



Manuel Suárez Cortina

“Laicismo en España y México en la segunda mitad del siglo XIX”

p. 195-214

México y España

Estudios comparados sobre cultura liberal, siglos XIX y XX

Pablo Mora, Manuel Suárez Cortina y Evelia Trejo Estrada (edición)

Ciudad de México

Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Bibliográficas/Universidad de Cantabria

2021

324 p.

ISBN 978-607-30-4448-6 (UNAM)

ISBN 978-84-17888-29-9 (Universidad de Cantabria)

Formato: PDF

Publicado en línea: 6 de abril de 2022

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/756/mexico_espana.html

D. R. © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



Manuel Suárez Cortina*

LAICISMO EN ESPAÑA Y MÉXICO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

Laicismo y modernidad en el siglo XIX

Países de reconocida tradición católica, España y México, conocieron desde su conformación como Estado nación un proceso muy dispar en la manera en que afrontaron tanto las relaciones entre la Iglesia y el Estado como en los ritmos de asimilación de los retos de la modernidad religiosa. La independencia, la revolución liberal, el triunfo del Estado nación y la implantación de regímenes constitucionales (monárquicos o republicanos) marcan un largo proceso en el que la Iglesia hubo de experimentar un fuerte reacomodo a las nuevas reglas del juego político. Si en el viejo orden de la monarquía católica, Iglesia y Estado aparecían imbricados de múltiples maneras, tras las revoluciones liberales el proceso de modernización cultural y religiosa alteró profundamente el *statu quo* de la religión y de la Iglesia en el nuevo orden cultural, político e institucional. La sociología se ha ocupado de analizar los diversos registros que tuvo ese proceso de revisión de la religión en el mundo moderno conocido como secularización. Ésta remite a un proceso múltiple en que, por un lado, se produce una diferenciación funcional que independiza las diversas actividades de la vida social, estableciendo de forma autónoma las dimensiones culturales, religiosas, políticas y sociales que se concretan en la separación de la religión y la política; por otro lado, se produce una diferenciación interna de lo religioso, llevando a una pluralidad de experiencias religiosas y, sobre todo, a un proceso de privatización de las creencias.

Reformuladas en las últimas décadas las versiones más fuertes del proceso de secularización, la historiografía reciente ha hecho hincapié en las diversas modalidades que presenta una modernidad que ha asistido a una recomposición

* Universidad de Cantabria.



religiosa que en cada país ha adoptado formulaciones singulares. Hay acuerdo en que el proceso secularizador va asociado al triunfo de los sistemas liberales, que la imputación de regímenes representativos afirmados desde la soberanía nacional ha traído consigo una reubicación de la Iglesia en el nuevo orden, pero al mismo tiempo, se han suavizado los perfiles más acusados de una teoría de la secularización que obviaba la realidad de que las religiones han seguido muy presentes, aunque de forma distinta, en las nuevas sociedades. Vemos, pues, que, aun reconociendo que secularización y modernización muestran dos caras de la misma moneda, las experiencias particulares indican que estamos ante modernidades múltiples en las que es necesario reconocer diversos procesos de secularización y de laicismo. Utilizados a menudo como sinónimos, secularización y laicismo remiten a dos realidades distintas, aunque asociadas. La primera se vincula a esa reacomodación de la religión en el mundo moderno; el segundo presenta como principal objetivo la consecución, defensa y promoción de la libertad de conciencia. En países como España y México, de larga tradición católica y con una Iglesia combativa, el laicismo se expresó muy a menudo de forma intensa, generando diversas modalidades de confrontación que permiten observar de ambas partes una pluralidad de manifestaciones. Del lado católico, se reconocen posiciones muy dispares, que alcanzan desde la defensa de una teocracia a un catolicismo liberal afín al nuevo orden cultural y político; del lado secularizador, vemos también diversas modalidades de laicismo; en unos casos, en la defensa de la secularización del Estado, en otros, la de la sociedad en su totalidad.

Las ubicaciones de España y México en este universo de la modernidad, del reajuste de la religión en el nuevo orden social y político, adquirió en cada lugar formas propias. En la primera mitad del siglo XIX ambos países buscaron un acuerdo con la Iglesia para determinar el papel de la misma en el nuevo orden constitucional, al tiempo que el catolicismo, e incluso, la intolerancia religiosa, no se pusieron en cuestión. En México la disputa estuvo en torno a si el Patronato real le correspondía al nuevo Estado liberal o al Vaticano, en medio de la necesidad mexicana de que éste reconociera la Independencia, hecho que no se produjo hasta 1836. Al mismo tiempo, el nuevo Estado mexicano mantuvo el fuero eclesiástico, y sus políticas secularizadoras fueron muy tímidas hasta la Revolución de Ayutla. En España, la revolución liberal conoció un periodo de fuerte secularización, con la reforma de la Iglesia, la extinción de las órdenes religiosas en julio de 1837 y una desamortización eclesiástica que retrasó, a su vez, el reconocimiento del nuevo régimen, llevado a cabo solamente en 1851 con la firma del Concordato entre la monarquía de Isabel II y el Vaticano.

En términos comparativos, mientras que España experimentó en la primera mitad del siglo XIX un fuerte impulso revolucionario y secularizador, México,

por su parte, logró su independencia y consolidación del Estado nación sin fuertes políticas laicistas, por más que en el interior del liberalismo mexicano se dejaron ver ya dos corrientes, moderada y radical, respecto de la política religiosa. Será en la segunda mitad del siglo cuando México desarrolle un laicismo firme que acabaría en la separación de la Iglesia y el Estado, en abierto contraste con la experiencia española, de confesionalidad del Estado, tal y como establecía el Concordato de 1851. Aplicando a ambos países la noción de “umbral” de laicidad que Jean Bauberot desarrolló en sus trabajos sobre la naturaleza y alcance del laicismo, podemos resaltar que España, en la segunda mitad del siglo XIX, aún permanecía en la primera fase, en tanto que México, tras la Constitución de 1857, las Leyes de Reforma y su constitucionalización en 1873 por parte de Lerdo de Tejada, avanzó a un segundo umbral, una realidad que en España sólo llegó con la Segunda República.

