aumento de los matrimonios civiles, éste era poco acusado en la mayoría.

En consecuencia, se puede concluir que, pese a la legislación republicana, el matrimonio canónico siguió siendo la opción elegida por la inmensa mayoría de los españoles; pero también que se trataba de una opción más ligada a los convencionalismos sociales que a las creencias religiosas de los contrayentes.

¹²⁷ *Encuesta Diocesana. Contestación de las Diócesis*, abril 1936, en Archivo de la Acción Católica Española, Junta Central de la Acción Católica 1935-39. Una valoración de conjunto de los datos aportados por dicha encuesta y que coincide con la mía en el aspecto concreto de los enterramientos en MONTERO, F. "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*, Volumen 1, A. H. P. Guadalajara, 2001, pp. 189-204. Otra valoración algo diferente de los datos de esta encuesta e incluida en la misma obra en MORENO SECO, M. "República y actitudes religiosas: la encuesta de religiosidad de 1936", pp. 433-445. Hay que tener en cuenta que los datos no son fiables al 100% porque no todas las diócesis contestaron a la encuesta y que algunas de las que si lo hicieron no dieron cifras concretas sino una valoración general. También que muchas veces las cifras dadas por las diócesis no proceden de datos estadísticos fiables, sino que responden a la percepción de la persona que contesta a la encuesta o de los párrocos a quienes se ha pedido la información.

¹²⁸ Granada: cumplimiento pascual del 20% y matrimonios canónicos 90%; Lérida y Cuenca: cumplimiento pascual del 30% y matrimonios canónicos 95%; Cartagena: 30% y 99%, respectivamente, etc.

El matrimonio civil estuvo muy presente en las negociaciones entre el Gobierno y la Santa Sede que se desarrollaron durante el segundo bienio republicano para la firma de un *modus vivendi*. Aunque algún canonista propuso que se plantease la exclusión de los matrimonios canónicos del derecho al divorcio¹²⁹, tanto el nuncio como la Santa Sede consideraron inviable esta reclamación, puesto que se trataba de un principio establecido en la Constitución. La reclamación de la Iglesia se limitó al reconocimiento de efectos civiles al matrimonio canónico sin necesidad de contraer también matrimonio civil, basándose en que la Constitución no estipulaba nada sobre la forma de matrimonio y que otros países donde la Iglesia estaba separada del Estado existía ese reconocimiento. Sin embargo, el Gobierno se negó a transigir en este punto, alegando que iba en contra no de la letra pero sí del espíritu del texto constitucional¹³⁰. Finalmente las negociaciones fracasaron y la legislación matrimonial y familiar del primer bienio se mantuvo en vigor.

Tras la sublevación militar de julio de 1936, la Iglesia presionó al Gobierno de Burgos para que revocase la Ley de Divorcio¹³¹. Un decreto de 2 de marzo de 1938 suspendió la tramitación de todos los pleitos de separación y divorcio, pero habrá que esperar al fin de la guerra para su derogación definitiva por medio de una ley de septiembre de 1939, que

¹²⁹ El nuncio había encargado al canonista Eduardo Fernández Regatillo la elaboración de una propuesta de legislación matrimonial de cara a la negociación concordataria y éste incluyó en ella la reclamación de la limitación del derecho al divorcio a los matrimonios civiles. ASV, NM 918, ff. 569r-576r; también en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II1]...*, pp. 897-901. Eduardo Fernández-Regatillo y Gómez-Pidal (1882-1975) era jesuita, doctor en Derecho canónico por la Universidad Gregoriana de Roma y profesor de Ciencias Canónicas en la Universidad Pontificia de Comillas. REVUELTA GONZÁLEZ, M. "El seminario y Universidad de Comillas. De la Cardosa a Cantoblanco (1881-1972)", en GIL CORIA, E. (ed. lit.) *La universidad Pontificia Comillas: cien años de historia (1892-1992)*, Universidad Pontificia de Comillas, 1993, p. 72.

¹³⁰ Carta de Tedeschini a Pizzardo, 23/05/1934, apuntes de Pacelli tras las audiencias concedidas al embajador español Pita Romero, 10, 17 y 23/08/1934, y carta de Tedeschini a Pacelli, 15/12/1934, en CÁRCEL ORTÍ, V. (ed.) *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II1]...*, pp. 689-690, 784-785, 793-794, 816-817 y 922-923, respectivamente.

¹³¹ Informe de Antoniutti a Pacelli, 25/11/1937, ASV, NM 968, ff. 563-569, reproducido en BOTTI, A. "La guerra civile spagnola nell'Archivio Segreto Vaticano 1. Le carte della Nunziatura Apostolica di Madrid (prima parte)", en *Spagna contemporanea* 32, 2007, p. 148.

reinstauró los artículos del antiguo Código civil referentes al matrimonio. En ella declaraban nulas todas las sentencias de divorcio de matrimonios canónicos dictadas por los tribunales civiles; y disueltos todos los matrimonios contraídos por divorciados, si así lo solicitaba alguno de los cónyuges. Asimismo, prohibía a los divorciados contraer nuevo matrimonio en tanto no obtuviese la nulidad del vínculo canónico¹³².

La Ley de Matrimonio Civil de 1932 fue derogada el 12 de marzo de 1938 por medio de una orden que otorgaba efectos civiles a los matrimonios exclusivamente canónicos contraídos hasta entonces y declaraba nulos los matrimonios civiles de los sacerdotes. Otra orden del 22 del mismo mes restablecía el artículo 42 del Código civil que obligaba a los católicos a contraer matrimonio canónico y exigía una declaración de acatolicidad - documental o declaración jurada de no estar bautizado- para contraer matrimonio civil. El 22 de septiembre de 1938 una nueva orden declaró nulos los matrimonios civiles contraídos durante la guerra en la zona republicana sin atenerse a la legislación vigente hasta el 18 de julio de 1936¹³³.

Tras estas medidas la legislación matrimonial permaneció sin cambios hasta 1978, pero la exigencia de demostrar la no pertenencia a la religión católica para contraer matrimonio civil se fue suavizando en la práctica con los años, sobre todo tras el Concilio Vaticano II y su opción por la libertad religiosa como base de las relaciones Iglesia-Estado.

La Constitución de 1978, a diferencia de la de 1931, fue intencionadamente imprecisa en lo referente al matrimonio. Recogía el derecho a contraer matrimonio, pero relegaba la concreción del sistema matrimonial a la legislación ordinaria. Una instrucción de diciembre de 1978 sancionó la total libertad de elección entre matrimonio civil o canónico al suprimir la exigencia de una declaración de acatolicidad para acceder al primero. Mientras que, en virtud del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos de 1979, el Estado español reconoció plenos efectos civiles al matrimonio canónico, cerrando el paso a la

¹³² B.O.E. nº 278, 5/10/1939, pp. 5574-5575; *Guía de la Iglesia...*, p. 1173. Las normas procesales para la aplicación de la ley en B.O.E. nº 301, 28/10/1939, pp. 6032-6034.

¹³³ *Guía de la Iglesia...*, pp. 1181-1188 y 1204.

posibilidad de instaurar el matrimonio civil obligatorio y consolidando un sistema de matrimonio civil único con pluralidad de formas de celebración¹³⁴.

¹³⁴ RIVES GILABERT, J. M. y RIVES SEVA, A. "Evolución histórica...", pp. 10, 17-19 y 21; CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis...*, pp. 223-228; MARTÍ GILABERT, F. *El matrimonio civil en España...*, pp. 143-144.

CONCLUSIONES

La instauración de la Segunda República marcó el inicio de una dinámica de confrontación/negociación entre el mundo católico y el republicano, cada uno de ellos con su propia cosmovisión y, en consecuencia, con diferentes proyectos para la regeneración de la vida española. Se trataba de dos antagonistas que ya se conocían -o creían conocerse- porque se habían enfrentado en numerosas ocasiones a lo largo del siglo XIX y primer tercio del siglo XX. Hasta entonces la Iglesia había superado con éxito los embates de los secularizadores, logrando conservar casi intacta su influencia socio-política. Ahora los tradicionales perdedores se habían hecho con las riendas del Estado y se encontraban en condiciones de iniciar un proceso secularizador que llevaban décadas reclamando.

Desde el mismo momento de la instauración del régimen republicano y durante todo el primer bienio, el temor y la desconfianza marcaron las relaciones entre la Iglesia y los representantes del poder civil. Los republicanos percibían a la Iglesia como un poderoso enemigo que destruiría el régimen si no era despojado de forma rápida y contundente de los privilegios en los que fundaba su influencia social; y la Iglesia percibió cada medida secularizadora como etapas de un proceso dirigido a destruirla y a erradicar el catolicismo de la sociedad española. Este temor y esta desconfianza se hicieron patentes, no sólo en los documentos públicos y privados de la jerarquía eclesiástica y el Gobierno, en las declaraciones de los parlamentarios y líderes políticos de la mayoría de los partidos católicos y republicanos, y en la prensa de ambas tendencias; sino también en la propia tramitación de la legislación secularizadora. Cada concesión de una parte era percibida como una trampa por la otra; las extralimitaciones de uno y otro lado como la ratificación de esa voluntad de destrucción del otro.

Pero el análisis de la tramitación parlamentaria y la aplicación de la legislación secularizadora ponen también en evidencia que la posición del mundo católico ante el proyecto secularizador republicano no fue monolítica. Los católicos y la propia jerarquía eclesiástica reaccionaron de forma diversa ante las disposiciones republicanas que afectaban a la Iglesia, si bien el carácter jerárquico de la institución no ayudó a la visibilidad de ese

pluralismo, sobre todo cuando se trataba del clero que disentía de la línea oficial en un sentido más proclive a aceptar la secularización. Al igual que en la Iglesia, dentro del republicanismo coexistieron diferentes proyectos secularizadores.

Por último, aunque la historiografía sobre este periodo ha tendido a minimizarlo o ignorarlo, el papel del clero en la dinámica de confrontación/negociación que se desarrolló durante el primer bienio republicano en torno a la legislación secularizadora fue más relevante de lo que pudiera parecer en un principio. No sólo como legisladores en el Parlamento, sino como juristas dentro de la Comisión Jurídica Asesora, como asesores de la jerarquía eclesiástica o dejando oír su voz en la prensa. Y cuando ponemos el foco en este sector de la Iglesia se hace más patente la diversidad de enfoques existente dentro del catolicismo hispano.

Este estudio se planteó precisamente analizar el conflicto político-religioso provocado por el proceso de secularización emprendido durante el primer bienio republicano poniendo el foco en los sacerdotes diputados y, de forma complementaria, en aquellos que se implicaron de algún modo en la tramitación de la legislación secularizadora como asesores de la jerarquía o del Gobierno, o manifestaron su opinión en la prensa.

El análisis exhaustivo de la actuación de estos clérigos confirma ampliamente lo que la historiografía tiende hoy a reconocer, después de haberlo rechazado o minusvalorado durante mucho tiempo: la existencia de diferentes posiciones en el mundo católico ante la política secularizadora del primer bienio. Pero también, que además de las tres posiciones básicas reconocidas por la historiografía actual -resistencia tradicionalista, accidentalismo o posibilismo y catolicismo liberal- existió otra posición minoritaria, pero significativa, que compartía el programa secularizador de la izquierda republicana. Es decir, que algo se estaba moviendo en el clero y los católicos seculares, por más que la jerarquía eclesiástica intentase frenar esa disidencia aplicando los mecanismos sancionadores con que contaba. El análisis de la actuación parlamentaria de los clérigos diputados pone también en evidencia la mayor capacidad de la Iglesia para aceptar la disidencia de corte integrista o tradicionalista que la liberal o francamente republicana. Y refleja, asimismo, la propia evolución de la Iglesia desde posiciones conciliadoras hacia otras de mayor confrontación a medida que se fue materializando el programa secularizador republicano.

Los sacerdotes Ricardo Gómez Rojí y Antonio Pildain llegaron a las Cortes Constituyentes de la mano de candidaturas de corte tradicionalista o integrista; mientras que Santiago Guallar

y Ramón Molina Nieto lo hicieron como candidatos de Acción Nacional, un partido oficialmente accidentalista que, teóricamente al menos, se adscribía a la estrategia posibilista de la jerarquía eclesiástica; y Lauro Fernández en una candidatura afín a Acción Nacional que también se definía como accidentalista. Con independencia de su adscripción partidista, todos ellos pusieron de manifiesto una considerable identidad de posiciones, algo a lo que, por otro lado, les obligaba la propia doctrina católica. Todos ellos compartían una mentalidad tradicionalista, pusieron de manifiesto que su ideal seguía siendo el Estado confesional y que la libertad religiosa no formaba parte de su horizonte mental; así como su dificultad o incapacidad para adaptarse al lenguaje parlamentario, recurriendo a argumentos doctrinales más que jurídico-políticos en la defensa de sus posiciones. Las diferencias entre este grupo de sacerdotes diputados estribaron fundamentalmente en el talante con que recibieron las medidas secularizadoras y en su identificación o alejamiento de la estrategia posibilista dictada por la jerarquía eclesiástica. Fue Santiago Guallar el sacerdote diputado que mantuvo una posición más cercana al integrismo en su actuación parlamentaria, poniendo en evidencia la coexistencia en el seno de Acción Nacional de diferentes familias ideológicas durante buena parte del primer bienio. Tanto Guallar como Gómez Rojí se distanciaron ostensiblemente de la estrategia posibilista desde los debates constitucionales: pusieron en evidencia su rechazo de cualquier medida que entrañase una modificación del estatus tradicional de la Iglesia, incluso de aquellas que la jerarquía eclesiástica había decidido aceptar; en sus intervenciones parlamentarias adoptaron un tono de confrontación; y se negaron a plegarse a las indicaciones de mantener un perfil bajo que el sector posibilista dio a los sacerdotes diputados. Este distanciamiento se fue haciendo cada vez más ostensible, en paralelo a la pérdida de influencia del sector posibilista del episcopado. El otro sacerdote de Acción Nacional, Ramón Molina Nieto, en cambio, en términos generales se mantuvo dentro de la línea accidentalista hasta el final del primer bienio, mostrándose más dispuesto que los anteriores a aceptar determinadas medidas secularizadoras; aunque no siempre se atuvo a las normas de moderación dadas por el sector posibilista del episcopado. Lauro Fernández tuvo una actuación parlamentaria tan pobre, al menos por lo que se refiere a la legislación secularizadora, que no merece ninguna valoración individual, ya que no intervino en la Cámara más que para sumarse a las enmiendas de la minoría agraria o votar en el mismo sentido que ella. Por último, Antonio Pildain es un caso paradójico, ya que evolucionó de forma inversa al resto de los diputados sacerdotes: inició su andadura parlamentaria siendo el más provocador e intransigente de ellos, pero ya a principios de 1932 había moderado considerablemente su actitud, hasta convertirse en 1933 en el que se atuvo con mayor fidelidad a las normas dictadas por el sector posibilista del

episcopado. Asimismo, fue el que mejor consiguió adaptarse al lenguaje parlamentario, abandonando completamente la argumentación teológica y ciñéndose exclusivamente a argumentos jurídico-políticos para defender sus planteamientos. Esta evolución de Pildain pudo deberse a la influencia del Partido Nacionalista Vasco, el cual se fue deslizando hacia posiciones más moderadas y posibilistas a lo largo del primer bienio.

