

# LA CUESTIÓN CONSTANTINIANA Y LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LA II REPÚBLICA ESPAÑOLA DURANTE EL BIENIO DE 1932-1933<sup>1</sup>

*Esteban Moreno Resano*  
*Universidad de Zaragoza*

*Resumen:* Entre 1932 y 1933 fueron publicados cuatro artículos en periódicos republicanos laicistas, debidos a Vicente Otero, Matías Usero y Ramón J. Sender, en los que se comentaba la política religiosa del emperador Constantino. El propósito de este estudio es mostrar cómo durante el primer bienio de la Segunda República la figura histórica de este príncipe romano sirvió para justificar o rechazar la necesidad de adoptar medidas para garantizar la separación entre la Iglesia y el Estado y la libertad religiosa en España, conforme a la Constitución de 1931.

*Palabras clave:* Constantino, Segunda República Española, prensa, laicismo.

## **The Constantinian Question and the Religious Politics of the Second Spanish Republic during the years 1932-1933**

*Summary:* Four press articles, written by Vicente Otero, Matías Usero and Ramón J. Sender, were published in secularist republican newspapers between 1932 and 1933. These scripts commented the religious policy of Constantine the Great. The aim of this study is to show how the historical figure of the first Christian emperor served to justify or refuse the need of the adoption of legal measures in order to guarantee the separation of State of Church and the religious freedom in Spain, in accordance with the Constitution of 1931.

*Key words:* Constantine, Second Spanish Republic, press, secularism.

Como señalaba Benedetto Croce, toda obra historiográfica no es sino la historia del tiempo presente (Croce 1938: 5; Navajas Zubeldía 2003). Al mismo tiempo, como señalaba Moses Finley, la humanidad se halla unida al pasado, si bien, todo retorno a tiempos pretéritos es un abuso de la Historia (Finley 1975: 322, 327). El académico estadounidense, que sufrió el macartismo, advertía así de la necesidad de adoptar cautelas ante el uso político del pasado. Además, en

---

Data de recepció: 29 de març de 2021 / Data d'acceptació: 16 d'abril de 2021.

<sup>1</sup> Este estudio se ha realizado dentro del programa de trabajo del proyecto HAR2016-77003-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. El autor es miembro del Grupo Hiberus y del Instituto de Patrimonio y Humanidades de la Universidad de Zaragoza.

una obra posterior, reconocía que toda la historiografía está impregnada de ideología, siquiera en la selección de los temas, las fuentes y los enfoques, siendo el propósito deliberado de presentar unos hechos distorsionados para justificar una determinada forma o acción política lo que distinguía la historia profesional de la historiografía manipulativa (Finley 1985: 4-5). De igual modo, más recientemente, Margaret MacMillan ha apuntado que “podemos aprender de la historia, pero también engañarnos a nosotros mismos cuando buscamos selectivamente pruebas en el pasado para justificar lo que ya hemos decidido hacer” (MacMillan 2010: 185). Esto no impide que las inquietudes de la época presente conduzcan a apreciar determinados aspectos del pasado (Eley 2005). No obstante, existe el riesgo de trasladar involuntariamente la actualidad a otros períodos, y todavía más en el caso de la Antigüedad. El objeto de este trabajo es precisamente analizar un caso de uso político de la Historia con fines políticos: las interpretaciones que se hicieron sobre la “cuestión constantiniana” en España durante la Segunda República a propósito de la adopción por parte del Gobierno de un programa legislativo laicista.

Se conoce como “cuestión constantiniana” el debate acerca de la convicción, forma y fases de la adhesión de Constantino al cristianismo. Aunque sus orígenes se encuentran en las reflexiones eclesiológicas desarrolladas durante el Renacimiento (Teja Casuso 2006), fueron Gibbon y Burckhardt quienes plantearon esta controversia como un problema historiográfico (Gibbon 1776, Burckhardt 1853). Empero, fue abierto de nuevo en los medios académicos europeos a comienzos de los años Treinta del siglo XX. La explicación más plausible de la reapertura de esta controversia es que Constantino tenía algunos rasgos comunes con los dictadores y jefes de Estado autoritarios que emergieron en Europa al acabar la Primera Guerra Mundial. En general, existía interés hacia los políticos carismáticos de la Antigüedad que habían, de algún modo, transformado los sistemas de gobierno que les habían permitido acceder al poder, con el fin de consolidarlo e incrementarlo. En concreto, Constantino era percibido como un estadista de oscuro origen que se había hecho con el principado gracias a las armas, dando una nueva forma al Imperio romano. Lo cierto es que la reapertura de la controversia se produjo al mismo tiempo que la aparición y consolidación de los sistemas totalitarios en el Viejo Continente y la preparación de una inminente Segunda Guerra Mundial. En el contexto cultural del período de Entreguerras, el historiador británico Norman H. Baynes publicó en 1929 *Constantine the Great and the Christian Church*, obra en la que aboga por la sinceridad de su conversión y por la vinculación entre la Iglesia y el Estado (Baynes 1929). Sin embargo, el historiador belga Henri Grégoire rechazó esta tesis en el artículo “La conversion de Constantin”, al cuestionar el relato que ofrecía Eusebio de Cesarea acerca de la adopción del cristianismo por parte

del emperador (Grégoire 1930-1931). Sus tesis fueron, con todo, matizadas por el francés André Piganiol, según quien Constantino fue un emperador caracterizado por las contradicciones: abrazó el cristianismo, pero también era heredero de todas las tradiciones políticas romanas (Piganiol 1932).