Constitución y laicismo: las experiencias mexicana y española

Los procesos de modernización religiosa en el mundo latino fueron lentos y, a menudo, violentos. El avance desde una afirmación rotunda de la intolerancia religiosa, como recogieron las primeras constituciones españolas y mexicanas, a la tolerancia, primero, y a la libertad religiosa, más tarde, representa uno de los meollos centrales de las constituciones decimonónicas. Dado el fuerte arraigo social e institucional de la Iglesia católica, la revolución liberal en España, y la independencia primero, y la afirmación del Estado nación mexicano, posteriormente, se hicieron desde el convencimiento de que nada se podría hacer sin tomar en cuenta el carácter plenamente católico de ambas sociedades. De otro lado, la revolución liberal en España, a pesar de esa afirmación ideológica, nunca puso en cuestión la religión, y de ahí que la Constitución de 1812 proclamara en su artículo 12 que la religión de la nación española era la católica, apostólica romana, única verdadera, y que el Estado la protegería con leyes sabias y justas. El rechazo de un sector de la Iglesia a la constitucionalización de la religión fue inmediato, pues negaba cualquier interferencia del Estado en asuntos propios de la Iglesia. Con anterioridad, el Estatuto de Bayona, por su parte, había establecido la catolicidad del Estado. En México, desde los primeros momentos de la Independencia también se mostró refractaria a cualquier tentativa de tolerancia religiosa. Así en la Constitución de Apatzingán (1814) y, más tarde, en la federal de 1824, se estableció el catolicismo como única religión del Estado. En esta última el contenido del artículo 12 de la de Cádiz fue reproducido casi en su totalidad, en su artículo 3, excluyendo en el caso mexicano la expresión “única verdadera” que contenía el texto gaditano.

El peso de ambas formulaciones marcó el tratamiento que las constituciones españolas y mexicanas dieron a la cuestión religiosa. En ambas, la defensa de



una cierta tolerancia religiosa se llevó a cabo con muchas dificultades y sólo por algunas personalidades relevantes de los dos liberalismos. En México habrían de ser José Joaquín Fernández de Lizardi, Andrés Quintana Roo, Juan de Dios Cañedo, Lorenzo de Zavala o Vicente Rocafuerte los que defendieron con mayor o menor intensidad la tolerancia religiosa. Ya desde el interior de las logias masónicas, sobre todo desde el sector yorkino, desde el reconocimiento de la existencia en México de minorías protestantes, provenientes del vecino norteamericano, esa posición nunca puso en cuestión la naturaleza católica del pueblo mexicano ni la fuerza que la Iglesia tenía en un nuevo orden político que, a su vez, respetaba el fuero eclesiástico. En España la defensa de la tolerancia religiosa tampoco alcanzó niveles reconocibles. Fueron también algunas personalidades como Álvaro Flórez Estrada, José María Blanco White, Manuel García Herreros o José María Calatrava quienes se mostraban favorables a una tolerancia religiosa que venía exigida por la propia modernidad política que inauguraba el Estado liberal. Con todo, la aparición de una corriente de opinión en favor de la tolerancia religiosa fue evidente, como se deja ver en el llamado “Plan Beitia”, o en la figura de Ramón de Salas que en los años del Trienio Liberal abogaba por la libertad de cultos.

La tolerancia religiosa fue, pues, inviable en la primera mitad del siglo XIX en ambos países. Los proyectos constitucionales mexicanos y españoles abogaron por la intolerancia. En España, el Estatuto Real (1834) y la Constitución de 1845 afirmaron la catolicidad del Estado y solamente la Constitución de 1837, de vida breve, no introdujo en su articulado la confesionalidad del Estado, recogiendo el carácter católico de la gran mayoría de la población en su Preámbulo, facilitando con ello, siquiera de forma indirecta, la tolerancia religiosa. Cuando en el marco del dominio moderado se iniciaron las gestiones para que el Vaticano reconociera la monarquía de Isabel II y el proceso desamortizador, el resultado fue la firma del Concordato de 1851. En él se establecía la confesionalidad del Estado, un presupuesto de Culto y Clero, la aprobación de tres órdenes religiosas, y la autorización a la Iglesia del control de la moral colectiva y del desarrollo de un sistema educativo propio, independiente del Estado, que se configuró en la ley educativa aprobada en 1857 (Ley Moyano). En México, el centralismo proclamado en las Siete Leyes (1836) declaraba que la nación mexicana “no profesa, ni protege otra religión que la católica, apostólica, romana, ni tolera el ejercicio de alguna otra”. Pero reconocía los derechos de los extranjeros, que se veían obligados, por su parte, a respetar la religión y las leyes. La intolerancia se impuso de nuevo en las llamadas Bases Orgánicas de la República Mexicana (1843), que conservan el fuero eclesiástico, declaran inviolable la propiedad eclesiástica, al tiempo que mantienen la supresión de la ciudadanía a los pertenecientes al “estado religioso.”

A la altura del medio siglo, España y México se declararon abiertamente católicos y proporcionaron a la Iglesia estatutos de protección en el marco de un claro freno a las aspiraciones de modernidad religiosa. Es entonces cuando uno y otro país adoptan posiciones muy diferentes que se expresaron en una evidente marcha atrás en España, en tanto que en México se avanza hacia la secularización del Estado. Cuando el neocatolicismo se fortalece en España y se percibe el dominio del moderantismo, en México el catolicismo liberal da aún más pasos, en medio de una revolución (Ayutla), una Constitución (1857) y unas leyes (de Reforma) que acabaron llevando a la separación de la Iglesia y el Estado.

De forma casi simultánea, en México y en España se gestaron en 1854 dos revoluciones que llevaron a procesos distintos en cada lugar. En México el Plan de Ayutla abrió el camino al derrocamiento de Santa Anna y a la Constitución de 1857 que fue seguido de las Leyes de Reforma. Un proceso que inició la segunda fase del umbral secularizador, en el que la Constitución fue sólo el inicio de un ciclo que enfrentó a los liberales con la Iglesia, en el marco de una guerra civil con el triunfo ulterior de la República Restaurada en 1867. No es comprensible el laicismo mexicano si no es en el marco de la oposición entre liberales y conservadores, en la confrontación con la Iglesia y la guerra civil que llevó desde la reducción del fuero eclesiástico con Juárez al conjunto de medidas que, desde 1859, reformularon el papel social, económico y político de aquélla en el nuevo esquema político. La Constitución, como tal, no era la expresión de unos ideales laicistas radicales, pues iniciaba su encabezamiento en el nombre de Dios y la autoridad del pueblo mexicano, al tiempo que en su artículo 27 establecía que ninguna corporación civil o eclesiástica tendría capacidad legal para adquirir o administrar por sí bienes raíces, con excepción de los edificios destinados directamente al objeto de la institución, y el artículo 123 señalaba que correspondía a los estados federales ejercer en materias de culto religioso y disciplina externa. Fue en el conjunto de leyes que acompañaron a la Constitución donde se confirmaron los ejes de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Ya bajo Comonfort se aprobaron en 1856 dos leyes: Desamortización de los Bienes Eclesiásticos (junio 1856) y Derechos y Obvenciones Parroquiales (mayo 1857). Es, sin embargo, en el contexto de las llamadas Leyes de Reforma donde se llevó a cabo una política secularizadora que dio como resultado: nacionalización de los bienes eclesiásticos (julio 1859), independencia de la Iglesia y el Estado (julio 1859), matrimonio civil (julio 1859), registro civil (julio 1859), libertad de cultos (diciembre 1860). En cada uno de estos casos las leyes respectivas marcaron la trayectoria de una separación de la Iglesia y el Estado, que habría de tomar forma constitucional cuando en 1873 Lerdo de Tejada aprobó la Ley de Adiciones y Reformas a la Constitución (25 septiembre). Vemos, pues, que ese proceso secularizador se completó en dos