El análisis de la actuación de los sacerdotes que llegaron a las Cortes Constituyentes con la adscripción de republicanos presenta una mayor complejidad, puesto que su evolución hacia el republicanismo fue resultado de procesos biográficos personales muy diferentes. A diferencia de los anteriores, ninguno de ellos contó con el apoyo de la jerarquía eclesiástica a su candidatura, sino que más bien llegaron al Parlamento a pesar de su oposición, y fueron vistos con sumo recelo por ella. Los tres sacerdotes diputados republicanos representaban tres opciones políticas diferentes: Jerónimo García Gallego al republicanismo de derechas; Basilio Álvarez al de centro; y López-Dóriga al republicanismo de izquierdas.

La actividad parlamentaria de García Gallego puso en evidencia su cercanía, cuando no identificación, con los postulados tradicionalistas defendidos por los clérigos de las minorías católicas en lo referente al papel de la Iglesia en la sociedad. Al igual que ellos seguía anclado en el ideal de la confesionalidad y no traspasaba el límite de la mera tolerancia religiosa. Pero en sus intervenciones parlamentarias mostró un talante mucho más moderado y conciliador que los sacerdotes de las minorías católicas. No realizó una defensa a ultranza de la confesionalidad y de lo que de ella se derivaba, sino que puso el acento en los riesgos que entrañaba para el régimen no integrar en él a los católicos, defendió la compatibilidad entre ser republicano y católico, y se mostró dispuesto a aceptar una modificación del estatus de la Iglesia. Huyó de las descalificaciones y, desde muy pronto abandonó los argumentos teológico-doctrinales a favor de los jurídicos y políticos. Asimismo, se mantuvo siempre en los límites marcados por la estrategia posibilista del episcopado. García Gallego se autodefinió como liberal, demócrata y republicano ante la Cámara, pero sus planteamientos entroncaban más directamente con los del liberalismo conservador de la Restauración que con los del republicanismo reformista. Era sinceramente republicano porque sus convicciones democráticas le obligaban a aceptar un régimen que se había instaurado por la voluntad popular libremente manifestada en las urnas. Pero la república de García Gallego no era laica y progresista, sino católica y de orden. Si su conservadurismo lo acercaba a las minorías católicas y lo separaba de las republicanas; su defensa de la democracia y del régimen republicano lo

acercaba a los segundos y lo alejaba de los primeros. En consecuencia, se vio marginado e ignorado por todas las opciones políticas.

Más complejo resulta aún el caso de Basilio Álvarez, dada la ambigüedad que caracterizó su actividad parlamentaria. Osciló entre las declaraciones teóricas de corte laicista, en consonancia con su partido, el radical; y la defensa práctica de soluciones cercanas, en algunos casos, a las de la derecha republicana, y, en otros, a las de las minorías católicas y a García Gallego. No resulta posible, por tanto, establecer si en el horizonte de Basilio Álvarez se hallaba la plena libertad religiosa o la simple tolerancia con un trato privilegiado a la Iglesia católica; la separación entre la Iglesia y el Estado o el mantenimiento de la confesionalidad. En todo caso, su condición de demócrata y republicano no ofrece dudas y se esforzó por hacer entender a los diputados de la mayoría que no tenía por qué existir incompatibilidad entre su condición de sacerdote católico y de republicano. Asimismo, mostró una mayor predisposición a aceptar cambios en el estatus de la Iglesia que los sacerdotes de las minorías católicas y García Gallego, sobre todo en cuestiones como la secularización de cementerios, el presupuesto eclesiástico o la enseñanza. Tampoco recurrió a argumentos teológicos en la defensa de su posición ante la política secularizadora, sino, principalmente, a razones de conveniencia política en beneficio del régimen; ni presentó la defensa de los derechos de la Iglesia como objetivo esencial de su actuación parlamentaria, sino que, muy por el contrario, reivindicó la condición de legisladores independientes de la tutela de la Iglesia de los sacerdotes diputados. En este sentido, Basilio Álvarez no tuvo los problemas de adaptación al ámbito parlamentario que caracterizó a los sacerdotes de las minorías católicas; pero sí en otro, pues trasladó a las Cortes un lenguaje populista y barroco más propio de los mítines en que se había forjado políticamente que de los debates parlamentarios y, a diferencia de García Gallego, pese a su condición de abogado, su argumentación jurídica fue sumamente débil o inexistente. Siempre había sido un hombre de acción, no un teórico, y su ámbito de actuación se había limitado hasta entonces a la política agraria gallega. Sus contradicciones podrían explicarse por la carencia de una formulación teórica elaborada sobre el papel de la Iglesia en el nuevo régimen, pero también por otros factores: la solidaridad sacerdotal, que se hizo especialmente evidente en su defensa de la continuidad de la subvención estatal al clero o la dificultad de compatibilizar su condición de sacerdote y de republicano. Las contradicciones y la abstención ante las disposiciones legislativas que afectaban a la Iglesia que caracterizaron la actividad parlamentaria de Basilio Álvarez, sobre todo a partir del primer trimestre de 1932, pudieron ser fruto también en buena medida de una estrategia tendente a evitar o minimizar los inevitables conflictos a que se vio abocado por la dificultad de compatibilizar su lealtad a la

Iglesia con la adscripción a un partido que compartía el proyecto secularizador radical del republicanismo.

El deán de Granada, Luis López-Dóriga, sin estar exento de contradicciones, mostró una mayor coherencia entre sus declaraciones teóricas y su actuación práctica, y puso de manifiesto su cercanía, cuando no identificación, con los postulados del republicanismo de izquierdas. Había elaborado una formulación teórica sobre el carácter de la sociedad española, los problemas a los que se enfrentaba y las soluciones que deberían aplicarse en los diferentes campos, así como sobre el papel que correspondía a la Iglesia en el nuevo régimen. Había asumido la democracia, la libertad, la igualdad y la justicia social como principios netamente cristianos, y la lucha por esta última como un aspecto fundamental del sacerdocio. En consecuencia, en el universo mental de López-Dóriga la condición de republicano y de sacerdote no sólo eran compatibles, sino inseparables. Pero, al mismo tiempo, su convicción de que su función como legislador era plasmar jurídicamente una realidad social que él consideraba ideológicamente plural, le permitió deslindar su condición de sacerdote y de legislador de una forma mucho más completa que el resto de los sacerdotes diputados y adaptarse perfectamente al ámbito parlamentario. En la Cámara habló el mismo idioma que el resto de los diputados, basando sus argumentos en principios netamente liberales y democráticos; en sus contactos con la jerarquía eclesiástica justificó su posición tomando como base la doctrina católica de la tesis y la hipótesis. Su actuación parlamentaria puso en evidencia que había superado el ideal de la confesionalidad y de la tolerancia religiosa, situándose en la orbita de la defensa de una completa separación de la Iglesia y el Estado y de una libertad religiosa plena, que excluía la imposición de los principios católicos a los no creyentes. Fue el sacerdote diputado que demostró una mayor identificación con la política religiosa del primer bienio y el único que votó a favor del divorcio y de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, pero no podemos establecer con seguridad si esa identificación fue completa, ya que fue derivando hacia una postura cada vez más abstencionista. Sin embargo, aunque en el terreno de los principios López-Dóriga fue coherente, no se puede obviar la contradicción entre la defensa de la neutralidad religiosa del Estado y las declaraciones a favor de una separación concordada, y el apoyo a la separación unilateral o la abstención ante disposiciones que entrañaban una injerencia del Estado en el ámbito eclesiástico y que negaban la libertad de enseñanza. Esta abstención, como en el caso de Basilio Álvarez, pudo constituir una estrategia para evitar disentir abiertamente con determinados aspectos de la política secularizadora republicana, de la que su partido, el radical-socialista, era uno de los principales valedores y a cuya disciplina de voto se hallaba sometido desde principios de 1932.

Pero también pudo estar motivada por el deseo de no ahondar más en el conflicto que lo enfrentaba a la jerarquía eclesiástica votando a favor de disposiciones que aquella consideraba inadmisibles, puesto que durante todo el periodo republicano intentó conseguir la reversión de su excomunión.

El panorama sobre la diversidad ideológica del clero no estaría completo si sólo tenemos en cuenta a los sacerdotes que estuvieron presentes en las Cortes Constituyentes. Desde la prensa, la Comisión Jurídica Asesora o como asesores del ala más posibilista del episcopado, otros sacerdotes intervinieron de forma significativa en la política republicana del primer bienio.

Dos sacerdotes juristas vinculados a Derecha Liberal Republicana, Tomás Gómez Piñán y Francisco Romero Otazo, colaboraron en el diseño de la Constitución y la legislación religiosa republicana desde la Comisión Jurídica Asesora. Gómez Piñán puso de manifiesto su asunción de los principios democráticos y liberales del republicanismo reformista, superando el ideal de la confesionalidad y de la mera tolerancia religiosa. Concebía la separación Iglesia-Estado y la libertad religiosa como positivas en sí mismas y beneficiosas para ambos poderes, siempre que se llevase a cabo de forma que garantizase la libertad e independencia de ambos y, a poder ser, de forma concordada con la Santa Sede. Su concepto de separación incluía la equiparación de todas las confesiones religiosas y la supresión de la subvención estatal a la Iglesia católica, así como la instauración del divorcio y la libertad de enseñanza. En el terreno de los principios se hallaba muy cercano a López-Dóriga y, como él, logró separar completamente su condición de sacerdote de su labor como jurista, abordando el análisis de la política religiosa republicana desde una óptica exclusivamente jurídico-política. Sin embargo, discrepó abiertamente del modelo de relaciones Iglesia-Estado diseñado en la Ley de Confesiones y Congregaciones porque entendía que contenía restricciones e injerencias antiliberales que, en lugar de fomentar la secularización de la sociedad y el repliegue de la Iglesia al ámbito exclusivamente espiritual, la inducirían a seguir inmiscuyéndose en la política.

Francisco Romero Otazo también se mostró dispuesto a aceptar la aplicación de los principios liberales del republicanismo reformista, pero en su caso no es posible establecer si era fruto de una asunción de la separación Iglesia-Estado y la libertad religiosa como principios positivos en sí mismos o sólo como una necesidad impuesta por la nueva coyuntura política. Fue con este último argumento como justificó su apoyo a ambos principios ante las críticas que generó su actitud en los medios católicos, pero pudo ser únicamente por evitar un conflicto con la Iglesia. De todas formas, si no entraban en su horizonte mental antes de la instauración

de la República, fue capaz de adaptarse con rapidez a los nuevos tiempos y de percibir los beneficios que la nueva situación podía reportar al catolicismo. Al igual que Gómez Piñán, abogó por la instauración de un régimen de separación Iglesia-Estado y de libertad religiosa de forma concordada con la Iglesia. Su discrepancia con la forma en que dichos principios quedaron plasmados en la legislación del primer bienio no impidió que siguiese apostando por la vía de la negociación con la Santa Sede, con el objetivo de facilitar la aceptación del régimen por parte de los católicos.

El sacerdote Luis Carreras desempeñó un papel destacado en la política del primer bienio republicano como asesor del cardenal Vidal i Barraquer, cabeza visible del sector más posibilista del episcopado español. Carreras puso en evidencia una actitud tan posibilista o más que la del propio arzobispo de Tarragona y sus planteamientos se situarían en la órbita del republicanismo reformista, aunque, como en el caso de Romero Otazo, no resulta posible establecer con seguridad si eran fruto de la interiorización de los principios secularizadores o de la convicción de que la nueva coyuntura política exigía aceptar una modificación del estatus de la Iglesia. Cualquiera que fuese el motivo, se mostró mucho más permeable a los cambios que cualquiera de los diputados de las minorías católicas, e incluso, en algunos aspectos, que García Gallego y Basilio Álvarez, y que el ala más posibilista de la jerarquía eclesiástica. Estuvo dispuesto a aceptar una separación Iglesia-Estado que sancionase la neutralidad del Estado ante el hecho religioso, siempre que incluyese algún tipo de reconocimiento de la importancia social de la Iglesia y se llevase a cabo mediante una negociación con la Santa Sede. Pero ese reconocimiento no incluía la reclamación de ningún tipo de privilegio, ya que aceptaba la competencia de la Iglesia en igualdad de condiciones con el resto de las confesiones religiosas. También aceptó la instauración de un régimen de libertad religiosa, por considerarlo un principio esencial para la convivencia en el nuevo orden político; la voluntariedad de la educación religiosa para alumnos y maestros en la enseñanza pública, y la libertad de enseñanza bajo control del Estado en todo lo que no afectase a la doctrina; y en relación a las órdenes y congregaciones religiosas se mostró dispuesto a aceptar disposiciones que la jerarquía eclesiástica rechazaba, pero que constituían reivindicaciones tradicionales del republicanismo reformista. Rechazó, en cambio, aquellas disposiciones que, a su modo de ver, desmentían la neutralidad del Estado y constituían una injerencia en el régimen interno de la Iglesia. En las enmiendas e informes que elaboró, se mantuvo siempre en ese plano jurídico-político e hizo gala de un considerable realismo, teniendo siempre en cuenta los límites que imponía la Constitución y la capacidad de maniobra que ofrecía la composición del Parlamento. Parece, pues, bastante claro que por pragmatismo o convicción, Luis Carreras se

situaba entre aquellos sacerdotes que en la década de los treinta del siglo XX habían superado el horizonte de la confesionalidad y la mera tolerancia religiosa.

Por último, a pesar de no hallarse presente en el Parlamento y haberse secularizado con anterioridad a la instauración de la República, las críticas y propuestas de reforma de la institución eclesiástica del teólogo y canonista Jaime Torrubiano Ripoll han sido también abordadas en esta tesis. No se trata de un católico liberal más, sino que en sus libros y conferencias había planteado reiteradamente muchos de los problemas que se debatieron en las Cortes del primer bienio y diseñó un modelo de secularización alternativo. Es muy probable que sus críticas a la institución eclesiástica contribuyesen a la creación de una determinada opinión pública y algunos de sus argumentos fueron repetidos en el Parlamento por diversos diputados y algún ministro, aunque no fue su programa secularizador el adoptado finalmente por los gobernantes del primer bienio. Además, Torrubiano presenta la originalidad de extraer sus planteamientos tanto de la Teología y el Derecho canónico, como del regeneracionismo y el liberalismo progresista de principios de siglo. De forma que nos ha servido de contrapunto a la hora de analizar tanto la posición de la Iglesia, como la del republicanismo. Defendió la separación Iglesia-Estado, la libertad religiosa y el divorcio como principios positivos en sí mismos y perfectamente compatibles con la doctrina católica; y, como los regeneracionistas, abogó por la limitación del poder económico, de la influencia educativa y de los efectivos de las órdenes y congregaciones religiosas, a las que consideraba una rémora para la modernización del país. Pero, desde mi punto de vista, lo más innovador del programa reformista elaborado por Torrubiano es el objetivo fundamental al que estaba dirigido: la democratización interna de la Iglesia; lograr que el bajo clero y los seglares recuperasen el control de la institución eclesiástica que tuvieron durante los primeros siglos del cristianismo y que posteriormente habían perdido en beneficio de la jerarquía.