En España, sin embargo, no se hallan ecos de este debate historiográfico en los textos académicos. Debía de ser una cuestión que entonces no interesaba. El país se encontraba sumido en un proceso de redefinición política, a consecuencia de la renuncia al trono de Alfonso XIII y la proclamación de la Segunda República en 1931, con serios problemas sociales y económicos. En realidad, la “cuestión constantiniana” se desarrolló en España, aunque no dentro del ámbito académico, sino en el de la política. Al igual que durante el año 1913, con ocasión del 1700 aniversario del “Edicto de Milán” (Moreno Resano 2019), la cuestión constantiniana no se trató en España durante la Segunda República dentro de las aulas universitarias, sino en las páginas de los periódicos.

Las menciones a Constantino y al significado político de sus medidas en materia de religión se concentran en dos años, 1932 y 1933. La Constitución Española de 1931 no fue aceptada por la mayor parte del clero y de los laicos católicos más conservadores, pues no aceptaban otra forma de gobierno que la desaparecida monarquía ni otra relación entre la Iglesia y el Estado que la oficialidad del catolicismo (Raguer Suñer 1995). La nueva ley fundamental tampoco contentaba ni a los políticos ni a los ciudadanos anticlericales (De la Cueva Merino 1998, Álvarez Tardío 2002, Salomón Chéliz 2007; Álvarez Tardío 2009), que consideraban sus artículos 3º, 26º y 27º demasiado permisivos, pues establecían, respectivamente, el carácter aconfesional del Estado, la disolución de los órdenes que obedecieran a cualquier autoridad que no fuera la republicana, la enajenación de sus bienes y la libertad de conciencia, si bien restringía el culto al ámbito privado (salvo que se solicitara permiso para celebrar funciones sagradas en lugares públicos). Fue este marco de agitación política el que propició que la figura histórica del emperador se empleara como ariete dialéctico de los partidarios de las medidas laicistas del Gobierno español del bienio comprendido entre 1931 y 1933.

El nuncio Tedeschini aconsejaba a los obispos españoles que aceptaran las nuevas normas, sin perjuicio de que trataran de negociar con el Gobierno mejores condiciones para la Iglesia, pero no consiguió que lo hicieran (Martí Gilabert 1998, Robles Muñoz 2018). La falta de aceptación de las medidas por parte de la Iglesia y de los políticos contrarios al laicismo llevó a algunos intelectuales republicanos a defender las políticas republicanas frente al hostigamiento verbal. Es en este contexto de enfrentamiento institucional cuando la figura de Constantino aparece evocada en un artículo de opinión publicado, precisamente, el día 14 de abril de 1932, un año después de la proclamación de la

República en un periódico quincenal lucense, *Faro Villalbés*, de orientación republicana y laicista (Grandío Seoane 2005). El texto, titulado “Los verdaderos católicos”, estaba firmado con el seudónimo de “Juan del Pueblo” (Roca Cendán 2002: 14), detrás del cual escribía el comerciante e historiador local Vicente Otero Cao (1890-1972). Este autor fue, además, fundador y administrador de la revista, miembro del Partido Republicano Gallego y de la agrupación Izquierda Republicana de Villalba. Se había formado en la Academia Comercial de Cuba, país al que emigró con quince años, en 1905. Regresó a Galicia en 1916 (Domingo Cuadriello 2002: 131). No era un escritor académico, sino, más bien, autodidacta. Su labor de periodista es indisociable de su participación en la política local. De hecho, recordó al primer emperador cristiano, no como historiador, sino en réplica a las movilizaciones de ciudadanos organizadas por “caciques” y “algunos sacerdotes que no desempeñan como debieran su sagrado ministerio” para deslucir el primer aniversario de la proclamación República, en cuya celebración él mismo debió de participar.

Los protagonistas de los altercados habían irrumpido el acto oficial “valiéndose del estribillo, vulgo mentira, de decir que los republicanos eran protestantes”. Se manifestaban así contra el programa de reformas laicistas que quería sacar adelante el gobierno presidido por Manuel Azaña. Estas alteraciones fueron frecuentes a lo largo del primer año de funcionamiento del nuevo régimen, hasta el punto de que la Ley de Defensa de la República, en su artículo 3.1, preveía la ilegalización de asociaciones que promovieran “actos de agresión a la República”. No obstante, desde los sectores más radicales del Partido Socialista también se invitaba a los jóvenes afiliados a irrumpir en actos políticos de los partidos clericales (*El Socialista*, 19 y 21 de octubre de 1931. Cf. Álvarez Tardío 2009: 50-52). Además, el Ministerio de Gobernación tendía a ser muy tolerante con las manifestaciones de anticlericalismo, pero apenas permitía a los conservadores expresarse en contra de la política religiosa del momento, al consentir que hubiera altercados en los mítines convocados por formaciones derechistas (*El Debate*, 10 de noviembre de 1931; *ABC*, 14 de noviembre de 1931. Cf. Álvarez Tardío 2012: 207). Pero Otero, sin llegar a ese extremo, replicó en estos términos:

Muy de lamentar es que verdaderos católicos diesen crédito a tales patrañas y que no descubriesen en los ruegos de esos malos cristianos que lo que por éstos se busca era solamente hacer obra antipatriótica contra el Régimen imperante, olvidando que (...) la Iglesia no combate ni le importa ninguna forma de gobierno, porque su “reino no es de este mundo”, ya que desde Constantino acá ha convivido con todas, llámense repúblicas o monarquías, imperios o confederaciones (*Faro Villalbés*, nº 4, 2 de mayo de 1932, 2).

Estas expresiones parecen tomadas de *Sobre los deberes de la hora presente*, una carta pastoral que Isidro Gomá y Tomás, entonces, obispo de Tarazona y Tudela, dirigió a sus feligreses en el año 1931. Aunque la misiva fue publicada inicialmente en el boletín eclesiástico de sus diócesis, su texto fue difundido muy pronto fuera de ella. En concreto, para facilitar su circulación, fue impresa ese mismo año de 1931 en Barcelona en formato de separata (Gomá y Tomás 1931).

La Iglesia no es monárquica ni republicana: en una cosa y otra, según los países y los tiempos, en cuanto colabora con repúblicas y monarquías; no por espíritu de servidumbre o de utilidad, ni por afán de hegemonía política, sino por ley de su constitución y mandato de su Autor, y para cumplir sus fines de orden sobrenatural (*Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Tarazona y Tudela*, 67, 1931, 345-380).

Gomá se había ceñido en esta misiva pastoral a las recomendaciones del nuncio Tedeschini, que instaban a colaborar con las autoridades republicanas. Reconocía como legítimo el nuevo régimen, pero también expresaba su deseo de que el gobierno abandonara la deriva laicista, en tanto que el catolicismo, a su juicio, era inherente a la identidad nacional española (Dionisio Viñas 2012: 55-56). No obstante, el obispo demostraba desconfiar del sistema republicano, al menos, en España. Las razones eran dos: por una parte, creía que el republicanismo patrio era anticlerical por naturaleza, y, por otra, observaba que era incapaz de mantener el orden público, pues estimaba que toleraba acciones de odio religioso para contentar a los sectores populares (Ceamanos Llorens 2012: 68-70). La continuidad de las políticas laicistas, y, en particular, la retirada de símbolos religiosos de los colegios y cementerios llevó a Gomá a convertirse, a partir de enero de 1932, en uno de los prelados que más se distinguieron por su desafecto hacia la República, recomendando a sus fieles el desacato ante las tendencias anticlericales del Gobierno (Ceamanos Llorens 2012: 85). A partir de estas consideraciones, da la impresión de que Otero quiso contestar a los exaltados que habían irrumpido en la celebración del aniversario de la República con las palabras del obispo turiasonense. Pero el periodista no estaba leyendo las palabras de Gomá en el contexto de 1931, cuando fueron escritas, sino en el de 1932, cuando el prelado ya mostraba una declarada aversión hacia el laicismo gubernativo y el propio republicanismo. Y, posiblemente, cuando el obispo publicó la carta pastoral en formato de folleto, dándola a conocer fuera de su jurisdicción eclesiástica, toda ella tenía un sentido mucho más abiertamente contrario al laicismo.

Este discurso representa la posición de los republicanos laicistas moderados. No en vano, el periódico era el órgano de expresión de la Organización Repu-

blicana Agraria gallega. Otero debió de tomar la idea de la malograda separación entre Iglesia y Estado de una referencia intelectual del republicanismo moderado español: Emilio Castelar. El que fuera presidente de la Primera República había advertido que el problema de la separación entre la Iglesia y el Estado había nacido con Constantino. Sin embargo, como señalaba el político en 1862, a propósito del regalismo francés y austríaco, dentro en el contexto de la política intervencionista de Napoleón III en Italia:

(...) La Antigüedad no pensó nunca en el problema de las relaciones del poder civil con el religioso. Todo estaba allí confundido en la unidad absorbente del Estado. (...). El mal de Occidente, del mundo romano sobre todo, consistía en que el poder político dominaba por completo al poder religioso (Castelar Ripoll 1862: 332-337).

Los posicionamientos de Castelar y Otero, eran, empero, muy dispares: Castelar defendía que la Iglesia no debía depender del poder político, en tanto que Otero abogaba por que las autoridades públicas no estuvieran sujetas a las religiosas.

El artículo de opinión publicado por Otero tuvo, probablemente, una difusión limitada a la provincia de Lugo, aunque debió de ser conocido en otras provincias gallegas. De hecho, probablemente inspiró otro texto periodístico, “La Iglesia católica y su política”, firmado por otro autor gallego, el sacerdote secularizado Matías Usero Torrente, que fue publicado en la revista valenciana *Orto. Revista de Documentación Social*, en diciembre de 1932.