décadas, en medio de una guerra civil, primero, de la ocupación extranjera durante el Imperio, después, y con la posterior República Restaurada; cuando el Estado y la Iglesia se declaran independientes entre sí, el Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna y el matrimonio se convierte en un contrato civil. La derrota de los conservadores y de la Iglesia dio paso a un dominio liberal que se tradujo en las leyes secularizadoras, si bien se dejaron ver también posiciones muy distintas respecto del papel de la religión en el interior de la familia liberal. En las décadas siguientes y, sobre todo, bajo el Porfiriato, esas distintas sensibilidades habrían de expresarse en los ámbitos científico y educativo de forma repetida.

En la España de los años cincuenta, en medio del fortalecimiento del neocatolicismo, la Revolución de 1854 trató de oponer un frente progresista que se tradujo en la redacción de la Constitución nonata de 1856. Aun en mayor medida que en México, los liberales españoles estuvieron escindidos en su posición respecto del papel de la religión y la Iglesia en el orden social y político. Allí donde los moderados, siempre en el campo liberal, se manifestaron en favor de una acomodación de la Iglesia y postularon posiciones de clara confesionalidad, de defensa de la unidad católica y restricciones a la tolerancia religiosa, el progresismo optó por una apertura que siempre alcanzaba la tolerancia religiosa y, en ocasiones, la defensa de una libertad de conciencia que llevaba a la aprobación de la libertad de cultos. Pero esa doble sensibilidad progresista, que en el orden de las ideas se decantaba en favor de la libertad de conciencia, en el orden político tuvo muchas restricciones, y generalmente se quedó en la defensa de una tolerancia religiosa que recogió la Constitución de 1856. En el marco de una fuerte confrontación entre el progresismo y los defensores de la Unión Católica, la Constitución recogió la tolerancia religiosa en su artículo 14, donde atendía a las exigencias del Concordato con la Santa Sede en cuanto a la obligatoriedad del Estado a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica, al tiempo que se declaraba que ningún español ni extranjero podría ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas. Como en otros muchos campos, el liberalismo progresista nadaba entre dos aguas: las que marcaban los defensores de la unidad católica, y aquella otra de signo democrático, que reclamaba abiertamente el reconocimiento constitucional de la libertad de conciencia y su derivada, la libertad de cultos. En la España del medio siglo la exigencia de la separación de la Iglesia y el Estado fue solamente demandada por minorías, asociadas unas veces al catolicismo liberal y otras, en una versión más extrema, a sectores del republicanismo y el anarquismo, que optaban por un laicismo radical.

Fue durante el Sexenio Democrático (1868-1874) y en los debates de las Cortes Constituyentes donde se observó la fuerte confrontación entre confe-

sionalidad y secularización. La cuestión religiosa devino en uno de los temas centrales en los debates que siguieron a la Revolución Gloriosa. Al igual que en la mexicana de 1857, las constituyentes estuvieron marcadas por el componente iusnaturalista, por la defensa de los derechos (conciencia, pensamiento, imprenta, educación, reunión, asociación...) que la Constitución de 1869 recogió de una manera precisa. He aquí la ruptura que presenta el nuevo horizonte liberaldemocrático, en el que por vez primera en España la libertad religiosa es contemplada como un derecho, no como una constatación de una tradición nacional que, sobre todo, en el marco de los sectores conservadores del liberalísimo y, de forma especial, en el tradicionalismo, fue considerada como un ingrediente central de la identidad nacional, como una herencia indiscutible de nuestro ser nacional. En 1869 el tratamiento constitucional de la religión buscó superar sus componentes comunitarias para recogerla, en su artículo 21, como un derecho individual. La libertad de cultos se contemplaba como el reconocimiento jurídico y político de la libertad de conciencia, de pensamiento y de expresión. Expresión de un laicismo suave, la Constitución respetaba los acuerdos concordatarios, se obligaba a mantener el culto y los ministros de la religión católica, pero al mismo tiempo garantizaba el ejercicio público y privado de cualquier otra religión, tanto a los extranjeros como a aquellos españoles que profesaran otra religión que la católica.

Los debates parlamentarios sobre la libertad religiosa permiten conocer con detalle el espectro político del laicismo español, toda vez que en el mismo intervinieron desde neocatólicos hasta republicanos federales. Defensores de la Unión Católica, católicos confesionales, católicos liberales, krausistas, deístas, agnósticos y ateos mostraron su imaginario religioso, quedando al descubierto cómo la cuestión religiosa se convertía, una vez más, en un caballo de batalla para determinar el campo de la religiosidad en el terreno político y social. Frente a la exigencia de respetar lo determinado en el Concordato que movió a los defensores de la Unión Católica, los republicanos sostuvieron el mínimo común denominador de la libertad religiosa, inclinándose, como se vio en el proyecto constitucional de 1873, por una separación de la Iglesia y el Estado que en España no se haría efectiva hasta 1931. Porque, en efecto, intolerancia religiosa (expresión de los sectores más conservadores del liberalismo), tolerancia (de signo progresista), libertad religiosa (matriz de los demócratas) y exigencia separatista (de fuertes componentes republicanos) serán otras tantas manifestaciones de culturas religiosas y/o laicistas que pugnaron con fuerza en la segunda mitad del siglo XIX.

Resulta evidente que el peso más intenso de todas ellas se correspondió políticamente con el triunfo conservador que llevó a la Restauración borbónica de 1875, que al año siguiente se tradujo en una Constitución que en su artículo 11



contemplaba tanto la confesionalidad como la tolerancia religiosa. Esa formulación constitucional arrumbaba de forma definitiva la unidad católica sustentada por los moderados intransigentes; pero, al mismo tiempo, frenaba la libertad religiosa, que ya formaba parte del programa de la oposición liberal y el democratismo del fin de siglo.