Frecuentemente se ha calificado de anacrónica la política secularizadora del primer bienio por el hecho de que en los años treinta del siglo XX el anticlericalismo había retrocedido en los países de nuestro entorno, como Francia o Portugal, que habían rectificado o suavizado su política secularizadora a partir de la Primera Guerra Mundial; o Alemania e Italia, dónde se había impuesto el Estado fascista y su religión política. Pero, dado que en España la secularización y la separación de la Iglesia y el Estado estaban aún pendientes, parece más correcto hablar de asincronismo más que de anacronismo. La mayoría de las disposiciones secularizadoras adoptadas por los gobernantes del primer bienio, aunque habían sido

adoptadas en otros países mucho antes, aún seguían en vigor. Es preciso tener en cuenta que los tiempos históricos y las tradiciones culturales de Francia, Italia y Portugal no eran las mismas que las españolas. Aunque no es el objetivo fundamental de esta tesis, en los distintos capítulos se ha intentado valorar comparativamente la política de los republicanos españoles de los años treinta con la adoptada por los franceses y los portugueses en la primera década del siglo XX. Evidentemente, puesto que no hemos consultado la totalidad de la legislación secularizadora de Francia y Portugal, no pretendo plantear unas conclusiones definitivas sobre esta cuestión, sino únicamente hacer una reflexión sobre ella.

El proceso secularizador español fue más tardío que el de nuestros vecinos, pero, en general, parece haberse basado en los mismos presupuestos y haber adoptado, en la mayoría de los casos, medidas secularizadoras similares; y cuando se distanció de ellas no lo hizo siempre en un sentido más radical. En los tres países la separación Iglesia-Estado y la instauración de la libertad de cultos se adoptaron de forma unilateral -en Francia y Portugal sólo con posterioridad se llegó a algún tipo de acuerdo con la Santa Sede- y fueron acompañadas de disposiciones secularizadoras similares: equiparación de todas las confesiones religiosas; desconocimiento de la Santa Sede y nacionalización de los bienes de la Iglesia católica; prohibición de actividades políticas en los lugares de culto; supresión de símbolos religiosos en los espacios públicos y secularización de los cementerios; instauración del matrimonio civil obligatorio y del divorcio; supresión de la subvención estatal a la Iglesia; disolución de la Compañía de Jesús; establecimiento de un sistema educativo público laico, control estatal de la formación impartida en los centros privados y prohibición del ejercicio de la enseñanza a las congregaciones religiosas.

Pero también existieron diferencias. En algunos casos, la legislación española parece haber sido más moderada que la de nuestros vecinos: reconoció las jerarquías nacionales de las confesiones religiosas; no disolvió las órdenes y congregaciones religiosas; y no impuso la celebración del matrimonio civil con anterioridad al canónico. En otros casos, sin embargo, los gobernantes del primer bienio adoptaron medidas más radicales que ellos: imposición del entierro laico si no había manifestación expresa del difunto en contrario; ausencia de una protección explícita del culto y sus ministros; mayor brevedad en el plazo para la supresión del presupuesto eclesiástico y menor número de beneficiarios de una pensión vitalicia; y limitación del derecho docente de las Iglesias a las materias religiosas y a la formación de sus propios miembros.

El análisis detallado y sectorial del debate y trámite parlamentario de cada una de las medidas secularizadoras permite responder mejor y más matizadamente a la cuestión general de la confrontación Iglesia-República. En algunos principios generales y en algunos ámbitos las posiciones eran más cercanas que en otros. Los sectores más posibilistas de la Iglesia se mostraron dispuestos a aceptar principios como la separación Iglesia-Estado o la libertad de cultos como mal menor, así como la desaparición de la confesionalidad de la enseñanza pública o la secularización de la legislación matrimonial y la beneficencia. Los principales núcleos de la confrontación fueron la libertad de enseñanza, sobre todo por lo que respecta a las congregaciones religiosas, la disolución de la Compañía de Jesús y aquellas disposiciones de la Ley de Confesiones y Congregaciones que representaban una injerencia en el funcionamiento interno de la Iglesia o en su base económica, puntos en los que ni siquiera los más posibilistas de la jerarquía eclesiástica estaban dispuestos a transigir.

En el análisis de la posición de los clérigos diputados ante la política secularizadora del primer bienio republicano, subyace una cuestión historiográfica abierta sobre la naturaleza reformista o radical de dicha política, que esta tesis no ha eludido. Tras la reconstrucción del proceso parlamentario y del contexto político en que se desarrolla, tiendo a considerar que, en general, los principios y objetivos básicos de la política gubernamental eran reformistas. Una parte de las disposiciones aprobadas durante el primer bienio constituían demandas tradicionales del liberalismo y tenían como precedentes proyectos legislativos del Sexenio Democrático que no llegaron a entrar en vigor -Constitución de 1873- o que, a pesar de ser aprobados -Ley de Secularización de Cementerios de 1868, Ley de Matrimonio Civil de 1870- tuvieron escasa o nula efectividad práctica. Otros tenían su precedente en los proyectos legislativos del liberalismo progresista de principios del siglo XX, como las leyes de asociaciones de 1906 y 1910; o constituían reivindicaciones recurrentes del liberalismo y el republicanismismo desde el cambio de siglo, como la secularización de la enseñanza pública. Tampoco se puede negar el carácter antiliberal y discriminatorio de muchas disposiciones y, más aún de la forma en que fueron aplicadas. Sin embargo, ninguna de las leyes del primer bienio relativas a la Iglesia se puede considerar completamente antiliberal, exceptuando el decreto de disolución de la Compañía de Jesús -que también tenía un precedente en la legislación del Sexenio Democrático-, sino que contuvieron disposiciones de carácter liberal junto a otras que lo eran menos o que eran claramente antiliberales. Y esto es aplicable a la denostada Ley de

Confesiones y Congregaciones, criticada incluso desde posiciones republicanas, como la de José María Semprún en la revista *Cruz y Raya* o las de la derecha republicana en el Parlamento.

Sin embargo, la mayoría de la Iglesia no pudo o no quiso discriminar entre lo que eran disposiciones liberales aceptadas sin problemas por los católicos de otros países europeos, y las de carácter antiliberal. Lo mismo puede decirse de los secularizadores, que demostraron su incapacidad o falta de voluntad de mantenerse en los límites de la libertad religiosa y la neutralidad del Estado. Además, la urgencia con que se elaboró y aplicó la legislación secularizadora, la movilización anticlerical que, en algunos casos se adelantó a la legislación en la aplicación de determinadas medidas -secularización de cementerios-, o la resistencia clerical, percibida o real, dieron un plus de radicalidad a la dinámica secularizadora. Las declaraciones parlamentarias y extraparlamentarias de los diferentes actores también colaboraron a enriquecer el proceso y a incrementar la desconfianza y el temor al otro que ya previamente existían, como consecuencia del largo conflicto entre los secularizadores y la Iglesia que se había vivido en España antes de la instauración de la República. Todo ello tiende a imponer una imagen de incompatibilidad o antagonismo entre republicanismo y catolicismo, ocultando la existencia de espacios compartidos de tolerancia e incluso coincidencia entre determinados sectores dentro de cada colectivo, del que serían una muestra aquellos sacerdotes que percibieron como perfectamente compatibles su condición sacerdotal con la defensa de presupuestos secularizadores de carácter reformista o radical.

Pero, entonces ¿por qué no fue posible llegar a un consenso entre la Iglesia y la República en cuanto al alcance del proceso secularizador? En realidad sí llegó a alcanzarse un cierto consenso, aunque los términos del acuerdo fueron un tanto difusos. Por un lado, no todos líderes de los partidos de la coalición gubernamental se comprometieron en la misma medida en las negociaciones; y los que lo hicieron, no siempre se mostraron realistas en cuanto a su capacidad de influir en el Parlamento. Los republicanos de izquierdas consideraban que la Iglesia constituía un peligro potencial para la supervivencia de la República y un obstáculo para su programa de reformas, en consecuencia, se plantearon como objetivo fundamental y prioritario acabar unilateralmente y de forma rápida con su poder e influencia. Consideraban que cualquier concesión sería utilizada para minar el régimen. No confiaban en la voluntad de negociación de una Iglesia que nunca antes había estado dispuesta a ceder terreno a los secularizadores.

Por otro lado, los más firmes defensores de la negociación no pudieron o no quisieron cumplir el papel que ellos mismos se habían asignado en orden a hacer triunfar en el

Parlamento los términos del consenso. La derecha republicana carecía de fuerza parlamentaria suficiente, en buena medida porque la Iglesia había minado su base electoral potencial al desacreditarla como opción electoral para los católicos; y Alcalá-Zamora no contaba con el ascendiente sobre la Cámara que él mismo se asignaba. El líder de los radicales, Lerroux, que había asegurado en el transcurso de las negociaciones su apoyo incondicional a las medidas consensuadas, finalmente se abstuvo de defenderlas, quizás porque fue consciente de que su minoría parlamentaria no le secundaría, y porque su objetivo prioritario era hacerse con el poder y para ello era más conveniente no comprometerse en el debate. Y Fernando de los Ríos, que fue quién demostró mayor realismo durante las negociaciones a la hora de calibrar las posibilidades de triunfo de los términos del consenso, se vio desautorizado por su partido, el cual le prohibió manifestarse en su favor. Pero hubo también otros factores que influyeron poderosamente en el fracaso de una solución pactada: la incapacidad de los líderes de los partidos para imponerse a las minorías parlamentarias, de la que hay que excluir a los socialistas; los problemas internos del propio Gobierno, incapaz de presentar un proyecto secularizador común alternativo al del proyecto de Constitución; y la rivalidad entre radicales y socialistas, que derivó en una competición por erigirse en el partido más anticlerical de la Cámara.

En el caso de la Iglesia católica, también hubo comportamientos que incidieron negativamente en el fracaso del consenso. En primer lugar, su rechazo del anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora que contenía un modelo de secularización moderado, contribuyó al descrédito de un texto cuyos términos finalmente acabaron siendo reivindicados por la jerarquía eclesiástica en el transcurso de las negociaciones; y alimentó en los medios republicanos la convicción de que la Iglesia no estaba dispuesta a aceptar ningún tipo de cambio, por moderado que fuese. Otros factores contribuyeron también a alimentar el escepticismo de los medios republicanos sobre la sinceridad de la voluntad transaccional de la Iglesia: las actividades y declaraciones de los sectores integristas; los documentos de algunos prelados; las dilaciones de la Santa Sede hicieron que la remoción del cardenal Segura no lograra los efectos positivos que de ella se esperaban; y la defensa por parte de los diputados de las minorías católicas, incluidos los sacerdotes, de posiciones abandonadas por el sector posibilista del episcopado en aras de un entendimiento con el Gobierno.

¿Hubo mala fe por parte del Gobierno al prometer a la Iglesia algo que no tenía intención de cumplir? Resulta difícil establecerlo, pero en mi opinión no fue así. En primer lugar, porque no queda claro que todos los ministros que no participaron en las negociaciones

se comprometiesen a apoyar los términos del consenso; en segundo, porque, en realidad, a excepción de Lerroux, quienes habían participado en ellas cumplieron con su promesa de defenderlo. Incluso Fernando de los Ríos lo hizo utilizando el escaso margen que le dejaba la prohibición de su partido durante el debate de la Constitución y, posteriormente, incluyendo algunas reivindicaciones de la Iglesia en sus proyectos legislativos. Y Azaña, cuyo apoyo a los términos del consenso no está constatado, se implicó en la defensa de un punto crucial para la Iglesia como era evitar la disolución de las órdenes y congregaciones religiosas.

Si el consenso acabó fracasando fue, desde mi punto de vista, porque dentro de la Iglesia y del republicanismo los sectores realmente convencidos de la necesidad de alcanzar un acuerdo eran minoritarios y tenían un ascendiente limitado sobre los que se resistían a él. Primó la desconfianza y el temor al otro que se habían fraguado durante décadas de confrontación. Y quizás también la incapacidad por ambas partes de aceptar los términos de una plena libertad religiosa.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

1- Fuentes

1.1 Hemerográficas

ABC, Madrid, mayo 1931-mayo 1933.

Ahora, Madrid, junio 1931-febrero 1932.

Boletín Oficial Eclesiástico de la Diócesis de Lérida (segunda época), octubre 1901-octubre 1905.

Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Granada, octubre-noviembre 1931.

Boletín Oficial del Estado, diciembre 1938-agosto 1942.

Crisol, Madrid, junio 1931-enero 1932.

Cruz y Raya, Madrid, junio 1933.

Diario de Burgos, junio 1931.

Diario de Córdoba, junio 1931.

Diario de Navarra, Pamplona, mayo-junio 1931.

Diario Montañés, Santander, abril 1931-octubre 1933.

Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes, 1931-1933.

El Adelantado de Segovia, abril 1931-abril 1932.

El Carbayón, Oviedo, junio 1931-abril 1932.

El Castellano, Burgos, mayo 1931-abril 1932.

El Castellano, Toledo, abril-junio 1931.

El Debate, Madrid, junio 1931-abril 1932.

El Defensor de Córdoba, junio 1931.

El Defensor de Granada, abril 1931-mayo 1932.

El Diario de Ávila, junio 1931.

El Faro de Extremadura, Plasencia, junio 1931.

El Imparcial, Madrid, julio 1930.

El Liberal, Madrid, junio 1931-abril 1932.

El Liberal, Murcia, junio 1931.

El Noticiero, Cáceres, junio 1931.

El Noticiero, Zaragoza, mayo-junio 1931.

El Pueblo Vasco, Bilbao, junio 1931.

El Socialista, Madrid, julio 1931.

El Sol, Madrid, junio 1931-febrero 1932.

El Tiempo, Murcia, junio 1931.

Faro de Vigo, junio 1931.

Flores y Abejas, Guadalajara, junio 1931.

Gazeta de Madrid, mayo 1931-agosto 1936.

Heraldo de Madrid, octubre 1931-julio 1934.