Usero había nacido en El Ferrol en 1875. Fue sacerdote y misionero capuchino y, luego, salesiano. Ingresó en la masonería en 1916, abandonando finalmente la dedicación religiosa. Se afilió en 1930 al Partido Socialista Obrero Español. Murió fusilado por los sublevados en 1936. En tiempos de la República, se declaraba anticlerical. No rechazaba el cristianismo, pero renegaba de las formas religiosas y propugnaba conciliar el socialismo con la moral evangélica. Con fama de ameno orador, recibió el encargo de un editor valenciano, Martín Civera Martínez (1900-1975), de redactar una obra en defensa del laicismo. El texto vio la luz con el título de *Democracia y cristianismo* en 1930, impreso por P. Quiles, en réplica a la connivencia del Cardenal Segura con la dictadura de Miguel Primo de Rivera (Usero Torrente 1930: 12). El mismo editor, Civera, tuvo que encomendarle la redacción de un artículo, “La Iglesia Católica y su política”, destinado a la revista *Orto: Revista de Documentación Social*. Civera fue director de esta publicación entre 1932 y 1934, editada en Valencia y que también imprimía P. Quiles. *Orto* trataba de conciliar el pensamiento socialista con el libertario. Ambas publicaciones se alineaban dentro del programa edi-

torial impulsado por Civera, defensor del sindicalismo colectivista y autogestionario como eje vertebrador de economía. Para el pensador y editor, la organización sindical requería formar a los obreros, por lo que sus publicaciones estaban dirigidas hacia este fin (Navarro Navarro 2004: 219-220).

La labor publicista de Civera, no obstante, debe ser comprendida dentro del contexto de la aparición de la llamada “prensa de masas” en España. Desde comienzos del siglo XX, los periódicos dejaron de estar reservados a un público más bien elitista, para pasar a estar dirigidos a la mayor parte de la población y así poder influir en la opinión pública. La transformación del periodismo afectó directamente a los literatos, que mejoraron y regularizaron sus ingresos escribiendo artículos para diarios y revistas, al mismo tiempo que sus opiniones adquirirían mayor notoriedad y difusión en distintos niveles sociales. En general, los autores de textos de opinión aprovecharon sus contribuciones periodísticas para evocar y expresar sus inquietudes personales, dando forma al artículo como género (Dueñas Lorente 1994: 27-31).

En *Democracia y cristianismo*, Usero adelanta algunas tesis que desarrollará en el artículo publicado en *Orto*, en defensa de las políticas laicistas del primer bienio de la Segunda República. Sus opiniones las expondrá de nuevo en la monografía *La Iglesia y su política*, publicada en Buenos Aires en 1934 por la editorial Imán, con el fin de poner en evidencia las relaciones de los regímenes de Mussolini y Hitler con la Iglesia Católica.

Se puede apreciar en las obras de Usero que su percepción de la política religiosa constantiniana fue cambiando en el curso de cuatro años. En *Democracia y cristianismo*, en un alegato contra Primo de Rivera, plantea que la Iglesia había cambiado su carácter original: “Era el cristianismo una doctrina y una vida contraria a la vida y la doctrina del Imperio romano, como es posterior al catolicismo romano posterior a Constantino”. Para él, el cristianismo primitivo era, en su origen y esencia democrático, pues “eran los concilios quienes administraban, regulaban y gobernaban” (Usero Torrente 1930: 10). El cristianismo era “una república espiritual, sin brazo secular ni poder temporal” (Usero Torrente 1930: 7).

Usero acentuó su laicismo en “La Iglesia Católica y su política”, de 1932. En su opinión, las connivencias de la Iglesia con el poder la habían pervertido, pues la Historia de la Iglesia “es la historia de las máximas traiciones al Estado, su protector y su vida, es la vida del despótico y engreído hijo que se rebela contra su padre, para apoderarse de sus bienes, poder, dominio, influencia y prestigio”. El antiguo presbítero fijó en el principado de Constantino el momento en el que la Iglesia había comenzado a desvirtuar el cristianismo. De ella decía, en concreto, que “Heredita la Iglesia del espíritu de Roma y de sus ínfulas imperialistas, aliada desde que Constantino, en el 313, la convirtió, de Iglesia cristiana y rebelde en Iglesia romana y despótica”. En su opinión:

El cristianismo (...) fue un grito revolucionario de masas oprimidas contra la tiranía y la injusticia triunfantes; (...) hasta que los emperadores, siguiendo el ejemplo de Constantino, y los teólogos y los papas lo desviaron definitivamente de su camino revolucionario” (Usero Torrente 1932: 18).

Consecuencia de este extravío fue que:

La Iglesia ocupó la magistratura y acaparó todos los bienes terrenales, comenzando a perseguir, apoyada en el poder del César convertido al cristianismo, a sus enemigos, en nombre de la unidad espiritual, como lo hiciera el Imperio en nombre de la unidad política (Usero Torrente 1932: 18).