Restauración y Porfiriato, cada uno desde sus postulados, representaban a la altura de la década de 1880 dos modalidades de acercamiento a la Iglesia. En el caso del Porfiriato, a través de una conciliación que no cambió el marco legislativo de la Reforma, pero que aplicó una tolerancia hacia las manifestaciones religiosas facilitando un fortalecimiento de la Iglesia, al punto de que a comienzos del siglo xx un sector de la misma se atrevió a reclamar la abolición de las Leyes de Reforma. En la Restauración, la protección brindada por los gobiernos conservadores propició un fuerte incremento de las devociones religiosas, de las órdenes religiosas y, finalmente, en respuesta, el recrudecimiento del anticlericalismo, expresión este último de una cultura laicista que encontró en las logias masónicas y de librepensamiento, y en los partidos republicanos, su mejor expresión.

Modalidades de laicismo: secularizar el Estado y/o la sociedad; el sistema educativo

La expansión del laicismo en la segunda mitad del siglo XIX no provino sólo de los programas políticos desarrollados por los liberales mexicanos y españoles. La cultura moderna conoció desde la Ilustración un fuerte impulso de corrientes de pensamiento y científicas que pusieron en cuestión los fundamentos doctrinales de la Iglesia. Las revoluciones americana y francesa, desde bases religiosas distintas, vinieron a reformular el papel de la religión en la sociedad y, sobre todo, a reclamar un reacomodo de la Iglesia en el nuevo orden político y jurídico. En los países latinos, de hegemonía cuando no exclusividad del catolicismo, el camino hacia la libertad de conciencia y el pluralismo religioso fue complejo y no pocas veces virulento. Los anticlericalismos, oficiales o no, fueron frecuentes y se mostraron portadores de valores de laicidad muy diversos, que sin embargo presentaban el común denominador de reclamar la libertad religiosa. Como se ha señalado, el proceso desacralizador del espacio público en México fue mucho más intenso que en España, donde el Estado, bajo el paraguas de políticas conservadoras, trató de conciliar el dominio sociológico del catolicismo con las libertades modernas. Mientras que en México el Estado laico estimuló la difusión de valores y libertades por encima de los cánones y doctrinas eclesiales, en España en la Restauración asistimos, sobre todo, al fortalecimiento de la Iglesia y a una ocupación del espacio público por ceremonias religiosas, procesiones y símbolos religiosos. En México, el laicismo

provino directamente de quienes dominaban la esfera pública, en tanto que en España esa esfera se dotaba de fuerte impregnación religiosa. Allá los santos fueron sustituidos por los héroes independentistas y liberales, y los altares religiosos por los de la patria. La sustitución de rituales religiosos por ceremonias cívicas expresaba la voluntad de las instituciones oficiales de fortalecer su componente laico. Este proceso, sólo parcialmente frenado por Porfirio Díaz en su intento conciliador con la Iglesia, se fortaleció en los años de la Revolución mexicana, quedando claramente marcado en la Constitución de 1917.

Por su parte, en la España de entre siglos se vivió la confrontación entre laicismo y confesionalidad. Tras la firma del Concordato de 1851 y la vitalidad interna del catolicismo español, la recuperación eclesiástica fue visible en las décadas de fin de siglo: desarrollo educativo, beneficencia, prensa católica, multiplicación de edificios religiosos (iglesias, basílicas, ermitas...), beatificaciones, peregrinaciones, expansión de los órdenes religiosos..., la Iglesia experimentó un auge que acentuó la oposición de aquellos sectores del laicismo que rechazaban tanto los principios y dogmas de la Iglesia como su creciente influencia social. Más allá de la división del catolicismo español entre carlistas y liberales, el catolicismo conoció bajo el papado de León XIII una clara expansión. La confrontación con este movimiento católico se desarrolló desde diversos cenáculos del liberalismo, de los republicanos y anarquistas, que, a partir de la recepción de las nuevas ideas del laicismo, confrontó abiertamente con el catolicismo y sus instituciones.

Una buena muestra de esta confrontación entre confesionalidad y laicismo lo muestran, por un lado, las logias masónicas y las sociedades de librepensamiento; frente a ellas había publicado León XIII su encíclica *Humanum Genus* en 1884, de amplio impacto en España y América Latina; el rechazo eclesiástico a la masonería no era nuevo, pues ya en 1738 Clemente XII había publicado la encíclica *In Eminentí apostolatus specula* y a lo largo de los dos siglos siguientes no pararon los anatemas, excomuniones y condenas de la masonería. Por otro, el peso creciente que el laicismo tuvo en la izquierda democrática, sobre todo en el republicanismo; el carácter abiertamente liberal, incluso democrático y republicano, de las logias masónicas expresaba una desaprobación a los componentes teocráticos del catolicismo oficial, y al mismo tiempo, pugnaba por un amplio proceso secularizador del Estado que cuando menos reclamaba la libertad de conciencia y la libertad de cultos. Más laicistas aún se mostraron las sociedades librepensadoras que desde presupuestos deístas o espiritistas confrontaron filosófica, religiosa y políticamente al universo católico.

Es bien conocido el estrecho vínculo de la masonería y el librepensamiento con los liberalismos y republicanismos mexicano y español. Escoceses y yorkinos marcaron la vida política mexicana desde la Independencia. En la segunda



mitad del siglo, en el marco de las Leyes de Reforma y tras la derrota de Maximiliano, la reordenación de la masonería llevó al Rito Nacional Mexicano a la aprobación de la Constitución y Estatutos Generales del Rito Nacional Mexicano (1868), del que transitoriamente Benito Juárez (1868-1869) fue Gran Luminaria y Gran Maestro. Tras Tuxtepec, con el golpe de Porfirio Díaz contra el gobierno de Lerdo de Tejada, se profundizaron las diferencias entre los distintos ritos de la masonería mexicana, en especial entre el Rito Nacional Mexicano y el Rito Escocés Antiguo y Aceptado, más cercano a las posiciones masónicas y políticas de Díaz. Ya desde el catolicismo liberal, del protestantismo o desde diversas formulaciones espiritistas, la masonería y el librepensamiento constituyen ingredientes centrales del laicismo mexicano y se expresaron a través de las distintas familias del liberalismo. En España, masonería y librepensamiento también conformaron un frente anticonfesional que se tradujo en una defensa de la libertad de conciencia y de pensamiento que se expresó reiteradamente como un movimiento anticlerical, de perfiles diversos.