La Gaceta del Norte, Bilbao, junio 1931.

La Libertad, Badajoz, junio 1931.

La Libertad, Madrid, junio 1931-abril 1932.

La Palanca, Guadalajara, junio 1931.

La Región, Orense, abril 1931-febrero 1932.

La Voz Extremeña, Badajoz, junio 1931.

Luz, Madrid, junio 1931-marzo 1932.

Nuevo Mundo, Madrid, mayo-junio 1931.

1.2 Impresas

Anteproyecto de Constitución de la República Española que eleva al Gobierno la Comisión Jurídica Asesora. Madrid, julio 1931.

Anuario Estadístico de España, año XVII, 1931, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1933.

Carte constitutionnelle du 4 juin 1814, Francia, en www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions.

Constitución de la República Española, 9 de diciembre de 1931, Archivo del Congreso de los Diputados, Sección de Leyes y Constituciones, Sign. P-0004-00014.

Constitution de 1891, Francia, en www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions.

Constitution du 4 novembre 1848, Francia, en www.assemblee-nationale.fr/histoire/constitutions.

Convention entre le Gouvernement français et sa Sainteté Pie VII, 15/07/1801, fr.wikisource.org/w/index.php?title=Concordat_de_1801&printable=yes

Lei da separação do Estado das Igrejas, *Diário do Governo*, Lisboa 21/04/1911, pp. 1619-1624.

Lei do Divorcio (Diário do Governo nº 26 de 4 de Novembro de 1910). Edição da Bibliotheca D'Educação Nacional, Lisboa, 1910.

Leis da Família. Edição da Bibliotheca D'Educação Nacional, Lisboa, 1910.

Loi de séparation des Eglises et de l'Etat, 9/12/1905, Francia, en www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp

ALVAREZ, B. *El cura rural*. Imprenta de A. Otero, Orense, 1904.

- *Por los agros celtas*. Biblioteca Galicia: Vol.I, Madrid, 1907.

- *Hablando con los santos*. Madrid, 1909.

- *Abriendo el surco: Manual de lucha campesina*. Akal, Madrid, 1976 (reedición prologada por Durán; primera edición: La Habana, 1913).
- *España en crisol*. Do Castro, Coruña, 1989 (reedición con prólogo y reseña histórica de Durán; primera edición: Buenos Aires, 1937).
- *Dos años de agitación política (Basilio Álvarez no Parlamento)*. Do Castro, Coruña, 1991 (reedición y reseña histórica de Marcos Valcarcel; primera edición: Alcalá de Henares, 1933).
- *O libro do periodista*. Edicions LEA, Santiago, 1992 (reedición con prólogo y reseña histórica de Xosé Platero; primera edición: Pueyo, Madrid, 1912).

ARBOLEYA MARTÍNEZ, M. *Sermón perdido*. Madrid, 1930.

AZAÑA, M. *Memorias políticas 1931-1933*. Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996 (primera edición, México 1978).

- *Diarios, 1932-1933. «Los cuadernos robados»*. Crítica, Barcelona, 1997.

BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu Vidal i Barraquer. Esglesia i Estat durant la Segona República Espanyola 1931/1936*. Tomos I a III. Abadía de Montserrat, 1971-1981.

CÁRCEL ORTÍ, V. *León XIII y los católicos españoles: informes vaticanos sobre la Iglesia en España*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1988.

- *Actas de las Conferencias de Metropolitanos españoles (1921-1965)*. BAC, Madrid, 1994.
- *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-1] Documentos del año 1931 (Febrero-julio)*. BAC, Madrid, 2011.
- *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [I-2] Documentos del año 1931 (Agosto-diciembre)*. BAC, Madrid, 2011.
- *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [II]. Documentos del año 1932*. BAC, Madrid, 2012.
- *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano [III]. Documentos de los años 1933 y 1934*. BAC, Madrid, 2014.

- CASTRO ALBARRÁN, A. *El derecho a la rebeldía*. Madrid, 1934.
- CHAPAPRIETA TORREGROSA, J. *La paz fue posible. Memorias de un político*. Ariel, Barcelona, 1971.
- FERNÁNDEZ FLÓREZ, W. *Acotaciones de un oyente*. Prensa Española, Madrid, 1962
- GARCÍA VALDECASAS, A. "La elaboración del texto constitucional", en *Revista de estudios políticos* 31-32, 1983, pp. 57-70.
- GIL ROBLES, J. M. *No fue posible la paz*. Ariel, Madrid, 1978 (primera edición 1968).
- Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española*. Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la A.C.E., 1943.
- GONZÁLEZ LÓPEZ, E. *Memorias de un diputado de las Cortes de la República (1931-1936)*. Do Castro, La Coruña, 1988.
- KODASVER *Medio siglo de vida diocesana matritense, 1913-1963*. Madrid, 1967.
- MARÍN DE LA BÁRCENA, A. *Apuntes para el estudio y la organización en España de las Instituciones de Beneficencia y de Previsión*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1909.
- MAURA, M. *Así cayó Alfonso XIII*. Ariel, Barcelona, 1966 (primera edición: México, 1962).
- MEDINA Y TOGORES, J. *Un año de Cortes Constituyentes (Impresiones parlamentarias)*. Ibérica, Madrid, 1932
- MONGE Y BERNAL, J. *Acción Popular*. Imp. Sáez Hermanos, Madrid, 1936.
- MORI, A. *Crónica de las Cortes Constituyentes de la Segunda República española*. Trece Volúmenes. M. Aguilar, Madrid, 1932-1933.
- MOROTE, L. *Los frailes en España*. Imp. Fortanet, Madrid, 1904.
- PÉREZ SERRANO, N. *La Constitución española. Antecedentes. Texto. Comentarios*. Madrid, 1932.
- PILDAIN y ZAPIAIN, A. *En defensa de la Iglesia y de la libertad de enseñanza*, Aldecoa, Madrid, 1935

PORTELA VALLADARES, M. *Memorias: dentro del drama español*. Edición de José Antonio Durán. Alianza, Madrid, 1988 (primera edición 1952).

ROMERO OTAZO, F. *El sentido democrático de la doctrina de Santo Tomás*. Madrid, 1930.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, C. *De mi anecdotario político*. Losada, Buenos Aires, 1972.

SEMPRÚN GURREA, J. M. "La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas", en *Cruz y Raya* 3, 15/06/1933, pp. 117-134.

SIRVAL, L. de *Huellas de las Constituyentes*. Las Ediciones Nuevas, Madrid, 1933.

TORRUBIANO RIPOLL, J. *La Iglesia rica y el clero pobre*. Atlántida, Madrid, 1922.

- *Rebeldías*. Tomo I, Imprenta Samarán y Compañía, Madrid, 1925
- *Rebeldías*. Tomo II. Centro Editorial Minerva, Madrid, 1926.
- *El divorcio vincular y el dogma católico*. Javier Morata, Madrid, 1926.
- *Beatería y Religión. Meditaciones de un canonista*. Ediciones Morata, Madrid, 1930.
- *Los Concordatos de la postguerra y la constitución religiosa de los estados*. Madrid, 1931.
- *El Decreto de 3 de Noviembre sobre la competencia de los Tribunales ordinarios en los pleitos de nulidad y divorcio de los matrimonios canónicos*. Ediciones Morata, Madrid, 1931.
- *Los grandes aciertos y los grandes errores de la República en el problema religioso*. Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1933.
- *Política religiosa de la democracia española*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1933.

USERO TORRENTE, M. *Democracia y cristianismo*. Cuadernos de Cultura nº XIX, Valencia, 1930.

- *Dos ideales opuestos: jesuitismo y masonería*. Delta, México D.F., 1932.
- *El peligro religioso*. Martín Civera, Valencia, 1932.

- *Mi respuesta al P. Tusquets*. Imprenta Moret, La Coruña, 1933.
- *La Iglesia y su política*. Ediciones Imán, Buenos Aires, 1934.

VIDARTE, J. S. *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933. Testimonio del Primer Secretario del Congreso de Diputados*. Grijalbo, Barcelona, 1976 (primera edición: México, 1973).

V.V.A.A. *El catolicismo en la España leal y en la zona facciosa*. Servicio Español de Información, 1937.

2- Bibliografía consultada

ADAGIO, C. *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*. Milán, Unicopli, 2004.

ALEMÁN BRANCHO, M. C. "Una perspectiva de los servicios sociales en España", en *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social* 2, 1993, pp. 195-205.

ALFONSO BOZZO, A. *Los partidos políticos y la autonomía en Galicia, 1931-1936*. Akal, Madrid, 1976.

ALONSO GARCÍA, G. *La nación en capilla: ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874*. Comares, Granada, 2014.

ÁLVAREZ CHILLIDA, G. "Movimiento libertario y religión durante la Segunda República (1931-1936)", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 99-127.

ÁLVAREZ GÓMEZ, J. *Historia de la vida religiosa. Volumen III. Desde la «Devotio moderna» hasta el Concilio Vaticano II*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1990.

ÁLVAREZ DE LINERA, A. "En la jubilación de don Juan Zaragüeta. Su vida. Sus obras. Su concepción filosófica", en *Revista de Filosofía* 45, año XII, abril-junio 1953, pp. 177-189.

ÁLVAREZ TARDIO, M. *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

- “La revolución de las conciencias. Política y secularización en el primer bienio, 1931-1933”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, 2009, pp. 47-71.
- “La CEDA y la encrucijada de los conservadores católicos en los años treinta”, en CAÑELLAS, A. *Conservadores y tradicionalistas en la España del siglo XX*. Trea, Gijón, 2013, pp. 37-71.

ANDRÉS-GALLEGO, J. *Política religiosa en España 1889-1913*. Editora Nacional, Madrid, 1975.

ARASA, D. *Católicos del bando rojo*, Styria, Barcelona, 2009.

ARBELOA, V. M. *Aquella España católica*. Sígueme, Salamanca, 1975.

- *La semana trágica de la Iglesia en España (octubre de 1931)*. Galbe, Barcelona, 1976.
- *¿Una Constitución democrática? (La Constitución española de 1931)*. Mañana Editorial, Madrid, 1977.
- *La Iglesia que buscó la concordia (1931-1936)*. Ediciones Ecuentro, Madrid, 2008.
- “Iglesia y Estado en el anteproyecto de Constitución de 1931”, en *Revista española de Derecho Canónico* 77, Vol. XXVII, 1971, pp. 313-347.
- “El partido socialista y la Iglesia (1879-1925), a través de Pablo Iglesias”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 306-315.

ARBELOA MURU, M. y BATLLORI MENNE, M. “La Iglesia”, en RUIZ MANJÓN-CABEZA, O. (coord.) *Historia General de España y América*. T. XVII. *La Segunda República y la Guerra*. Rialp, Madrid, 1986, pp. 175-205.

ARRARÁS IRIBARREN, J. *Historia de la Cruzada Española*. Datafilms D.L., Madrid, 1984.

- ARZA, A. "Influencia de la Ley de las Confesiones y Congregaciones religiosas de 1933 en la Ley de Libertad Religiosa de 1967", en *Revista de estudios políticos* 194, 1974, pp. 171-208.
- ASTARLOA VILLENA, F. *Región y religión en las Constituyentes de 1931*. Cátedra Fadrique Furiol Ceriol, Facultad de Derecho de Valencia, Valencia 1976.
- AVILÉS FARRÉ, J. *La izquierda burguesa en la II República*. Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- *La izquierda burguesa y la tragedia de la II República*. Consejería de Educación, Madrid, 2006.
- BANDE RODRÍGUEZ, GÓMEZ ANTÓN y TAÍN CARRIL *Basilio Alvarez. El redentor del agro gallego*. Caixa Ourense, Orense, 1987.
- BARRANQUERO, E. y MONTERO F. "Francisco González Fernández (1897-1938): de cura a maestro", en MONTERO, F. MORENO, A. Y TEZANOS, M. (coord.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*. Trea, Gijón, 2013, pp. 223-245.
- BARRIOS ROZÚA, J. M. "La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República", en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. H. Contemporánea* 12, 1999, pp. 179-224.
- BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. "Los Congresos Católicos (1889-1902) y los problemas de la educación. Las confederaciones y su contribución a la enseñanza en la escuela católica", en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord.) *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*. BAC, Madrid, 1996, pp. 179-202.
- BATLLORI, M. y ARBELOA, V. M. *Arxiu Vidal i Barraquer. Esglesia i Estat durant la Segona República Espanyola 1931/1936*. Tomos I a III. Abadía de Montserrat, 1971-1981.
- BENAVIDES, D. *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez, 1870-1951*. Nova Terra, Barcelona, 1973.
- *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875-1931*. Ed. Nacional, Madrid, 1978.
- BERNAL, A. M. y LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L. "Las rentas de la Iglesia española en el Antiguo Régimen", en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en*

España, Francia e Italia (ss XVIII al XX). Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 15-40.

BOTTI, A. "La confesionalidad del Estado en Italia. El debate cultural e historiográfico (1871-1984)", en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*. Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 399-412.

- "La guerra civile spagnola nell'Archivio Segreto Vaticano 1. Le carte della Nunziatura Apostolica di Madrid (prima parte)", en *Spagna contemporanea* 32, 2007, pp. 131-158.

BRENAN, G. *El laberinto español*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1988 (primera edición Cambridge, 1960).

BURLEIGH, M. *Poder terrenal, Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la primera guerra mundial*. Taurus, Madrid, 2005.

CABANEL, P. "Les congregations religieuses", en PELLISTRANDI, B. (coord.) *L'histoire religieuse en France et en Espagne: colloque international (Casa de Velazquez, 2-5 avril 2001)*. Casa de Velazquez, Madrid, 2004, pp. 249-269.

CALERO AMOR, A. M. *Historia del Movimiento Obrero en Granada, 1909-1923*. Tecnos, Madrid, 1973.

CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Crítica, Barcelona, 2002.

CALLE VELASCO, M. D. "Sobre los orígenes del Estado social en España", en *Ayer* 25, 1997, pp. 127-150.

CALVO ESPIGA, A. *El matrimonio entre Escila y Caribdis. Historia y límites del proceso secularizador*. ESET, Vitoria, 2008.

CARASA SOTO, P. *Historia de la beneficencia en Castilla y León: poder y pobreza en la sociedad castellana*. Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1991.

CARBALLO, F. y MAGARIÑOS, A. *La Iglesia en la Galicia contemporánea. (Análisis histórico y teológico del periodo 1931-1936, II República)*. Akal, Madrid, 1978.

CARBALLO, F. "La Iglesia y la guerra civil en Galiza", en *La Iglesia católica y la guerra civil española (cincuenta años después)*. Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1990, pp. 249-269.

CÁRCEL ORTÍ, V. *La persecución religiosa en España durante la Segunda República, 1931-1939*. Rialp, Madrid, 1990.