No podía ser otro el resultado de la asociación de la Iglesia al poder imperial, toda vez que de lo corrupto solo podía nacer corrupción. Y, además, para desacreditar la estatalización de la Iglesia, y su alianza con el poder secular, no había mejor camino que descalificar moralmente a su artífice. En efecto, el primer príncipe cristiano es caracterizado al final del artículo como “El miserable Constantino, asesino de su familia y verdugo de sus hermanos” (Usero Torrente 1932: 19). De igual modo, Usero describe la aprobación del dogma trinitario como el resultado de una maniobra “caciquil” y “fascista”:

Constantino (...) hizo venir a la fuerza mil setecientos treinta obispos para contrarrestar los dos mil cuarenta y ocho que estaban divididos entre Arrio y sus enemigos: derrotado políticamente Arrio con un pucherazo electoral de pura cepa fascista y romana, y decretado el catolicismo como oficial y obligatoria para todos por Teodosio, ya no quedó derecho a opción religiosa libremente (...) (Usero Torrente 1932: 20).

Al margen de que las cifras de asistentes al concilio niceno son indicadas arbitrariamente por Usero (pues solo asistieron trescientos dieciocho dignatarios eclesiásticos), queda claro que el sacerdote exclaustrado establece un evidente paralelismo entre lo ocurrido en el siglo IV y los hechos del siglo XX: por un lado, Usero asocia las reivindicaciones confesionales al caciquismo español; por otro lado, equipara el sínodo niceno con las maniobras de control político llevadas a cabo por Mussolini en Italia. Es obvio que Usero no escribe como historiador, sino como polemista político y religioso. En este caso, trata de deslegitimar la política eclesiástica de su época, calificando de fraude la aprobación canónica del dogma trinitario.

Hay que añadir que Usero atacaba a la Iglesia porque estaba en contra de la República, pero también por su obvia influencia institucional, que sólo se podía evitar mediante una agresiva política de laicización. No en vano, para

él, “Iglesia es un Estado dentro del Estado” (Usero Torrente 1932: 21). En su discurso laicista, añade algo que no aparecía en el artículo de Otero: las reivindicaciones revolucionarias. La Iglesia, al establecer relaciones con los emperadores, había abrazado el “despotismo” y el “imperialismo”, interviniendo en el funcionamiento del Estado.

El léxico empleado por Usero pudo ser tomado de *La oración del incrédulo* de Luis de Zulueta, ensayo publicado en 1915 y reeditado en 1922. En sus páginas puede leerse: “Constantino, es cierto, libertó a la Iglesia cristiana del régimen de excepción opresora, a que la tenía condenada el despotismo cesarista” (Zulueta Escolano 1915: 144). Obviamente, invirtió el discurso del pedagogo institucionalista, para quien la plena libertad religiosa sólo podía alcanzarse dentro un Estado laico (Suárez Cortina 2019: 92-95). Zulueta destacaba que Constantino había concedido la libertad de culto a los cristianos y a cualquier otra religión. En su discurso, el poder civil prima sobre el eclesiástico. Esta disposición contenida en el “Edicto de Milán” fue también subrayada por Usero, de cuyo texto remarcó en mayúscula que el derecho de practicar una religión era concedido a todos, “sean cristianos o pertenezcan a otro culto” (Usero Torrente 1932: 19). No obstante, el antiguo presbítero señalaba la contradicción en la que incurrió el emperador al acabar por privilegiar a los que profesaban el cristianismo niceno. Por el contrario, advertía de que el poder civil estaba sometido al religioso desde 313.

La “estatalización” de la Iglesia se hallaba unida a la conducta criminal de Constantino. Zulueta no mencionaba las ejecuciones dentro de la familia imperial. Más bien, la imagen del emperador como asesino debe de proceder de una obra de José María Vargas Vila (1860-1933): *El imperio romano*. Este ensayo debió de ser publicado entre 1920 y 1921, pues en sus diarios del año 1920 comentaba el proyecto de redactarlo de modo inmediato (Molano Nuca-mendi 2017: 39). El escritor colombiano modernista, afincado en Barcelona, defendía posturas políticas de abierto laicismo y de libertarismo contenido. Sobre Constantino decía lo siguiente:

Este Augusto del cristianismo fue cobarde y cruel, deshonrando por igual el trono con sus crueldades y el lecho con sus debilidades. (...) Fue el Nerón cristiano (Vargas Vila 1921: 258).

Pero no es este el único eco que puede hallarse de las obras de Vargas en el artículo de Usero. En efecto, aunque el término “despotismo” ya había sido empleado por Zulueta, Usero debió de asumirlo, junto al de “imperialismo” del texto de Vargas. Este autor precisaba en *El imperio romano*: “la ambición de dominación de un pueblo se llama imperialismo; en un hombre, se llama despotismo”

(Vargas Vila 1921: 3). Es más, el concepto de “imperialismo”, asociado al embrutecimiento de la cultura y al control económico y político de los Estados, lo desarrolló en otro ensayo, *Ante los bárbaros: el yanqui: he ahí al enemigo*, también publicado en Barcelona en 1930, y que tuvo que conocer Usero. De hecho, para el sacerdote exclaustro la difusión del cristianismo en el Imperio romano significó la entronización de la incultura impuesta por la fuerza:

(...) el Concilio de Nicea, con el agravante de la presencia del emperador, permitió apelar a todos los medios políticos y caciquiles para vencer a los que tenían razón, haciendo triunfar el criterio de la mayoría, indocta y fanática (Usero Torrente 1932: 20).