Esta cultura liberal, expresión de las Leyes de Reforma y de una concepción iusnaturalista del derecho, se transmitió a todas las esferas de la cultura e impregnó con fuerza instituciones, partidos y, de forma especial, al sistema educativo. Primero a través de la Escuela Nacional Preparatoria (1867), que bajo la dirección de Gabino Barreda facilitó la penetración del positivismo spenceriano y se confrontó, aunque de distinta manera, con el escolasticismo católico, por un lado, pero también con el espiritualismo de los liberales jacobinos y la recepción del krausismo en México, como se pudo observar en la década de 1880, en torno al debate sobre los textos académicos, cuando la obra de John Stuart Mill y Alexander Bain fue sustituida por la *Lógica* de Tiberghien. Una polémica famosa en su tiempo que vino precedida de varios enfrentamientos entre los defensores de la religión y los de la ciencia. Primero a través de la disputa entre Nicolás Pizarro (deísta) y Gabino Barreda (positivista); más tarde, a mediados de los setenta, a propósito de la llegada y alcance del darwinismo, entre los seguidores de Cuvier, Lamarck (Barreda) y Darwin (Porfirio Parra); finalmente, ya en los ochenta, con el desarrollo del krausismo, entre el panteísmo krausista y el positivismo de los seguidores de Barreda.

Unas y otras no fueron sino manifestación del complejo proceso de secularización de la cultura liberal mexicana, que encontró en las distintas legislaciones educativas liberales su expresión más clara: la escuela laica. Su trayectoria, desarrollada desde las instituciones liberales, fue tomando forma desde finales de los años cincuenta y se tradujo en una educación pública regulada por sucesivas legislaciones liberales (1861, 1867, 1869) hasta culminar bajo la presidencia de Lerdo de Tejada en una educación laica que en 1874 prohibió la enseñanza religiosa en la escuela oficial. Este proceso de laicismo educativo en México

contrasta con la experiencia española, en la que, bajo el Concordato de 1851, se dotaba a la Iglesia de amplias atribuciones educativas y del control de la moral pública. Desde los años cincuenta hasta el fin de siglo el sistema educativo español pasó por tres fases muy distintas. Una primera, bajo el dominio del neocatolicismo que se tradujo en la Ley Moyano, de amplias repercusiones a lo largo de más de un siglo, pues estableció los ciclos y enseñanzas de primaria, secundaria y nivel universitario. Una segunda, durante el Sexenio Democrático, en el que la libertad religiosa y la autonomía de las instituciones (municipios, provincias) para crear centros académicos fue muy amplia. Finalmente, tras la Restauración, el conservadurismo impuso unas líneas directrices en el ámbito académico que estuvieron caracterizadas por el centralismo y el peso de los componentes monárquicos y católicos.

En este marco brevemente descrito, aquellos sectores adscritos al laicismo encontraron eco en los sectores receptores de la ciencia (darwinistas, spencerianos, krausistas...) que, más allá de sus particulares elementos distintivos, tuvieron en el catolicismo oficial su común adversario. Sus elementos dinámicos estuvieron en las logias masónicas y en las sociedades de librepensamiento que, adscritas al liberalismo, al republicanismo o al socialismo y anarquismo, apostaron por la defensa abierta de un laicismo que adoptó formulaciones diversas. Como en México, defendieron la escuela obligatoria para niños, y para alejarse del dominio católico en la enseñanza oficial pusieron en marcha, con desigual fortuna, escuelas *laicas* y *neutras*. Las primeras apostaron por una enseñanza ajena a todo presupuesto religioso afirmadas sobre el pensamiento científico y la filosofía racionalista. A ella pertenecieron diversos núcleos que siguieron las obediencias de diferentes ritos masónicos que estuvieron en las décadas finales del siglo XIX divididas por razones políticas y religiosas. La masonería española, que experimentó un gran crecimiento en los años del Sexenio Democrático, pasó por un fuerte reajuste y crisis en los años del fin de siglo, en medio de una fuerte confrontación con la Iglesia y las diversas formulaciones de nacionalcatolicismo.

Este laicismo, impulsado por un sector del Partido Liberal, por el republicanismo y por aquellos núcleos asociados a las sociedades del librepensamiento, se manifestó en el ámbito educativo a partir del fomento de escuelas neutras y laicas. Las primeras estuvieron asociadas al entorno del institucionismo, ya que buscaron un alejamiento de la enseñanza religiosa del ámbito escolar, pero lo hicieron en el marco de un gran respeto por los principios defendidos por la religión. Una posición más radical mostraron las llamadas escuelas laicas, cuya defensa de los principios científicos experimentales, del racionalismo filosófico, pusieron en cuestión no ya sólo las verdades reveladas del catolicismo, sino muy a menudo la religión misma como tal. Estas escuelas laicas fueron resultado del



impulso de sectores adscritos al federalismo radical o al anarquismo que encontraron sustento y apoyo en las sociedades del librepensamiento las cuales se enfrentaron abiertamente a la escuela confesional desde formulaciones deístas. La versión educativa más extrema del laicismo lo constituyó la Escuela Moderna que funcionó en Barcelona desde 1901 bajo la inspiración y dirección del pedagogo anarquista y librepensador Francisco Ferrer y Guardia.

Como instrumentos centrales del laicismo las logias masónicas y, sobre todo, las sociedades de librepensamiento, impulsaron proyectos culturales y políticos orientados a frenar el peso del catolicismo en la España de la Restauración. Pero, así como la masonería tuvo tras de sí una larga trayectoria de enfrentamiento con el catolicismo oficial, los librepensadores crecieron de forma perceptible en las décadas finales del siglo XIX. Sus bases culturales múltiples: incrédulos, paganos, infieles, agnósticos o ateos... fueron las impulsoras de una fuerte crítica a los principios, instituciones y personas de la Iglesia y desde los ochenta promovieron la apertura de agrupaciones y federaciones librepensadoras. La primera, la que Bartolomé Gabarró fundó en agosto de 1882 bajo el nombre de Liga Universal Anticlerical de Librepensadores, a imitación de la que había fundado en Francia León Taxil, aunque se presentaba como una sociedad ajena a los principios políticos y se fundamentaba en ingredientes filosóficos, resulta innegable su defensa de los componentes laicos y democráticos y, en consecuencia, republicanos.