- *Diccionario de sacerdotes diocesanos españoles del siglo XX*. BAC, Madrid, 2006.
- *Caídos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*. Espasa, Madrid, 2008.
- *Pío XI entre la República y Franco*. BAC, Madrid, 2008.
- "El Colegio Español, la Gregoriana y las universidades pontificias españolas. Éxitos y fracasos de los estudios eclesiásticos (1892-1939)", en *Estudios, Seminarios y pastoral en un siglo de historia de la Iglesia en España (1892-1992)*. Pontificio Colegio Español de Roma, Roma, 1992, pp. 205-277.

CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. "Cristianismo, laicismo y laicidad", en CARMONA FERNÁNDEZ, F. J. (coord.) *Historia del Cristianismo IV. El Mundo Contemporáneo*. Trotta, Universidad de Granada, 2010, pp. 670-750.

CASAS, J. L. *Por lealtad a la República. Historia del canónigo Gallegos Rocafull*. Editorial Base, Barcelona, 2013.

CASTELLS, J. M. *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea. Un estudio jurídico-administrativo (1767-1965)*. Taurus, Madrid, 1973.

CERVERA SEBASTIÁ, M. I. "Legislación sobre el presupuesto del culto y clero durante la II República española", en *Cuadernos doctorales: derecho canónico, derecho eclesiástico del Estado* 8, 1990, pp. 13-78.

CHECA GODOY, A. *Prensa y partidos políticos durante la II República*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1989.

CLARET MIRANDA, J. *El atroz desmoche: la destrucción de la universidad española por el franquismo 1936-1945*. Crítica, Barcelona, 2006.

COMAS, R. *Isidro Gomá, Francesc Vidal i Barraquer: dos visiones antagónicas de la Iglesia española de 1939*. Sígueme, Salamanca, 1977.

CONTRERAS MAZARÍO, J. M. "Secularización y legislación estatal en materia de libertad religiosa", en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 263-325.

CORCUERA ATIENZA, J. "El constitucionalismo de entreguerras y la Constitución española de 1931", en *Historia Contemporánea* 6, 1991, pp. 15-46.

CORES TRASMONTE, B. "Tras el «Día das Letras Galegas». Villar Ponte y la fundación del nacionalismo gallego", en *Tiempo de Historia* 31, año III, 1977, pp. 70-81.

CUEVA MERINO, J. de la *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*. Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, Santander, 1994.

- "Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta", en DRONDA MARTÍNEZ, J. y MAJUELO GIL, E. (eds.) *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*. Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2007, pp. 41-68.
- "Hacia la república laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, 2009, pp. 17-45.
- "Socialistas y religión en la Segunda República. De la Liga Nacional Laica al inicio de la Guerra Civil", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 71-97.
- "El laicismo republicano. Tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República española", en SUÁREZ CORTINA, M. (coord.) *La tolerancia religiosa en la España contemporánea. Dossier des Mélanges de la Casa de Velázquez*. Nouvelle Série 44 (1), 2014, pp. 89-109.

CUEVA, J. de la y MONTERO, F. "Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos: percepciones recíprocas", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 101-119.

- "Clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 9-22.

DAZA MARTÍNEZ, J. "La ley de Divorcio de 1932. Presupuestos ideológicos y significación política", en *Alternativas: Cuadernos de Trabajo Social* 1, octubre 1992, pp. 163-175.

DIONISIO VIVAS, M. A. *Isidro Gomá ante la Dictadura y la República*. Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2012.

- "Régulo Martínez Sánchez (1895-1986): un luchador por la justicia evangélica", en MONTERO, F. MORENO, A. Y TEZANOS, M. (coord.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*. Trea, Gijón, 2013, pp. 247-281.

DURÁN, J. A. *Historia de caciques, bandos e ideologías en la Galicia no urbana*. Siglo XXI, Madrid, 1972.

- *Crónicas 1*. Akal, Madrid, 1974.
- *Agrarismo y movilización campesina en el país gallego, 1875-1912*. Siglo XXI, Madrid, 1977.
- *Crónicas 2*. Akal, Madrid, 1977.
- *Crónicas 3*. Akal, Madrid, 1981.

ECHARREN ISTURIZ, R. "Cien años de pastoral sacerdotal en España antes y después del Concilio Vaticano II", en *Estudios, Seminarios y pastoral en un siglo de historia de la Iglesia en España (1892-1992)*. Pontificio Colegio Español de Roma, Roma, 1992, pp. 159-201.

ESPINHA DA SILVA, L. "La desamortización en Portugal", en *Ayer* 9, 1993, pp. 29-60.

ESTEBAN DE LA VEGA, M. "La asistencia liberal en la España de la Restauración", en *Revista de la historia de la economía y de la empresa* 4, 2010, pp. 49-61.

- ESTORNÉS ZUBIZARRETA, I. *La construcción de una nacionalidad vasca. El autonomismo de Eusko-Ikaskuntza (1918-1931)*. Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, 1990.
- EYT, P. "Historia, tradición y tradicionalismo", en *XX Siglos* 31, año VIII, 1997/1, pp. 80-91.
- F. FRONTELA, L. J. "Laicidad y secularización en la España contemporánea", en *Revista de Espiritualidad* 69, 2010, pp. 225-253.
- FAUBELL ZAPATA, V. "Ordenes, congregaciones y asociaciones eclesiales masculinas dedicadas a la educación y enseñanza, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord.) *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*. BAC, Madrid, 1996, pp. 323-448.
- FÉLIX BALLESTA, M. A. *Regulación del divorcio en el derecho francés*. Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1988.
- FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. *El proceso de secularización del matrimonio*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2004.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, A. "La Iglesia ante el establecimiento de la II República", en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 5, 1984, pp. 215-240.
- FERNÁNDEZ MUIÑOS, J. *Basilio Alvarez. Acción Pastoral-Social*. Universidad de Comillas, 1977 (trabajo de licenciatura inédito).
- FRÍAS, C. *Iglesia y Constitución. La jerarquía católica ante la II República*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000.
- FRÍAS FERNÁNDEZ, J. C. "Percepción, imágenes y explicaciones de la recuperación económica de la Iglesia: los anticlericales entre 1876-1899", en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*. Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 173-184.
- FULLANA, P. y OSTOLAZA, M. "Escuela católica y modernización. Las nuevas congregaciones religiosas en España (1900-1930)", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 187-213.

GARCÍA ESCUDERO, J. M. *Historia política de las dos Españas*. Ed. Nacional, Madrid, 1975.

Dos volúmenes.

- *El pensamiento de "El Debate". un diario católico en la crisis de España (1911-1936)*. BAC, Madrid, 1983.

GARCÍA REGIDOR, T. *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España (1902-1914)*. Fundación Santa María, Madrid, 1985.

- "Mentalidad cristiana y pensamiento pedagógico de la Iglesia en España: la actitud de la Iglesia española ante la política educativa del Estado y el fenómeno de la secularización docente: la segunda mitad del siglo XIX y siglo XX", en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord.) *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*. BAC, Madrid, 1996, pp. 137-161.

GAUDEMET, J. *El matrimonio en occidente*. Taurus Humanidades, Madrid, 1993

GIL CUADRADO, L. T. *El Partido Agrario Español (1934-1936): una alternativa conservadora y republicana*. Tesis doctoral, Universidad Complutense, Facultad de Geografía e Historia, 2006 (www.ucm.es/bucm/tesis).

GIL LARRAÑAGA, P. M. "Mentalidad cristiana y pensamiento pedagógico de la Iglesia en España: la polémica entre ciencia, razón y fe: sus repercusiones en la educación", en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord.) *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*. BAC, Madrid, 1996, pp. 162-178.

GIL PECHARROMÁN, J. *La Segunda República*. Historia 16, Madrid, 1989.

- *Historia de la Segunda República Española (1931-1936)*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- *Niceto Alcalá-Zamora. Un liberal en la encrucijada*. Síntesis, Madrid, 2005.
- "La II República. Esperanzas y frustraciones", en *Historia de España* 26, 1996, pp. 5-146.

GÓMEZ MOLLEDA, M. D. *Los reformadores de la España Contemporánea*. CSIC, Madrid, 1966.

- “Marco histórico: Iglesia, sociedad y educación”, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord.) *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*. BAC, Madrid, 1996, pp. 3-34.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N. *La Pontificia Universidad de Comillas, 1892-1942. Semblanza histórica*. Comillas, 1942.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*. Tecnos, Madrid, 1998.
- *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
 - “La guerra civil de la espiritualidad: el catolicismo español y sus enemigos (1898-1936)”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 39-72.
 - “Las religiones políticas contemporáneas: su incidencia en España”, en CUEVA, J. de la; MONTERO, F. (eds.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, 2009, pp. 91-126.
- GONZÁLEZ GULLÓN, J. L. *El clero en Madrid durante la Segunda República*. Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Pamplona, 2007. (Tesis doctoral publicada como *El clero en la Segunda República. Madrid 1931-1936*. Monte Carmelo, Burgos, 2011).
- “Leocadio Lobo, un sacerdote republicano (1887-1959)”, en *Hispania Sacra* 125, Vol. 62, 2010, pp. 267-309.
- GONZÁLEZ MUÑIZ, M. A. *Problemas de la Segunda República*. Júcar, Madrid, 1974.
- GRANADOS, A. *El cardenal Gomá. Primado de España*. Espasa Calpe, Madrid, 1969.
- GRANJA SAINZ, J. L. de la *Nacionalismo y II República en el País Vasco. Estatutos de autonomía, partidos y elecciones. Historia de Acción Nacionalista Vasca: 1930-1936*. Siglo XXI, Madrid, 1986.
- GUEREÑA, J. L. “La estadística escolar”, en GUEREÑA, J-L, RUIZ BERRIO, J. y TIANA FERRER, A. *Historia de la Educación en la España contemporánea: diez años de investigación*. C.I.D.E., Madrid, 1994, pp. 51-76.

- HERAS MUELA, J. de las “Hilario Yaben y Yaben (1876-1945): la historia de una pasión por la Iglesia y por Sigüenza”, en *Anales Seguntinos* 11, 1995, pp. 81-106.
- HIGUERUELA del PINO, L. “Prensa y sociedad en Toledo durante la Segunda República”, en *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 2, 1981, pp. 251-296.
- IÑIGO FERNÁNDEZ, L. *La derecha liberal en la Segunda República Española*. UNED, 2000.
- JACKSON, G. *La República española y la guerra civil*. Crítica, Barcelona, 1976 (primera edición Princeton, 1965).
- JIMÉNEZ LOZANO, J. *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Taurus, Madrid, 1978.
- JORDÁN VILLACAMPA, M. L. “Secularización y enseñanza religiosa”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 327-346.
- LABOA, J. M. *El integrismo, un talante limitado y excluyente*. Narcea, Madrid, 1985.
- *Iglesia e intolerancias: la guerra civil*. Atenas, Madrid, 1987.
- LANNON, F. *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia católica en España*. Alianza, Madrid, 1990.
- LEVILLAIN, P. “Iglesia y estado en Francia, desde 1905 hasta nuestros días”, en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*. Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 463-473.
- LEZCANO, R. *El divorcio en la II República*. Akal, Madrid, 1979.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. *Derecho de la libertad de conciencia I. Libertad de conciencia y laicidad*. Cívitas, Madrid, 1997.
- “Proceso de secularización y relaciones concordatarias”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 229-262.

LLORENS, V. *La emigración republicana*. Taurus, Madrid, 1976.

LÓPEZ ARANGUREN, J. L. "La «progresía» católica en la época de la República", en *El Ciervo* 565, abril 1998, pp. 30-35.

LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A. "Breve noticia sobre la vigencia del Registro de Congregaciones Religiosas de la II República en la época de Franco", en *Ius Canonicum* 83, XLII, 2002, pp. 319-329.

LÓPEZ QUINTÁS, A. *Filosofía española contemporánea*. BAC, Madrid, 1970.

LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. *El gorro frigio y la mitra frente a frente: construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*. Rubeo, 2008.

- "El conflicto católico-republicano «desde abajo», 1931-1936", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, 2009, pp. 389-422.

MARCO SOLA, L. *El Evangelio Rojo. Sacerdotes antifranquistas durante la Guerra Civil Española (1936-1939). Pensamiento, actividad propagandística y contestación a la "Cruzada"*. Universidad de Zaragoza, 2012 (tesis doctoral inédita).

MARTÍ GILABERT, F. *El matrimonio civil en España. Desde la República hasta Franco*. EUNSA, Pamplona, 2000.

MARTÍN DE AGAR, J. T. *El matrimonio canónico en el Derecho civil español*. EUNSA, Pamplona, 1985.

MARTÍNEZ BERNAL, A. *Derecho y proceso: estudios jurídicos en honor del Prof. A. Martínez Bernal*. Universidad de Murcia, Murcia, 1980.

MARTÍNEZ ESTEBAN, A. *Aceptar el poder constituido: los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)*. Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2006.

MARTÍNEZ TORRÓN, J. "Derecho de Asociación y confesiones religiosas en la Constitución de 1931", en *Cuestiones constitucionales: revista mexicana de derecho constitucional* 3, 2000, pp. 91-120.

- MAYEUR, J. M. *La separación de la Iglesia y el Estado*. Cid, Madrid, 1967.
- MAYORDOMO, A. "Iglesia, Religión y Estado en el Reformismo Pedagógico de la Ilustración española, en *Revista de Educación* número extraordinario, 1988, pp. 443-466.
- MAZA, E. *Pobreza y beneficencia en la España contemporánea (1808-1936)*. Ariel, Barcelona, 1999.
- MEER, F. de *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, EUNSA, Pamplona, 1975.
- *La Constitución de la II República. Autonomías. Propiedad. Iglesia. Enseñanza*. EUNSA, Pamplona, 1978.
- MOLA, A. "Iglesia y Estado en Italia (siglo XIX)", en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*. Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 475-492.
- MOLERO PINTADO, A. *La reforma educativa de la Segunda República española: primer bienio*. Santillana, Madrid, 1977.
- "Laicismo y enseñanza durante la Segunda República española", en CELADOR ANGÓN, D. (coord.) *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad, homenaje a don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 141-164.
- MONTERO, F. *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1889-1902)*. CSIC, Madrid, 1983.
- *Los seguros sociales en la España del siglo XX*. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Pamplona, 1988.
 - *El movimiento católico en España*. Eudema, Madrid, 1993.
 - "De la Beneficencia a la reforma social. Los orígenes de la política social del Estado: estado de la cuestión, fuentes y archivos", en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea* 7, 1994, pp. 415-434.