El sínodo niceno supuso, además, una victoria de la rudeza del Occidente romano sobre la cultura y el refinamiento de Oriente:

Hay un hecho interesante que consignar: la Gran Iglesia de Oriente, que nunca fue política y conservó más puro el tesoro de las tradiciones y verdades cristianas, no asistió al concilio político de Nicea. Sus obispos, que eran los más ilustrados y santos de la cristiandad en aquella época, se abstuvieron. (...) (Usero Torrente 1932: 20).

La superioridad cultural de la Iglesia de Oriente sobre la de Occidente es un eco de la *Histoire des origines du christianisme* de Renan, quien dice, en su tomo VII: “L’Orient était plus libre, plus vivant, plus civilisé, plus politique”. A lo que el historiador francés añadió: “Constantin est le véritable auteur du schisme entre l’Église latine et l’Église grecque” (Renan 1882: 623). Pero tampoco Usero translitera a Renan, pues, para éste, con Constantino comenzó la “domination de l’Église”, pero no porque estuviera politizada, sino porque la Iglesia, en lugar de abrazar los modos políticos, había adquirido la estrategia de abrazar el autoritarismo de los emperadores (Renan 1882: 621).

Como ya se ha comentado, Usero trasluce en su retrato del pasado la fenomenología política del momento en el que escribía, el primer bienio de la Segunda República Española, pero también interpretaba los hechos históricos. Frente a la libertad de culto, el Estado hacía prevalecer la verdad oficial, impidiendo reflexionar. Si el “Edicto de Milán” supuso la concesión de la libertad de culto, el sínodo niceno, con visos de oficialidad al estar presidido por Constantino, había acabado con los derechos antes otorgados a los ciudadanos. Y la manipulación de la masa por los “medios” que ejercían el poder sólo se podía conseguir a través de la desinformación y privación de la cultura. Recuérdese que, el propósito de *Orto*, la revista donde se publicó el artículo de Usero, tenía como fin instruir a los trabajadores para posibilitarles que se organizaran en sindicatos.

El artículo de Usero debió de despertar en el entonces periodista Ramón José Sender Garcés (1901-1982) el interés por Constantino y su política religiosa. Sender había publicado dos artículos en *Orto* en 1932, el primero el 1 de marzo y, el segundo, el 3 de mayo (Dueñas Lorente 1994: 225). Es difícil pensar que no hubiera leído el número de diciembre, pues se dedicaba profesionalmente a la prensa y había sido colaborador de la revista. El entonces periodista aragonés se había establecido en Madrid. Desde el punto de vista político, se hallaba próximo al anarcosindicalismo a comienzos de 1932. No obstante, desde finales de ese año comenzó a acercarse al comunismo, dando sus artículos a publicar en el diario madrileño *La libertad*, de tendencias liberales radicales (Vived Mairal 2002: 231-232). Fue precisamente en este periódico donde publicó “1933 de la Era Cristiana”, el 14 de enero de 1933, apenas unas semanas después de que apareciera el texto de Usero en *Orto*. El artículo de Sender fue incluido, un año después en su volumen *Proclamación de la sonrisa: ensayos* (Sender Garcés 1934).

Sender incluye un breve esbozo de la cuestión constantiniana. La razón de la mención del primer emperador cristiano es, de nuevo, desacreditar las reclamaciones de los políticos católicos clericales. Haciéndose eco de *L’histoire des origines du christianisme*, de Renan, de *La oración del incrédulo*, de Zulueta, y del propio Usero, el escritor recuerda que Constantino había establecido la libertad religiosa, no la oficialidad exclusiva del cristianismo:

El (centenario) de Constantino lo hicieron en 1913, llenando de luminarias las torres de los templos. Lo más importante de Constantino el Grande fue para los católicos decretar en el siglo IV la libertad religiosa dentro del Imperio romano. La libertad religiosa decretada en España, en México y en Rusia, y la observada solamente en estos dos últimos países, no la acogió la Iglesia con el mismo júbilo (*La Libertad*, 14 de enero de 1933, p. 1).

La conmemoración del 1700 aniversario de la publicación del “Edicto de Milán” permanecía viva en la memoria de Sender. En 1913 residió en Reus, como alumno del Colegio San Pedro Apóstol de los Hijos de la Sagrada Familia (Vived Mairal 2002: 45). Como se ve, recordaba que se iluminó el exterior de las iglesias. No obstante, las Fiestas Constantinianas de 1913, celebradas en todas las diócesis católicas a instancias del papa Pío X, habían sido particularmente relevantes en Reus, pues allí se había convocado el 21 de octubre de ese año un certamen literario nacional con motivo del décimo sexto centenario de la libertad de la Iglesia (Jiménez Sureda 2020: 273). La ocasión dio lugar a toda una manifestación de influencia social de la Iglesia frente a las políticas laicistas del gobierno de Romanones, que acabó, a lo largo del año, con la doble