La mejor expresión de este laicismo librepensador la representó en la España de fin de siglo *Las Dominicales del Libre Pensamiento* que bajo la dirección de Fernando Lozano y Ramón Chies fue desde 1902 el órgano de la Federación Internacional de Libre Pensamiento en España, Portugal y América Latina. Su núcleo directivo participó intensamente en política, formando parte del Partido Centralista y le correspondió la convocatoria y desarrollo de las sesiones del II Congreso Internacional del Librepensamiento celebrado en Madrid en 1892, en el que participaron activamente reconocidas figuras del laicismo republicano español como Antonio Machado Núñez, Odón de Buen, Francisco Rispa i Persigna, Nicolás Salmerón García, Fernando Lozano y José Francos Rodríguez, entre otros. Bajo la idea de que el libre pensamiento no era una doctrina, sino un método ligado al componente experimental de las ciencias, los librepensadores no se asociaron a una doctrina política específica, si bien su vínculo con el republicanismo y el anarquismo son claramente perceptibles. Tampoco cabe ubicarlo en el terreno del ateísmo de una forma constante; antes bien, en las sociedades librepensadoras cohabitaron creyentes que rechazaron las religiones trascendentes, pero practicaron un deísmo que, al tiempo defendía la inmortalidad del alma: “adora a Dios en el inmenso templo de la naturaleza”. Y junto a ellos, otros que desde posiciones espiritistas, agnósticas o ateas se separaron de

las modalidades al uso en el campo religioso. Desde una y otra posición, en todo caso actuaron como defensores de un laicismo que adoptó siempre un fuerte anticlericalismo.

Ese laicismo encontró en México un ambiente abonado, toda vez que con el triunfo de la República Restaurada la Iglesia y su apoyo, el Partido Conservador, fueron derrotados y ocuparon una posición marginal durante décadas. Logias masónicas y sociedades de librepensamiento dispusieron de un ambiente favorable que se vio estimulado desde posiciones gubernamentales. A comienzos de la década de los setenta el librepensamiento mexicano, ubicado en sociedades como la Sociedad de Libres Pensadores, con su periódico *El Libre Pensador*, reunieron un grupo de jóvenes intelectuales: Altamirano, Justo y Santiago Sierra, Francisco Bulnes..., que se confrontaron con el catolicismo, defendieron la libertad de conciencia y pensamiento y cuestionaron los dogmas: el de la creación, la providencia, el pecado original, la encarnación, la redención y la infalibilidad del papa. Aunque más adelante su orientación política los alejase, en los primeros años setenta mostraban el componente liberal del grupo y la apertura a los principios de la ciencia y la filosofía natural. Su cuestionamiento de la fe católica como fuente de autoridad y legitimidad los unía frente a un adversario común, pero los planteamientos científicos y filosóficos de unos y otros no permiten hablar en el caso mexicano de un librepensamiento unido.

Tampoco en el caso español el laicismo se presenta dotado de unidad, pues podemos percibir varios registros. Por un lado quienes, desde el propio catolicismo, deseaban impulsar una asociación natural entre religión y libertad, como mostraron desde el medio siglo Emilio Castelar, Eugenio García Ruiz o Roque Barcia. Su idea era que la religión y la política debían disociarse y que, en definitiva, la propia democracia no era otra cosa que la aplicación de los principios del evangelio en el orden político. Su adversario no fue la religión como tal, sino la teocracia y por ello buscaron intensamente la conciliación entre catolicismo y modernidad, expresados desde un catolicismo liberal que buscaba la separación de la Iglesia y el Estado, pero que en modo alguno negaba las verdades y principios del catolicismo. Esta modalidad de laicismo *tenue* se vio complementada, a su vez, por aquellos sectores, no asociados directamente al catolicismo, pero que, sin embargo, entendían que la religión era un ingrediente fundamental de la vida. Es el caso de los krausistas –de Giner de los Ríos, Azcárate, Fernando de Castro– que rechazaron los ritos y símbolos del catolicismo oficial y se ubicaron fuera del mismo. Pero, al mismo tiempo, defendieron una religión racional que reclamaba la secularización del Estado y de la escuela, al tiempo que se consideraron los portavoces de una ética y religiosidad muy profunda. Su laicismo *templado* se opone, a su vez, a los sectores más radicales del librepensamiento, deístas o espiritistas, que movilizaron la sociedad del fin



de siglo desde un intenso anticlericalismo, mostrando un laicismo *radical* que encontró eco político entre federales y anarquistas. El laicismo institucionista fue así una propuesta de reforma del orden social a partir de presupuestos éticos y pedagógicos defensores de la libertad de enseñanza y de la secularización de la escuela y el Estado. A partir de los principios filosóficos del krausismo, y en apertura a los fundamentos científicos que el darwinismo y el positivismo dieron en el fin de siglo, los institucionistas buscaron conjugar la libertad de conciencia con la aceptación de la primacía de la ciencia y la libertad de indagación. No rechazaron la religión, pero la despojaron de ropajes innecesarios y buscaron una fundamentación racional y científica de la fe.

Para los institucionistas la escuela no era el espacio en que desarrollar dicha fe; las religiones debían ser impartidas en el territorio de los templos –iglesias, sinagogas, mezquitas...–, no en la escuela, porque si ésta se involucraba con alguna religión positiva se desviaba de su función central, educar en libertad. Su función educativa, básica, en la formación de los seres humanos, debía ser por tanto neutra: en el orden filosófico, entre idealismo y positivismo; en el político entre monarquía y república; en religión, entre las distintas devociones, entre creyentes y no creyentes. Se establecía pues un laicismo templado, aquel que permitía que en sus aulas enseñaran católicos, krausistas, positivistas o darwinistas, pero, en todo caso, ajenos a toda enseñanza confesional. Su patrimonio partía de la defensa de una escuela que se reconocía como laica, armónica y activa. Su propuesta se distanciaba de aquellas otras que desde el librepensamiento hacían de las escuelas laicas el lugar de confrontación con la enseñanza religiosa. Su idea de libertad y laicismo radicaba en la afirmación de la libertad de enseñanza frente al Estado, de la negativa a hacer de la escuela un templo de cualquier religión positiva. Un laicismo que se entendía como distancia de toda confesionalidad y como respuesta positiva a los dictados de la razón y la ciencia.

De una u otra forma, los laicismos más moderados no cuestionaron la religión como tal, en todo caso sí el vínculo estrecho entre la Iglesia y el Estado, la confesionalidad que impedía una auténtica libertad de conciencia y de pensamiento. Esa modalidad, más allá de sus diferencias filosóficas o científicas, se asentaba sobre la secularización del Estado y de la escuela, no de la sociedad en su conjunto. Mostraron modalidades diversas de defensa de la religión natural, asentada en los logros que la filosofía y la ciencia estaban mostrando como verdaderos. Rechazaron, pues, las verdades reveladas, los dogmas católicos y las manifestaciones de culto por barrocas e irracionales, que caracterizaron gran parte del catolicismo español. En definitiva, buscaron una purificación de la fe por el impulso de los conocimientos filosóficos y científicos.