- “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 mayo 2001*. Volumen 1. H. P. Guadalajara, 2001, pp. 189-203.
- “Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX: de la confesionalidad limitada a la separación traumática”, en SUÁREZ CORTINA, M. (coord.) *Secularización y laicismo en la España contemporánea (III Encuentro de Historia de la Restauración)*. Sociedad Menendez Pelayo, Santander, 2001, pp. 281-298.
- “La historiografía española entre la historia eclesiástica y la religiosa”, en REMOND, R., TUSELL GÓMEZ, J., PELLISTRANDI, B. y SUEIRO SEOANE, S. *Hacer la historia del siglo XX*. Biblioteca Nueva, Casa de Velázquez, UNED, 2004, pp. 266-281.
- “La movilización católica frente a la II República: la acción católica”, en DRONDA MARTÍNEZ, J. y MAJUELO GIL, E. (eds.) *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*. Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2007, pp. 69-96.
- “Catolicismo social frente a socialismo revolucionario: confrontación de retóricas”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 129-154.
- “El peso del integrismo en la Iglesia y el catolicismo español del siglo XX”, en SUÁREZ CORTINA, M. *La tolerancia religiosa en la España contemporánea. Dossier des Mélanges de la Casa de Velazquez*. Nouvelle Série 44 (1), 2014, pp. 131-156.
- “De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Una trayectoria historiográfica”, en *Historia Contemporánea* 51, 2015, pp. 487-506.
- “La question religieuse en Espagne au 20e siècle”, en *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire* 127, julio-septiembre 2015, pp. 245-264.

MONTERO, J. R. *La CEDA, el catolicismo social y político en la II República*. Ministerio de Trabajo, Madrid, 1973.

MORAL RONCAL, A. M. *La cuestión religiosa en la Segunda República española: Iglesia y carlismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

- “Los otros partidos católicos: tradicionalistas contra posibilistas”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, 2009, pp. 223-252.

MORAL VARGAS, M. de “De rodillas para rezar. ¡De pie para combatir!” en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 179-198.

MORENO CANTANO, A. C. “Jerónimo García Gallego (1893-1961): canónigo, diputado y propagandista”, en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. y TEZANOS GANDARILLAS, M. (coords.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*. Trea, Gijón, 2013, pp. 47-71.

- “Del silencio al olvido: el sacerdote y diputado republicano Jerónimo García Gallego (1893-1961)”, en *Analecta Sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques* Vol. 86, 2013, pp. 247-312.

- “Juan García Morales (1883-1946): anticlericalismo y denuncia social”, en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. y TEZANOS GANDARILLAS, M. (coords.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*. Trea, Gijón, 2013, pp.99-124.

- “Anticlericalismo y crítica social. El sacerdote almeriense Hugo Moreno López (Juan García Morales). 1883-1946”, en *Analecta Sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques* Vol. 87, 2014, pp. 409-500.

MORENO SECO, M. “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*. Volumen 1, A. H. P. Guadalajara, Guadalajara, 2002, pp. 433-445.

- “La política religiosa y la educación laica en la Segunda República”, en *Pasado y memoria: Revista de historia contemporánea* 2, 2003, pp. 83-106.

MORILLAS BRANDY, J. A. *Repercusiones políticas de la Segunda República en la Iglesia de Granada a través de la prensa local*. Facultad de Teología de Granada, curso 1980-81 (tesina de licenciatura inédita).

MORODO, R. *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*. Alianza, Madrid, 1985.

MUNTANYOLA, R. *Vidal i Barraquer: el cardenal de la paz*. Estela, Barcelona, 1970.

NUÑEZ, C. E. *Fuente de la riqueza, la educación y desarrollo económico en la España Contemporánea*. Alianza, Madrid, 1992.

O'NEILL, E. y DOMINGUEZ, J. M. (dirs.) *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Institutum Historicum S. I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001. Cuatro volúmenes.

OBREGÓN, J. *Santander, 1931, de la Dictadura a la República*. Institución Cultural de Cantabria, Santander, 1978.

ORDÓÑEZ MÁRQUEZ, J. *La apostasía de las masas*. CSIC, Madrid, 1968.

ORTEGA BERENGUER, E. "La reforma de la enseñanza en el primer bienio de la Segunda República", en GARCÍA DELGADO, J. L. y TUÑÓN DE LARA, M. (coords.) *La Segunda República española. El primer bienio: III Coloquio de Segovia sobre Historia contemporánea de España*. Siglo XXI, Madrid, 1987, pp. 285-300.

OSTOLAZA ESNAL, M. *Entre religión y modernidad. Los colegios de las Congregaciones Religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*. Universidad del País Vasco, Bilbao, 2000.

- "La guerra escolar y la movilización de los católicos en la II República (1931-1936)", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2009, pp. 321-350.

- "Los socialistas y el conflicto educativo (1900-1936)", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 199-217.

- PALOMARES IBÁÑEZ, J. M. "La Iglesia española y la asistencia social en el siglo XIX", en *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea. III Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea*. El Escorial, 1979, pp. 117-149.
- "La recuperación económica de la Iglesia española (1845-1931)", en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*. Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 153-171.
- PASCUAL RODRÍGUEZ, M. *Dotación de la Iglesia española en la Segunda República*. Universidad Complutense, Madrid, 1993 (tesis doctoral inédita).
- PECES BARBA, G. "Algunas reflexiones sobre la libertad ideológica y religiosa", en IBAN, I. C. (coord.) *Libertad y derecho fundamental de libertad religiosa*. Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1989, pp. 53-71.
- PELÁEZ ALBENDEA, M. J. "Juristas democristianos, conservadores y republicanos de centroizquierda en 1931 ante la Comisión Jurídica Asesora durante la Presidencia de Ángel Ossorio y Gallardo", en *Contribuciones a las Ciencias Sociales* enero 2010, www.eumed.net/rev/cccss/07/mjpa.htm [sin paginar].
- PERALTA Y CARRASCO, M. "El Divorcio en el Derecho Portugués", en PÉREZ GALLARDO, L. B. y ACEDO PENCO, A. (coords.) *El divorcio en el derecho Iberoamericano*. Biblioteca Iberoamericana de Derecho, Reus (Tarragona), 2009, pp. 551-582.
- PETIT, J-G. "Pobreza, beneficencia y políticas sociales en Francia (siglo XVIII-comienzos del XX)", en *Ayer* 25, 1997, pp. 179-210.
- PETSCHEN, S. *Iglesia-Estado un cambio político: las constituyentes de 1869*. Taurus, Madrid, 1975.
- PORCIELLO, M. *Sacerdote, repubblicano, esiliato: vita, filosofia e politica in José Manuel Gallegos Rocafull*. Editorial Academia del Hispanismo, Pontevedra, 2011.
- POULAT, E. "Privatización y liberalización del culto en Francia. La ley francesa de 9 de diciembre de 1905", en *Anuario de Historia de la Iglesia* 14, 2005, pp. 69-82.
- POZO ANDRÉS, M. M. *Urbanismo y educación: política educativa y expansión escolar en Madrid (1900-1931)*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1999.

- *Curriculum e identidad nacional: regeneracionismos, nacionalismos y escuela pública (1890-1939)*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- “A la búsqueda de una identidad para la escuela pública (1898-1936)”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 215-236.

POZO ANDRÉS, M. del M. del y HONTAÑÓN GONZÁLEZ, B. “El laicismo en la escuela pública”, en CUEVA, J. de la Y MONTERO, F. (editores) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2009, pp. 295-319.

PRESTON, P. *La destrucción de la democracia en España*. Turner, Madrid, 1978.

PUELLES BENÍTEZ, M. “Secularización y enseñanza en el primer tercio del siglo XX: la interpelación de Canalejas de 1908”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.) *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 191-214.

PUELLES REDONDO, M. “El sistema educativo republicano: un proyecto frustrado”, en *Historia Contemporánea* 6, 1991, pp. 159-173.

QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, A. “La trampa católica. La Iglesia y la Dictadura de Primo de Rivera”, en BOTTI, A., MONTERO, F. y QUIROGA, A. (eds.) *Católicos y patriotas. Iglesia y nación en la Europa de entreguerras*. Silex, Madrid, 2013, pp. 161-191.

RAGUER, H. *La espada y la cruz. La Iglesia 1936-1939*. Bruguera, Barcelona, 1977.

- *Carrasco i Formiguera. Un cristiano nacionalista (1890-1938)*. PPC, Madrid, 2002.
- “La «cuestión religiosa»”, en *Ayer* 20, 1995, pp. 215-240.
- “La «cuestión religiosa» en la Segunda República”, en DRONDA MARTÍNEZ, J., MAJUELO GIL, E. (eds.) *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*. Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2007, pp. 15-40.

RAMÍREZ JIMÉNEZ, M. *Los grupos de presión en la Segunda República española*. Tecnos, Madrid, 1969.

- *Las reformas de la II República*. Tucar, Madrid, 1977.
 - “La escisión del partido radical-socialista en la Segunda República española”, en *Atlántida* 41, VII, 1969, pp. 464-483.
- REDONDO, G. *Historia de la Iglesia en España 1931-1939. Tomo I. La Segunda República (1931-1936)*. Rialp, Madrid, 1993.
- REDONDO GARCÍA, E. y VERGARA CIORDIA, J. “Mentalidad cristiana y pensamiento pedagógico de la Iglesia española: la actitud de la Iglesia española ante la política educativa del Estado y el fenómeno de la secularización docente. I La primera mitad del siglo XIX”, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord.) *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*. BAC, Madrid, 1996, pp. 559-588.
- REGUEIRO GARCÍA, M. T. “Causas de divorcio en el Derecho de los Estados de la C. E. E.”, en *Boletín de la Facultad de Derecho* 3, 1993, pp. 229-267.
- REMOND, R. *Religion et société en Europe. Essai sur la secularisation des sociétés européennes au XIX et XXs*. Seuil, Paris, 1998.
- REVUELTA GONZÁLEZ, M. *La compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo II. Expansión en tiempos recios (1884-1906)*. Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae, Madrid, 1991.
- *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. T. III. Palabras y Fermentos (1868-1912)*. Universidad Pontificia de Comillas-Sal Terrae, Madrid, 2008.
 - “La confesionalidad del Estado en España”, en LA PARRA LÓPEZ, E. y PRADELLS NADAL, J. *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*. Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 373-397.
 - “El seminario y Universidad de Comillas. De la Cardosa a Cantoblanco (1881-1972)”, en GIL CORIA, E. (ed. lit.) *La universidad Pontificia Comillas: cien años de historia (1892-1992)*. Universidad Pontificia de Comillas, 1993, pp. 19-152.
 - “Las congregaciones religiosas en la España contemporánea. Etapas históricas, actividades y notas bibliográficas”, en PELLISTRANDI, B. (coord.) *L’histoire*

religieuse en France et en Espagne: colloque international (Casa de Velazquez, 2-5 avril 2001). Casa de Velazquez, Madrid, 2004, pp. 271-294.

- “La pervivencia del espíritu restauracionista en la Compañía de Jesús”, en *Manresa: Revista de espiritualidad ignaciana* 338, Vol. 86, 2014, pp. 45-58.

RIBEIRO PINTO, S. *Separação religiosa como modernidade. Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Centro de Estudos de História Religiosa, Universidad Católica Portuguesa, Lisboa, 2011.

RIQUER I PERMANYER, B. “El sistema de partidos políticos en Catalunya durante el primer bienio republicano (1931-1933)”, en *Historia Contemporánea* 6, 1991, pp. 85-94.

RIVAYA, B. “Primera recepció i fracàs del personalisme a Espanya”, en COLOMER, A. i MONZÓN, A. (eds.) *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*. Universitat de València, València, 2001, pp. 41-62.

RIVES GILABERT, J. M. y RIVES SEVA, A. P. “Evolución histórica del sistema matrimonial español”, en *Noticias Jurídicas*, octubre 2001, <http://noticias.juridicas.com/articulos/45-Derecho%20Civil/200111-38551824910132961.html>.

RODRÍGUEZ AISA, M. L. *El Cardenal Gomá y la guerra de España. Aspectos de la gestión pública del Primado 1936-1939*. CSIC, Madrid, 1981.

RODRÍGUEZ LAGO, J. R. *Cruzados o herejes. La religión, la Iglesia y los católicos en la Galicia de la guerra civil*. Nigraterra, Pontevedra, 2010.

- *La Iglesia católica en Galicia (1910-1936)*. Andavira, Santiago de Compostela, 2012.
- “Matías Usero Torrente (1875-1936): de la misión católica a la misión teosófica”, en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. y TEZANOS GANDARILLAS, M. (coords.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*. Trea, Gijón, 2013, pp. 125-151.
- “La Iglesia Católica y la II República española. Resistencias, progresos y retos pendientes”, en *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporanea* 11, 2013, <http://hispanianova.rediris.es> [sin paginar].

- RODRÍGUEZ RANZ, J. A. *Guipúzcoa y San Sebastián en las elecciones de la II República*. Fundación Social y Cultural Kutxa, San Sebastián, 1994.
- ROGIER, L. J., AUBERT, R., KNOWES, M. D. (dirs.) *NuevaHistoria de la Iglesia. Tomo V. La Iglesia en el Mundo Moderno (1848 a Juan Pablo II), del anatema al diálogo*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.
- RUBIO CABEZA, M. *Diccionario de la Guerra Civil española*. Dos volúmenes. Planeta, Barcelona, 1987.
- RUEDA, G. y DA SILVEIRA, L. E. “Dos experiencias: España y Portugal”, en *Ayer* 9, 1993, pp. 19-28.
- RUEDA, G. “Las desamortizaciones”, en www.artehistoria.jcyl.es/v.2/contextos/6964.t.
- RUIZ BERRIO, J. “La Educación del Pueblo Español en el proyecto de los Ilustrados”, en *Revista de Educación* número extraordinario, 1988, pp. 163-191.
- “La escuela pública”, en GUEREÑA, J-L, RUIZ BERRIO, J. y TIANA FERRER, A. *Historia de la Educación en la España contemporánea: diez años de investigación*. C.I.D.E., Madrid, 1994, pp. 77-116.
 - “Las reformas históricas de la enseñanza secundaria en España”, en *Encounters on Education=Encuentros sobre educación=Recontres sur l'éducation* 7 (OTOÑO) 2006, pp. 95-112.
- RUIZ MANJÓN, O. *El Partido Republicano Radical (1908-1936)*. Tebas, Madrid, 1976.
- “Las Cortes Constituyentes de la Segunda República. Un escenario de las tensiones en el radicalismo español”, en *Historia Contemporánea* 6, 1991, pp. 105-118.
- RUIZ SÁNCHEZ, J-L. “Sin olvidar a Dios haciendo la guerra con el Frente Popular. Las vicisitudes del sacerdote accitano José María Martínez Castro (1926-1952)”, en RUIZ SÁNCHEZ, J-L. (coord.) *La Iglesia en Andalucía durante la guerra civil y el primer franquismo*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2014, pp. 387-447.
- SALGADO DE MATOS, L. *A separação do estado e da Igreja: concórdia e conflito entre a Primeira república e o catolicismo: 5 outubro de 1910-28 de maio de 1926*. Publisher Dom Quixote, 2011.