contención del proceso de laicización y de las protestas clero (Serra de Manresa 2013). Pero fue probablemente en la prensa valenciana donde se produjo la controversia publicista más enconada en aquel año a propósito del centenario de los acuerdos de Milán. En efecto, Luis de Zulueta publicó el 24 de abril en el *Diario de Alicante* el artículo “El centenario de la libertad de la Iglesia”, en el que recordaba que las disposiciones milanesas permitían la observancia de todos los cultos. Unos días después, el 3 de mayo, el político carlista Vázquez de Mella publicaba en *El correo español* un artículo con el que defendía el carácter confesional del Estado. Pero las opiniones de ambos fueron descalificadas por el anticlerical Azzati en el diario valentino *El pueblo* solo un día después, el 4 de mayo. Sender, entonces adolescente y residente en Reus, no leyó probablemente ninguno de estos textos, pero sí *La oración del incrédulo* de Zulueta, con la que respondía a las críticas que había recibido de Vázquez de Mella y Azzati.

Sender defiende las medidas laicistas adoptadas en España, que compara con las aplicadas en México y la Unión Soviética, a cuyo ideario en aquel momento comenzaba a aproximarse. El tono del artículo es irrespetuoso con los católicos, pues se inscribe dentro del radicalismo republicano y critica la invitación papal a celebrar el segundo milenario de la Pasión de Jesús de Nazaret. Además, reprochaba a la Iglesia actuar de modo hipócrita, atacando las políticas laicistas cuando no obtiene los beneficios que espera (como ocurría en Rusia) y aceptando los sistemas que prestaban atención a sus demandas, como era el caso de la Francia republicana. No obstante, advertía de la conveniencia de hacer concesiones a las reclamaciones clericales, recordando precisamente la política mexicana:

El liberalismo burgués mexicano será lo que se quiera, pero tiene un fondo sano irreligioso. Ha tenido que hacer al pueblo esa concesión para salvar, en parte, el sistema económico (*La Libertad*, 14 de enero de 1933, p. 1).

Aunque Sender había mostrado afinidad hacia el anarquismo, en realidad, se reconocía a sí mismo como un intelectual pequeño burgués republicano escorado hacia la izquierdista radical (Dueñas Lorente 1994: 232-233). No obstante, él afirmó ese mismo año: “Yo no he pertenecido ni pertenezco a ninguna organización política” (Mainer Baqué 2017: 123). De hecho, no consideraba que sirviera a ningún partido (Sesma Landrín 2001: 303). En cuanto a sus posturas acerca de la religión, en ese momento se identificaba con el anticlericalismo, aunque no era completamente irreligioso. Defendía el laicismo como medio para remediar el atraso cultural de España y la injerencia de la Iglesia en los asuntos políticos, pero apreciaba los valores religiosos individuales, y, en particular, el misticismo de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz (Alcalá Galve

2001: 176-177). Además, distinguía a los “católicos liberales”, con quienes era posible un diálogo, de los “católicos intransigentes”. Estimaba que era muy respetable el catolicismo de “la mayor parte de los católicos” (Sender Garcés 1934: 242). En cualquier caso, reconocía que algunos sectores populares exigían medidas anticlericales tan radicales que eran impensables para el primer gobierno republicano (“El republicano clásico y el socialista”: *La Libertad*, 22 de enero de 1932. Cf. Zamora Bonilla 2011: 567). Sin embargo, los modelos de políticas laicistas que proponía seguir en España, México y Rusia eran ejemplos señeros del empleo de la imposición forzada de medidas gubernativas y del recurso a la violencia como medio de aplicación de la ley. En el caso de México, bien conocido por Sender, pues le dedicó un libro, *El problema religioso en México* (Sender Garcés 1928), la Constitución de 1917 había privado a la Iglesia católica de su condición de entidad jurídica, pasando todos sus bienes muebles a ser propiedades públicas, además de limitar las manifestaciones de culto y la docencia de la religión. La falta de aceptación de las estipulaciones constitucionales llevó a la revuelta de los Cristeros entre 1926 y 1929 (Meyer 1973; Lozano Pozos 2017). El conflicto se saldó con la suspensión de la ejecución de las normas laicistas, después de una cruenta guerra civil. Conviene, por lo demás, recordar que las relaciones entre México y la Segunda República Española eran estrechas, pues su Presidente, Alcalá Zamora, fue invitado a realizar una visita oficial al país americano (Robles Muñoz 2018: 120). Y, en muchos aspectos, la política religiosa mexicana fue un modelo directo para las medidas adoptadas en España.

En la Unión Soviética posterior a la Revolución, a pesar de la dura represión a la que fue sometida la Iglesia ortodoxa, la Ley de Asociaciones Religiosas de 1929, garantizaba la libertad de conciencia, estableciendo la separación entre la Iglesia y el Estado. A consecuencia de la misma, la libertad religiosa quedaba restringida al ámbito privado, si bien la misma norma autorizaba algunas agrupaciones confesionales (Santos Hernández 1973; Rodríguez Gracia 1995). Conviene advertir que Sender atribuía a la Unión Soviética una política de tolerancia religiosa que realmente no seguía. En los artículos que redactó como corresponsal en ese país, afirmaba que “en Rusia hay libertad de cultos, y (...) nadie se atreve a molestar, ni siquiera con un comentario o una sonrisa irónica, a los que están en los templos entregados a sus prácticas religiosas” (Sender Garcés 1934: 242). En realidad, la política religiosa soviética distaba mucho de ajustarse al comentario del escritor aragonés.