Más radicales, sin embargo, se presentaron aquellas propuestas que, desde los principios del positivismo, del darwinismo o de diversas modalidades de

metafísicas evolucionistas (Spencer, Haeckel...), se asociaron a proyectos políticos de corte federal o anarquista y que a comienzos del siglo encontraron su acomodo en la Escuela Moderna. Este núcleo, que en Cataluña tomó forma a partir de la publicación *La Tramontana*, estableció la compatibilidad entre anarquismo, masonería y librepensamiento, representando la fracción más radical del librepensamiento catalán, con un perfil decididamente ateo y materialista. Su laicismo se complementaba con una concepción colectivista de la vida social y económica.

Aunque con un cierto retraso, la recepción del darwinismo en México generó igualmente una fuerte confrontación en los medios culturales y científicos de la capital. Por un lado, en los adscritos al positivismo, como muestran las controversias de los años 1877 y 1878 en la Asociación Metodófila Gabino Barreda; de otro, principalmente, en la confrontación entre evolucionistas y católicos, como ejemplifican publicaciones como *La Libertad* y *La Voz*. Además, el peso del indigenismo abrió un nuevo frente que fue abordado desde perspectivas evolucionistas por la antropología y la sociología mexicanas, en las que las nociones de adaptación, selección natural y lucha por la existencia justificaban su nueva filiación social y antropológico, como expresaron las obras de Riva Palacio o Justo Sierra.

Dos ejemplos de laicismo extremo: Pi y Margall e Ignacio Ramírez

La relación que los dos liberalismos, mexicano y español, desarrollaron respecto del laicismo se muestra muy distante. El liberalismo español contemporizó abiertamente con la Iglesia, con sus instituciones y muy a menudo, como expresan las líneas moderada, primero, y conservadora, más tarde, se convirtió en el aval político del catolicismo oficial. Muy lejos se presenta el liberalismo mexicano, decididamente laicista y que, más allá de observar en sus filas gradaciones evidentes, tuvo el común denominador de defender la separación de la Iglesia y el Estado y aplicar una política laicista que llevó a la Iglesia a la oposición, incluso en los momentos de *conciliación* practicados por Porfirio Díaz. En el extremo del laicismo liberal y republicano, las figuras de Ignacio Ramírez y Francisco Pi y Margall emergen como portadoras de una mirada radical, extrema, que rechazaba la religión y sus instituciones en nombre de la democracia y la modernidad.

Ignacio Ramírez, el Nigromante, el “Voltaire mexicano”, mostró sus ideales secularizadores desde muy temprano, como liberal puro propugnó la integración de la mujer, los derechos de los niños, la tolerancia, la plena libertad de conciencia, la separación de la Iglesia y el Estado y la nacionalización de los bienes del clero. Diputado de las constituyentes en 1856, más tarde ocupó en varias ocasiones diversos puestos gubernamentales, en los que desarrolló su política laicista; primero como secretario de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción



Pública (1861). Su labor gubernamental se concretó en la supresión de la Universidad y el Colegio de Abogados por ser centros de reacción y enseñanza escolástica. En Puebla convirtió en biblioteca el Templo de la Compañía de Jesús y mandó construir en sus torres observatorios astronómicos y meteorológicos; en la Ciudad de México ordenó la creación de la Biblioteca Nacional con los fondos de los antiguos conventos. En su gestión educativa buscó dotaciones económicas que garantizaran una enseñanza primaria liberal y laica. Durante la República Restaurada fundó junto con Altamirano, Prieto, Chavero y otros el *Correo de México*, diario que apoyaba la candidatura de Díaz, una apuesta que le permitió en 1876 ocupar la cartera de Justicia e Instrucción Pública.

Como Pi y Margall en España, Ramírez formó parte de una generación de liberales radicales que apostaron abiertamente por la república federal y laica, por la práctica de la política, al tiempo que fueron ensayistas, poetas, dramaturgos, académicos, conferenciantes, historiadores, naturalistas y geógrafos. Ambos se reconocían como ciudadanos de la República de las Letras, observadores de un tiempo de cambios en el que apostaron abiertamente por la defensa del espíritu científico, la democracia y la construcción de la nación desde la superación del viejo orden conservador y tradicionalista. Los dos defendieron, como postulados de su tiempo, la razón, la ciencia y la educación laica; fueron políticos en activo y periodistas que a través de todos los medios a su alcance intentaron construir en México y en España una república democrática, de apoyo popular y laica. Común a Ramírez y a Pi y Margall fue que el federalismo y el laicismo venían acompañados de una profunda revisión de los supuestos sociales del liberalismo. Uno y otro, desde el liberalismo radical Ramírez, desde planteamientos demoesocialistas Pi y Margall, trataron de desarrollar políticas emancipadoras para las clases populares. Ni uno ni otro fueron defensores del comunismo, sino de una democracia social que reconocía los derechos de los individuos. “Estoy –escribió Ramírez– con la propiedad reglamentada por el derecho civil [...] Deseo un arreglo equitativo entre el capital y el trabajo. Un arreglo en que intervenga directamente la autoridad”.

Pi y Margall, líder indiscutible del republicanismo federal español, sostuvo desde posiciones hegelianas una concepción atea, en cuestiones religiosas, y una búsqueda de la reformulación social y económica del liberalismo. Hegeliano de formación, Pi y Margall se acercó reiteradamente en sus obras a la cuestión religiosa. Primero en *La Reacción y la Revolución* (1854), más tarde, a lo largo de su dilatada obra y, sobre todo, en *Las luchas de nuestros días* (1890), donde dedicó el diálogo segundo a las relaciones entre razón y revelación, tratando de establecer el campo de lo religioso, el papel de las creencias en el hombre moderno y la relación entre el cristianismo y la Iglesia católica. Planteando el carácter problemático que para Pi tenía la existencia de Dios, encontró en el cristianismo,

sin embargo, una moral acorde con los principios racionales del hombre libre, una libertad que se sostuvo mientras el cristianismo no se vinculó al Estado. De esta manera, para Pi el cristianismo fue una religión de libertad cuando se nutría de la moral del evangelio, pero que se fue pervirtiendo más adelante hasta convertirse en una fuerza tiránica e intolerante, como el resto de las religiones. “El cristianismo –señaló Pi– luego que tuvo en su favor al Estado, fue, como las demás religiones, intolerante y tiránico”.

Con base en la razón de cada individuo, Pi y Margall entendía que todo hombre estaba llamado a hacer el bien, al tener la razón como el instrumento decisivo para la emancipación de la humanidad. La revelación, las supersticiones no podían subordinar la absoluta libertad de pensamiento establecida sobre la autonomía de la razón. Ésta no podía someterse en ningún caso a la autoridad del Estado, ni de la Iglesia, ni de ninguna otra autoridad por antigua que se presentara, si no atendía a las exigencias de la razón individual. Como suma de todo ello, en 1890 Pi y Margall afirmaba doblemente la libertad de conciencia y su corolario, la libertad de cultos. “La libertad absoluta de pensamiento no era en realidad sino el derecho de cada hombre a negar y combatir las afirmaciones de la razón pública, aunque las sancione la autoridad de la ley y los siglos”. Es evidente que derivaba lógicamente el hecho de reconocer en la razón individual la iniciadora de toda revolución y de todo progreso.