SALOMÓN CHELIZ, M. P. *Anticlericalismo en Aragón: protesta popular y movilización política, (1900-1939)*. Universidad de Zaragoza, 2002.

- “El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 121-138.
- “Los católicos españoles ante la libertad religiosa durante la Segunda República”, en *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: un bilancio della scommessa democratica della Chiesa cattolica* 26, 29/06/2016, pp. 1-21 (www.diacronia.it).

SEABRA, J. *O Estado e a Igreja em Portugal no início do século XX*. Cascais, 2009.

SORIANO, A. *Éxodos. Historia oral del exilio republicano en Francia 1939-1945*. Crítica, Barcelona, 1989.

SOUTO PAZ, J. A. “La laicidad en la Constitución de 1978”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, M. (ed.) *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 215-228.

SUÁREZ CORTINA, M. *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*. Ed. Universidad de Cantabria, Santander, 2014.

- “Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista. De Francisco Giner a Manuel Azaña”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *La secularización conflictiva. España 1898-1931*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 73-99.
- “Clases populares, republicanismo y anticlericalismo en la España del primer tercio del siglo XX”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (ed.) *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2012, pp. 19-48.

SUÁREZ PERTIERRA, G. “El laicismo de la Constitución republicana”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 57-84.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. “Ramiro Pinedo y Unamuno: Un pecador convertido en Benedictino”, en *Sancho el sabio: Revista de cultura e investigación vasca* 3, 1993, pp. 317-394.

TEZANOS GANDARILLAS, M. “Basilio Álvarez: «Una sotana casi rebelde»”, en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Hª Contemporánea*, t. 10, 1997, pp. 151-177.

- “Contradicción, coherencia y compromiso: Matías Usero Torrente”, en *Hispania Sacra* 53, 2001, pp. 267-282.
- “Tomás Gómez Piñán (1896-1957): un sacerdote en la Comisión Jurídica Asesora”, en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. y TEZANOS GANDARILLAS, M. (coords.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*. Trea, Gijón, 2013, pp. 74-97.
- “Luis López-Dóriga (1885-1962): del catolicismo social al republicanismo de izquierdas”, en MONTERO GARCÍA, F., MORENO CANTANO, A. C. y TEZANOS GANDARILLAS, M. (coords.) *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*. Trea, Gijón, 2013, pp. 22-46.

TIANA FERRER, A. *Maestros, misioneros y militantes. La educación de la clase obrera madrileña, 1898-1917*. C.I.D.E., Madrid, 1992.

- “Educación obligatoria, asistencia escolar y trabajo infantil en España en el primer tercio del siglo XX”, en *Historia de la Educación: Revista interuniversitaria* 6, 1987, pp. 43-60.
- “La escuela privada”, en GUEREÑA, J-L, RUIZ BERRIO, J. y TIANA FERRER, A. *Historia de la Educación en la España contemporánea: diez años de investigación*. C.I.D.E., Madrid, 1994, pp. 117-140.

TINEO, P. “Mentalidad cristiana y pensamiento pedagógico de la Iglesia en España: la jerarquía eclesial y la educación”, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, B. (coord.) *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España II. Edad Contemporánea*. BAC, Madrid, 1996, pp. 49-98.

TOMÁS Y VALIENTE, F. *El marco político de la desamortización en España*. Ariel, Barcelona, 1971.

TEIXEIRA GASPAS, A. "A lei da Separação do Estado das Igrejas e suas implicações no concelho de Oeiras", en *IX Encontro de Historia Local de Oeiras*, 15/10/2010 (docplayes.com.br/7003448.htm), pp. 1-15.

TOWNSON, N. *La República que no pudo ser: la política de centro en España (1931-1936)*. Taurus Ediciones, 2002.

- "¿Vendidos al clericalismo? La política religiosa de los radicales en el segundo bienio, 1933-1935", en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, 2009, pp. 73-90.

TUÑÓN DE LARA, M. *El hecho religioso en España*. Editora de la Librairie du Globe, Paris, 1968.

- "El sistema de partidos en 1931-1933", en *Historia Contemporánea* 6, 1991, pp. 59-84.

TUSELL GÓMEZ, J. *La Segunda República en Madrid. Elecciones y partidos políticos*. Tecnos, Madrid, 1970.

- *Historia de la Democracia Cristiana en España*. Edicusa, Madrid, 1974.
- *Las Constituyentes de 1931: unas elecciones de transición*. C.I.S., Madrid, 1982.

UGARTE J. "El carlismo hacia los años treinta del siglo XX. Un fenómeno señal", en *Ayer* 38, 2000, pp. 155-186.

VARELA DÍAZ, S. *Partidos y Parlamento en la II República española*. Fundación Juan March, Madrid, 1978.

VÁZQUEZ OSUNA, F. "La recuperación de la memoria histórica, la judicatura republicana", en *XIX Congr s de Jueces para la democracia*, Barcelona, 2004, [sin paginar], (www.juecesdemocracia.es/congresos/xixCongreso/comunicados/Recuperaci%F3delamem%F2ria.pdf).

VERDOY HERRANZ, A. *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*. Trotta, Madrid, 1995.

- "El 11 de Mayo de 1931", en *XX Siglos* 11, 1992, pp. 199-201.

- “Una República sin religiosos: la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, en CUEVA, J. de la y MONTERO, F. (eds.) *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Universidad de Alcalá, 2009, pp. 351-388.
- VICENTE GONZÁLEZ, J. de *Boticas monásticas, cartujanas y conventuales en España*. TresCtres, A Coruña, 2002.
- VIDAL GALACHE, F. “El impacto de la Ley General de Beneficencia de 1822 en Madrid”, en *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V. Historia Contemporánea* 1, 1988, pp. 41-56.
- VILLARES, A. “As Ordens religiosas em Portugal nos principios do séc. XX”, en ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6363.pdf, pp. 195-223.
- VIÑAO, A. “Tiempos Familiares, Tiempos Escolares (Trabajo Infantil y Asistencia Escolar en España durante la segunda mitad del siglo XIX y el primer tercio del XX)”, en *Historia da Educaçao* 17, Vol. 9, abril 2005, pp. 33-50.
- “Reformas e innovaciones educativas en la España del primer tercio del XX: la JAE como pretexto”, en *Revista de Educación* número extraordinario, 2007, pp. 21-44.
 - “La educación cívica o del ciudadano en la ilustración española: entre la tradición republicana y el liberalismo emergente”, en *Res pública* 22, 2009, pp. 279-300.
- V.V.A.A. *Diccionari d’història ecclesiàstica de Catalunya*, Vol. III. Generalitat de Catalunya-Claret, 2001.
- ZABALZA BAS, I. “Influencia de la Constitución de Weimar en el Proyecto de Constitución de la Segunda República”, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.) *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001, pp. 119-140.
- ZAMBRANA MORAL, P. *El epistolario jurídico y político andaluz de Ángel Ossorio y Gallardo (1927-1935)*. Cátedra de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universidad de Málaga, Barcelona, 1997.

ZAPATERO, V. *Fernando de los Ríos: biografía intelectual*. Pre-Textos, Valencia/Diputación de Granada, Granada, 1999.

3- Páginas web consultadas

<http://ler.letras.up.pt>

<http://rua.ua.es>

<http://vincentians.com/es>

www.arqnet.pt/portal/portugal/liberalismo

www.assemblee-nationale.fr/histoire

www.claretianformation.com

www.congreso.es

www.dre.pt

www.dspace.uah.es

www.educ.fc.ul.pt/docentes/opombo/hfe/momentos/jesuitas

www.filosofia.org

www.jesuites.org/content/histoire

www.juecesdemocracia.es

www.juridicas.unam.mx

www.laguia2000.com/francia

www.savethechildren.es

www.uv.es

www.vatican.va

ÍNDICE

SUMARIO	5
ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	9
I. LA IGLESIA CATÓLICA Y LA SEGUNDA REPÚBLICA ESPAÑOLA: EL PRIMER BIENIO REPUBLICANO	23
1- La cultura laicista republicana y el ideal confesional católico	23
1.1 El anticlericalismo en la cultura política republicana	25
1.2 El peso del integrismo y el clericalismo en el mundo católico español	30
2- La Iglesia católica ante la política secularizadora del primer bienio republicano	37
2.1 La recepción del régimen republicano y las primeras medidas secularizadoras: abril-junio 1931	38
2.2 La apuesta por la vía del consenso: julio-septiembre 1931	45
2.3 La prueba de fuego de la estrategia posibilista: octubre-diciembre 1931	49
2.4 El posibilismo en la cuerda floja: enero 1932-mayo 1933	59
2.5 El fracaso del posibilismo: junio-noviembre 1933	69
II. EL CLERO EN LAS ELECCIONES A CORTES CONSTITUYENTES: LOS CLÉRIGOS DE LA DERECHA ENTRE EL ACCIDENTALISMO Y EL INTEGRISMO	75
1- Los sacerdotes de Acción Nacional	79
1.1 Santiago Guallar Poza: Zaragoza	85
1.2 Ramón Molina Nieto: Toledo	89
1.3 El canónigo Gallegos Rocafull: Córdoba	94
1.4 Vázquez Camarasa: Badajoz	103
1.5 La doble candidatura de Hilario Yaben: Guadalajara y Navarra	106
2- Las candidaturas afines a Acción Nacional	119
2.1 El independiente Robustiano Pérez Arroyo: Ávila	119
2.2 Lauro Fernández y la Agrupación Regional Independiente: Santander	124
2.3 Polo Benito, Republicano Agrario de Acción Nacional: Cáceres	129
2.4 Mariano Vidal, González Refojo y David Araujo: Orense. Tres sacerdotes de "Derechas"	136
3- El clero integrista	140
3.1 Ricardo Gómez Rojí y el Bloque Católico-Agrario: Burgos	142
3.2 Antonio Pildain: católico independiente dentro de la Candidatura Vasca Defensora del Estatuto	150
3.3 Roca Ponsa, católico jaimista: Canarias	159

3.4 El cardenal Segura y Díaz Valdeparés, una candidatura de última hora: Oviedo	162
4- Las candidaturas frustradas	165
4.1 Isidro Gomá: Cataluña	165
4.2 Galicia	167
4.3 Baleares	169
4.4 Resto de España	172

III. EL CLERO EN LAS ELECCIONES A CORTES CONSTITUYENTES: LOS CLÉRIGOS REPUBLICANOS 173

1- Luis López-Dóriga: un deán radical-socialista	174
2- Basilio Álvarez: de agitador agrario a lerrouxista	185
3- Los sacerdotes de Derecha Liberal Republicana: oficiales y disidentes	211
3.1 La "Pureza Republicana" de Jaime Torrubiano Ripoll	214
3.2 La candidatura de Gómez Piñán por Murcia	227
4- Los republicanos independientes	233
4.1 Leandro del Río, candidato por Pontevedra	233
4.2 La candidatura segoviana de Jerónimo García Gallego	237
5- Ocho sotanas en el Congreso	243

IV. PROYECTOS Y NEGOCIACIONES CON EL GOBIERNO 265

1- Anteproyecto y proyecto de Constitución	265
1.1 El anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora: julio 1931	265
1.1.1 Clérigo, jurista y demócrata: Francisco Romero Otazo	267
1.1.2 El texto de los juristas	272
1.1.3 La Iglesia ante el anteproyecto	275
1.2 El proyecto constitucional de la Comisión parlamentaria y su recepción en el mundo católico: agosto 1931	286
1.2.1 El texto de los políticos	286
1.2.2 La Iglesia ante el texto de la Comisión parlamentaria	288
2- Negociaciones y estrategia parlamentaria	297
2.1 Las negociaciones Iglesia-Gobierno provisional	297
2.1.1 Los clérigos diplomáticos: Luis Carreras y Antonio Vilaplana	298
2.1.2 Las difíciles negociaciones en pro de la conciliación	302
2.2 El plan de actuación parlamentaria	318

V. LA SEPARACIÓN IGLESIA-ESTADO EN EL DEBATE CONSTITUYENTE 327

1- Antecedentes: Europa y España	327
2- El inicio de la polémica y el primer modelo de separación	335
2.1 La polémica previa al debate constitucional	335

2.2 La separación en el anteproyecto de Constitución de la Comisión Jurídica Asesora _____	339
3- El debate parlamentario _____	345
3.1 La declaración de principios: el debate parlamentario del artículo 3 _____	346
3.1.1 La posición de los sacerdotes diputados _____	354
3.1.2 La disidencia de Luis López-Dóriga _____	363
3.2 Separación sí, pero ¿qué separación?: el debate parlamentario del artículo 24 _____	368
3.2.1 Separación unilateral/separación concordada _____	369
3.2.2 El reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia _____	376
<i>Tomás Gómez Piñán contra la Corporación de Derecho Público</i> _____	385

VI. EL NUEVO ESTATUTO JURÍDICO DE LA IGLESIA EN LA LEY DE CONGREGACIONES (1933) _____ 391

1- La larga gestación del texto _____	391
1.1 El nuevo contexto político y su incidencia en la tramitación del proyecto _____	391
1.2 La Iglesia entre la esperanza y la frustración: negociaciones y protestas _____	396
1.3 La estrategia parlamentaria de la Iglesia católica _____	404
2- El debate parlamentario _____	410
2.1 El debate parlamentario sobre la constitucionalidad o inconstitucionalidad del proyecto y el ámbito de aplicación de la ley _____	411
2.2 El debate en torno a la nueva situación jurídica de la Iglesia católica _____	424
2.2.1 La equiparación de todas las confesiones religiosas ante la Ley _____	428
2.2.2 El reconocimiento jurídico de la jerarquía eclesiástica _____	435
2.2.3 Las limitaciones a la libertad de elección de los cargos jerárquicos _____	440
2.2.4 El régimen interno de las confesiones religiosas _____	447
2.3 De propietaria a inquilina: la nacionalización de los bienes eclesiásticos. _____	453
2.3.1 La nacionalización de los bienes eclesiásticos _____	463
2.3.2 La concesión del usufructo a la Iglesia: con condiciones y sin garantías _____	469
2.3.3 La reglamentación del derecho de propiedad de la Iglesia _____	482
2.4 El debate parlamentario sobre el patrimonio artístico eclesiástico _____	496
2.4.1 Las disposiciones anteriores a la Ley de Confesiones _____	497
2.4.2 El debate sobre el patrimonio artístico de la Iglesia en la Ley de Confesiones _____	501
3- Los sacerdotes diputados ante la separación Iglesia-Estado _____	511
4- El mundo católico ante el nuevo régimen jurídico de la Iglesia _____	525
4.1 La posición oficial de la Iglesia _____	525
4.2 La visión del catolicismo liberal _____	537
<i>La particular visión del canonista Jaime Torrubiano Ripoll</i> _____	541
4.3 La Iglesia ante la materialización de la separación _____	548