Desde la defensa de la razón, Pi y Margall rechazó los dogmas y principios de las religiones y vio en ella el antídoto de toda superstición. Para él, el problema religioso no era tal. Cada hombre es libre de creer o no creer y, bajo la libertad absoluta de conciencia, el llamado problema religioso se circunscribía a un problema de soberanía. Esto es, si la nación española era árbitra de sus destinos. Como portavoz de los federales de fin de siglo, Pi sostuvo en todo momento, al igual que el resto de los republicanos españoles, la separación de la Iglesia y el Estado, y al mismo tiempo, la eliminación del presupuesto de Culto y Clero que venía rigiendo desde la firma del Concordato de 1851. Su programa político se complementaba con la supresión de las comunidades religiosas, y declaraba civiles el matrimonio, el registro, la enseñanza y los cementerios. Un proyecto laicista que se establecía desde un ateísmo particular, pero que respetaba en el ámbito social las creencias de los demás, contenido en la afirmación de la libertad de cultos, siempre al margen del Estado. Frente a la tradicional alianza entre Iglesia y monarquía, mostrada en la confesionalidad del Estado español, Pi y Margall sostuvo a lo largo de toda su vida la idea de que lo fundamental para el hombre era la razón individual y la no subordinación a cualquier expresión de dominio e instituciones no asentadas sobre la razón y el consentimiento.

Común, pues, a Ignacio Ramírez y a Pi y Margall fue la defensa de un programa de amplias reformas sociales y de un laicismo que, asentado sobre la razón,



rechazaba los principios y dogmas de las religiones reveladas. En el espectro político de los programas secularizadores en México y en España, uno y otro se reconocieron en la defensa de un librepensamiento que los separó de los programas más suaves del laicismo mexicano y español del siglo XIX.

A modo de conclusión, se puede resaltar cómo México y España ponen de manifiesto dos líneas divergentes en el tratamiento que uno y otra dieron en la segunda mitad del siglo XIX al problema de la religión, a las relaciones entre Iglesia y Estado y, finalmente, a la ubicación que en las dos sociedades tuvieron los diversos laicismos. Dominante en el liberalismo español, la confesionalidad del Estado resalta el contraste con los planteamientos secularizadores del Estado liberal mexicano. A su vez, en la España de la segunda mitad del siglo XIX, el campo del laicismo se ubicó en el liberalismo más radical, de perfiles republicanos, donde vemos correlatos más claros con los liberales mexicanos. La respuesta a esa singularidad, como bien conocemos, proviene del triunfo del liberalismo mexicano sobre la alianza entre la Iglesia y el Imperio, cuya derrota alejó al conservadurismo mexicano, aliado de los intereses de la Iglesia, de las esferas del poder durante décadas. En España, por el contrario, el dominio político del conservadurismo liberal, y el turno con los liberales de perfil más o menos acusado de anticlericalismo, no llevó a posiciones radicales, más allá de esporádicas manifestaciones de laicismo suave. En este marco, la crisis de la Restauración llevó a un fortalecimiento de las posiciones confesionales durante la dictadura de Primo de Rivera, cuyo fracaso en 1930 dio paso a la Segunda República, que llevó a cabo por vez primera, y de forma transitoria, la separación de la Iglesia y el Estado en España. Para entonces, México llevaba más de medio siglo de experiencia separatista y de una política laicista desarrollada, primero, en las Leyes de Reforma y, más tarde, consolidada por la Constitución de 1917. Sólo en los años de la *conciliación* porfiriana, la Iglesia pudo desarrollarse en una sociedad católica que, sin embargo, proclamaba abiertamente la separación de la Iglesia y el Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Lázaro, Pedro F. (editor). *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Álvarez Lázaro, Pedro F. *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1985.
- Bastián, Jean-Pierre (coordinador). *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, traducción de Dulce María López Vega (Colección Historia). México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Baubérot, Jean, *Les laïcités dans le monde* (Collection Que-sais-je?). París: Presses Universitaires de France, 2007.

- Blancarte, Roberto J. *El Estado laico*. México: Nostra Ediciones, 2008.
- Blancarte, Roberto J. (coordinador). *Las Leyes de Reforma y el Estado laico: Importancia histórica y validez contemporánea*. México, El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- Blancarte, Roberto J. (coordinador). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos, 2008.
- Bussy Genevois, Danièle (editor). *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina) siglos XIX-XXI* (Colección Historia Global). Zaragoza: Instituto Fernando El Católico, 2011.
- Capitán Díaz, Alfonso. *Republicanism and education in Spain (1873-1951)*. Madrid: Dykinson, 2002.
- Ferrer Benimeli, José Antonio. *La masonería como problema político religioso. Reflexiones históricas*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala / Fideicomiso Colegio Historia de Tlaxcala, 2010.
- Galeana, Patricia (coordinadora). *Secularización del Estado y la sociedad*. México: Siglo XXI Editores, 2010.
- Illades, Carlos y Georg Leidenberger (coordinadores). *Polémicas intelectuales del México moderno*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Universidad Autónoma Metropolitana, 2008.
- La Parra López, Emilio y Manuel Suárez Cortina (editores). *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- Lamadrid Sauza, José Luis. *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa* (Colección Una Visión de la Modernización de México). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Maciel, David R. *Ignacio Ramírez, ideólogo del liberalismo social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Coordinación de Humanidades, 1980.
- Montero García, Feliciano; Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao Villar (coordinadores). *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas* (Obras Colectivas. Humanidades, 70). Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá-Servicio de Publicaciones, 2017.
- Moreno, Roberto (compilador). *La polémica del darwinismo en México. Siglo XIX: testimonios*, introducción y recopilación de [...]. México. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.
- Savarino, Franco y Andrea Mutolo (coordinadores). *El anticlericalismo en México*. México: H. Cámara de Diputados LX Legislatura / Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey-Campus Santa Fe / Miguel Ángel Porrúa Librero Editor, 2008.
- Savarino, Franco e Yves Solís (coordinadores). *El anticlericalismo en Europa y América latina. Una visión transatlántica*. México: Instituto Nacional de Antropología



gía e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2011.

Suárez Cortina, Manuel. *Entre cirios y garroses. Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria / Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.

Suárez Cortina, Manuel (editor). *Secularización y laicismo en la España contemporánea. Actas del III Encuentro de Historia de la Restauración*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.