VII. INTOLERANCIA, TOLERANCIA Y LIBERTAD RELIGIOSA: LA LIBERTAD DE CREENCIAS DURANTE LA VIDA _____ 559

1- Antecedentes: Europa y España _____	559
2- La declaración de principios en la Constitución _____	565

2.1 Las medidas del Gobierno provisional y su recepción en el ámbito católico _____	565
2.2 La libertad de creencias y cultos en la Constitución _____	575
2.2.1 El anteproyecto de la Comisión Jurídica Asesora y su recepción en el mundo católico ____	576
2.2.2 La libertad religiosa como principio constitucional _____	579
2.2.2.1 ¿Libertad religiosa o sólo tolerancia? _____	582
2.2.2.2 El debate en torno a las manifestaciones externas del culto _____	586
2.2.2.3 El respeto a la libertad de conciencia y su vertiente jurídica _____	589
3- La libertad de cultos en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas _____	593
3.1 La libertad religiosa en el anteproyecto y el proyecto de ley. Su recepción en la Iglesia _____	594
3.2 El debate parlamentario _____	598
3.2.1 Libres para creer y para no creer: la reafirmación del principio de libertad religiosa ____	602
3.2.2 La reglamentación del culto público: una libertad con límites _____	604
3.2.3 El ejercicio de la libertad religiosa en las instituciones del Estado _____	622
3.2.4 Las últimas iniciativas de las minorías católicas _____	638
4- La libertad religiosa en la práctica. Los enfrentamientos por el control de los espacios públicos _	644
VIII. LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LA BATALLA POR EL CONTROL DE LOS MUERTOS _____	653
1- Antecedentes: Europa y España _____	653
2- La secularización de cementerios en la Constitución _____	658
2.1 Las primeras medidas secularizadoras y su recepción en el mundo católico _____	658
2.2 El debate del artículo 25 _____	660
<i>El decreto sobre cremación de cadáveres _____</i>	<i>662</i>
3- La legislación sobre enterramientos: el debate parlamentario _____	663
3.1 La implantación del cementerio único y municipal _____	669
3.2 La desaparición de los cementerios privados _____	676
3.3 La prohibición de los enterramientos en templos y conventos _____	684
3.4 La decisión sobre el carácter del enterramiento _____	688
4- La aplicación de la legislación: la batalla de los cementerios _____	702
5- El clero ante el principio de libertad religiosa y su desarrollo legislativo _____	716
6- El mundo católico ante la libertad religiosa: la Iglesia oficial y los disidentes _____	727
6.1 La posición de la jerarquía eclesiástica _____	727
6.2 El clero: oficialistas y disidentes _____	735
IX. LA SUPRESIÓN DEL PRESUPUESTO ESTATAL PARA CULTO Y CLERO ____	739
1- Antecedentes: Europa y España _____	739
2- El debate parlamentario en torno a la financiación eclesiástica _____	744
2.1 La polémica previa al debate constitucional _____	746
<i>El informe Torrubiano _____</i>	<i>752</i>
2.2. El debate constitucional _____	755

2.2.1 La posición de las minorías republicanas _____	756
2.2.2 Las minorías católicas en defensa del presupuesto eclesiástico _____	766
2.2.3 El fallido intento de reducir los efectos del mandato constitucional _____	772
2.3 La legislación complementaria sobre financiación eclesiástica _____	775
2.3.1 La Ley de Extinción que no llegó a ser _____	775
2.3.2 El presupuesto eclesiástico en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas _____	776
3- La financiación eclesiástica en los presupuestos de 1932 y 1933 _____	780
3.1 Las reducciones del presupuesto eclesiástico para 1932 _____	784
3.1.1 El debate parlamentario sobre las consignaciones para el Tribunal de la Rota y el nuncio _____	788
3.1.2 El debate en torno a las consignaciones del clero diocesano _____	791
3.2 El último presupuesto del clero (1933) _____	807
4- Los sacerdotes diputados ante la supresión del presupuesto eclesiástico _____	823
5- La reacción católica: a la búsqueda de un modelo alternativo de financiación _____	830
5.1 La respuesta jerárquica: protesta, negociación y adaptación _____	830
5.2 La supresión del presupuesto eclesiástico en la prensa _____	840
5.3 La decepción del canonista Jaime Torrubiano _____	844
5.4 A la búsqueda de un nuevo modelo de financiación eclesiástica _____	847
X. LA OFENSIVA CONTRA LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS: EL DEBATE PREVIO Y CONSTITUCIONAL _____	863
1-Antecedentes: Europa y España _____	863
<i>La crítica a las órdenes religiosas de Jaime Torrubiano Ripoll _____</i>	<i>873</i>
2- Conflicto, propaganda y negociación: el periodo previo al debate constitucional _____	876
2.1 El mundo católico ante la amenaza de disolución de las órdenes religiosas: los documentos episcopales y la propaganda. _____	878
2.2 Las gestiones para alcanzar un acuerdo: las negociaciones Iglesia-Estado y las actividades de la comisión de religiosos _____	883
2.2.1 La comisión de religiosos _____	883
2.2.2 Las negociaciones entre la Iglesia y el Gobierno _____	887
2.2.3 El plan de actuación parlamentaria _____	890
2.2.4 Los acontecimientos externos juegan en contra de la Iglesia _____	892
3- El debate constitucional en torno a las órdenes y congregaciones religiosas _____	894
3.1 Las posiciones de partida: las órdenes religiosas en el debate parlamentario sobre la totalidad de los artículos religiosos _____	897
3.2 En busca de un texto de consenso _____	911
3.3 Las propuestas de los marginados del consenso _____	916
3.4 Las consecuencias políticas inmediatas de la aprobación del artículo 24 _____	926
3.5 Las repercusiones en el ámbito eclesiástico: el cuestionamiento de la estrategia posibilista _____	931

XI. LA OFENSIVA CONTRA LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS: LA LEY ESPECIAL Y SUS CONSECUENCIAS (1932-1933) _____ 937

1- Reacción de la Iglesia ante el proyecto: negociación, protesta y estrategia parlamentaria _____	939
---	------------

2- El debate parlamentario	945
2.1 La reglamentación del reconocimiento legal de las órdenes y congregaciones religiosas	951
2.2 La limitación de la posesión de bienes	959
2.3 La prohibición de actividades políticas y económicas	964
2.3.1 La peligrosidad de las actividades políticas de los religiosos	964
2.3.2 La prohibición del ejercicio de actividades económicas	968
2.4 La protección del Estado a los exclaustros	980
2.5 El cajón de sastre del artículo 32	987
2.6 Aplicación de la guillotina, votación y sanción de la ley	991
3- Los sacerdotes diputados ante la legislación del primer bienio sobre órdenes y congregaciones religiosas	998
4- El mundo católico ante la nueva situación legal de las órdenes y congregaciones religiosas	1007
4.1 La posición de la jerarquía eclesiástica	1007
4.2 La autodefensa de las órdenes y congregaciones religiosas	1011
4.3 La respuesta del clero y los católicos seculares	1015
4.4 Las normas para hacer frente a la aplicación de la ley: la resistencia pasiva	1021
XII. LA DISOLUCIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS	1029
1- El antijesuitismo en Europa y España	1029
<i>El antijesuitismo de origen católico: Jaime Torrubiano Ripoll</i>	1038
2- Los jesuitas en la cuerda floja: las gestiones para salvar a la Compañía	1040
2.1 La Compañía de Jesús en las negociaciones Iglesia-Gobierno	1042
2.2 La percepción de la Compañía: pesimismo, abandono y autodefensa	1045
2.3 El plan de actuación parlamentaria	1050
3- La disolución de la Compañía de Jesús	1053
3.1 La condena constitucional de la Compañía de Jesús: el debate parlamentario del artículo 24.	1055
3.2 El decreto de disolución y la interpelación parlamentaria	1061
3.2.1 Tramitación y contenido del decreto	1063
3.2.2 La interpelación parlamentaria	1066
3.2.2.1 Los argumentos en defensa de la Compañía	1067
3.2.2.2 Los argumentos a favor de la disolución	1079
3.2.2.3 La aplicación de la "guillotina" y la intervención de López-Dóriga	1083
4- La posición de los sacerdotes diputados ante la disolución de la Compañía de Jesús	1086
5- La reacción del mundo católico	1090
5.1 La respuesta de la jerarquía eclesiástica	1090
5.2 La prensa y las asociaciones católicas	1102
5.3 La Compañía de Jesús ataca, se defiende y se prepara	1107
5.4 La recepción de la disolución en el antijesuitismo católico: Jaime Torrubiano y Matías Usero	1114
6- La aplicación del decreto de disolución	1118
6.1 El personal: entre la emigración y la adaptación	1119
6.2 La incautación de los bienes de la Compañía de Jesús	1121
6.3 La pérdida de los colegios y la continuidad de la enseñanza	1125

XIII. LA LUCHA POR EL CONTROL DE LA ENSEÑANZA: EL PROYECTO EDUCATIVO REPUBLICANO _____ 1131

1- Antecedentes: Europa y España _____	1131
1.1 La polémica en torno a la confesionalidad de la enseñanza pública _____	1140
1.2 La polémica en torno a los límites de la libertad académica _____	1145
2- El debate en torno a la enseñanza en el periodo preconstitucional _____	1153
2.1 Las reformas educativas del Gobierno provisional _____	1154
2.2 La polémica en torno a la escuela única _____	1158
2.3 La respuesta del mundo católico _____	1161
3- La base legislativa del proyecto educativo republicano _____	1171
3.1 Laicismo, neutralidad y confesionalidad _____	1174
3.1.1 Anteproyecto y proyecto de Constitución. Dos enfoques diferentes de la cuestión _____	1175
3.1.2 El debate parlamentario en torno al laicismo en la enseñanza pública _____	1179
3.1.3 El laicismo en la legislación educativa del primer bienio _____	1186
3.2 ¿Libertad de enseñanza o monopolio estatal? _____	1188
3.2.1 Los límites de la libertad de enseñanza en el anteproyecto y en el proyecto de Constitución _____	1188
3.2.2. El debate constitucional en torno a la libertad de enseñanza _____	1193
3.2.3 La libertad de enseñanza y cátedra de las Iglesias en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas _____	1207
<i>El debate parlamentario</i> _____	1211

XIV. LA PROHIBICIÓN DE LA DOCENCIA A LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS _____ 1225

1- La enseñanza congregacionista en el debate constitucional _____	1227
2- La regulación definitiva: la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas _____	1231
2.1 La larga gestación del texto: una Iglesia entre la esperanza y la frustración _____	1231
2.2 El debate sobre la prohibición de la enseñanza congregacionista _____	1237
2.3 El debate en torno a los plazos para la sustitución de la enseñanza congregacionista. Un asunto espinoso. _____	1261
2.4 La financiación de la sustitución _____	1273
3- Los sacerdotes diputados ante la política educativa del primer bienio _____	1277
4- La respuesta del mundo católico al proyecto educativo republicano: protestas, conflicto y adaptación _____	1284
4.1 Protestas y conflictos: en los documentos y en la calle. _____	1284
4.2 La visión de los católicos republicanos _____	1296
4.3 La adaptación: el diseño de un nuevo sistema educativo católico _____	1301
5- La reforma educativa en la práctica. ¿Un proyecto frustrado? _____	1306

XV. LA SECULARIZACIÓN DE LA ASISTENCIA SOCIAL _____ 1317

1- Antecedentes: Europa y España _____	1317
2- La beneficencia en el debate constitucional _____	1324
3- La legislación secularizadora de la asistencia social _____	1328
3.1 Los decretos del Ministerio de Gobernación _____	1328
3.2 La Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas: el debate parlamentario del artículo 22 _	1329
4- Los sacerdotes diputados ante la secularización de la asistencia social _____	1339
5- La Iglesia ante la nueva legislación sobre beneficencia y asistencia social _____	1342

**XVI. LA POLÍTICA MATRIMONIAL Y FAMILIAR REPUBLICANA: EL DIVORCIO
_____ 1351**

1- Antecedentes: Europa y España _____	1351
<i>La legislación matrimonial y familiar ¿un ataque a la Iglesia o una recuperación de competencias civiles?</i> _____	1358
2- Una postura innovadora: Jaime Torrubiano Ripoll _____	1359
3- La polémica en torno al divorcio antes del debate constitucional _____	1363
4- El divorcio en la Constitución: el debate parlamentario del artículo 41 _____	1367
4.1 La disolubilidad del matrimonio como principio constitucional _____	1369
4.2 Las causas de divorcio _____	1373
5- La Ley de Divorcio _____	1381
5.1 La pérdida de competencias de la Iglesia en la disolución de los matrimonios canónicos: el decreto de 3 de noviembre de 1931 _____	1381
5.2 La Ley de Divorcio _____	1385
5.2.1 La controversia historiográfica en torno a la Ley _____	1385
5.2.2 El contenido del proyecto _____	1387
5.3 El debate parlamentario _____	1390
5.3.1 Los alegatos antidivorcistas de las minorías católicas _____	1391
5.3.2 La posición de partida de las minorías republicanas _____	1397
5.3.3 El núcleo del debate: las causas de divorcio _____	1398
5.3.4 La discrepancia religiosa como motivo de disolución matrimonial _____	1405
5.3.5 Las normas para la aplicación de la Ley _____	1407
5.3.6 Los requisitos para dar validez civil a las sentencias de los tribunales eclesiásticos _____	1412
5.3.7 El escándalo López-Dóriga _____	1415

**XVII. EL MATRIMONIO CIVIL Y LA LEGITIMACIÓN DE LOS HIJOS NATURALES
_____ 1421**

1- La legitimación de los hijos naturales en la legislación del primer bienio _____	1421
1.1 El debate en torno a la protección de la infancia en la Constitución _____	1421

1.2 El desarrollo legislativo del artículo 43 de la Constitución: la equiparación de hijos legítimos e ilegítimos _____	1428
2- El matrimonio civil _____	1432
2.1 Las primeras medidas secularizadoras _____	1432
2.2 La Ley de Matrimonio Civil: gestación y contenido del texto _____	1434
2.3 La incidencia parlamentaria de la pastoral del obispo Pérez Platero _____	1439
3- Los sacerdotes diputados ante la política matrimonial y familiar del primer bienio _____	1448
4- La reacción del mundo católico ante la legislación secularizadora del matrimonio y la familia _____	1454
5- La aplicación de la legislación secularizadora y sus efectos prácticos _____	1468
CONCLUSIONES _____	1475
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA _____	1489
1- Fuentes _____	1489
1.1 Hemerográficas _____	1489
1.2 Impresas _____	1491
2- Bibliografía consultada _____	1495
3- Páginas web consultadas _____	1520
ÍNDICE _____	1521