De acuerdo con los escritos que publicó durante el primer bienio republicano, Sender defendía los contenidos de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, publicada el día 3 de junio de 1933 (*Gaceta de Madrid*, 154: 1651-1653). Dicha norma, además de limitar la propiedad eclesiástica y pro-

hibir a los religiosos ejercer la docencia, restringía el culto al interior de los edificios sagrados, aunque contemplaba que se podrían celebrar actos religiosos fuera de ellos solicitando permiso específico para cada ceremonia (Martínez Torró 2000). Sender no defendía, en cualquier caso, la violencia religiosa, pero sostenía que el Estado debía estar separado de la Iglesia y que debía contrarrestar la influencia política de esta. No obstante, consideraba necesario hacer efectiva la libertad de cultos, pues estimaba que la Iglesia católica continuaba interviniendo en asuntos públicos.

En el mismo sentido debe interpretarse el artículo que publicó Otero en *Faro Villalbés* el 14 de abril de 1933, de nuevo, bajo el seudónimo de “Juan del Pueblo”:

El cristianismo, nacido en Judea y esparcido por los Apóstoles (cuyos mártires han sido tan admirablemente reflejados en la brillante epopeya de Chateaubriand) ha perdido toda su virtud desde que Constantino lo convirtió, el año 325, en religión del Estado, modificando a favor de ésta el principio de tolerancia que había proclamado por su Edicto de Milán el año 313. No hemos de recurrir a Renán para justificar nuestras afirmaciones. Su “Historia de los orígenes del Cristianismo” es algo que no puede traducirse en las pocas líneas de un artículo periodístico (*Faro Villalbés*, nº 24, de 14 de abril de 1933).

Otero muestra el pernicioso efecto que tuvo sobre la Iglesia su adopción como “religión de Estado” por parte de Constantino a consecuencia de la celebración del Concilio de Nicea. Sin embargo, elogia la libertad de cultos otorgada por el emperador en virtud del Edicto de Milán. Tanto la referencia a Renán como el motivo de la degeneración de la Iglesia sugieren que el periodista gallego tomó buena parte de sus nociones sobre la cuestión constantiniana del texto de Usero, aunque, quizás, leyera también el artículo de Sender.

En general, los tres autores cuyos artículos relativos a Constantino se han comentado, coinciden en afirmar que el emperador había otorgado la libertad de religión en 313, pero que, después del Concilio de Nicea, hizo oficial el Catolicismo, relegando a las otras confesiones. Su figura era muy sugestiva para los partidarios del Gobierno: la concesión de la libertad religiosa había inaugurado un tiempo de tranquilidad en el Imperio romano. No obstante, la aprobación en concilio del credo niceno había llevado, por una parte, al sometimiento de las autoridades públicas a la opinión de los obispos, pero, por otro lado, había corrompido a la Iglesia, al hacer de ella una “religión de Estado”. Al trasladar los hechos del pasado al presente, el carácter aconfesional de las instituciones públicas, unido a la libertad religiosa, era garante del orden, la paz y la prosperidad. Sin embargo, la vinculación del Estado y la Iglesia estaba unida al caciquismo y al despotismo.

Durante el segundo bienio de la República, la cuestión religiosa quedó algo más apaciguada, pues el Gobierno renunció a continuar con la introducción de medidas laicistas (Robles Muñoz 2019). Esto no impidió que hubiera una intensa campaña editorialista en contra de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas a lo largo de 1933 y 1934 (Carratalá Simón 2014). El propio Presidente de la República, Niceto Alcalá Zamora, reclamaba la necesidad de reformar la Constitución de 1931 con miras a garantizar la libertad de práctica religiosa y de conciencia (Robles Muñoz 2012). No obstante, la promulgación de la ley de 1933 debió de contentar a los sectores anticlericales más radicales, ya que, satisfechas sus demandas, dejaron de buscar precedentes históricos para legitimar sus reclamaciones laicistas. Esta circunstancia explica por qué la rememoración de Constantino desapareció de la prensa favorable a la separación entre Iglesia y Estado.

Sin ser textos historiográficos, los artículos de Otero, Usero y Sender ofrecen una interpretación política (que no historiográfica) del pasado. Sus autores actuaron como divulgadores del conocimiento histórico, pues querían crear una nueva conciencia cívica republicana (Salomón Chéliz 2017). Son obras muy condicionadas por las circunstancias históricas en las que se redactaron, y, más en concreto, por la reacción de los defensores del carácter confesional del Estado frente a la Constitución laicista de 1931. Fueron redactados al margen del devenir sobre la “cuestión constantiniana” que se desarrollaba en los medios universitarios europeos, aunque sí partieron de las mismas fuentes historiográficas que Baynes, Grégoire y Piganiol, fundamentalmente, Gibbon, Burckhardt y Renan.

Los tres autores estudiados, a su modo, deliberaron sobre la naturaleza de la conversión de Constantino y los efectos de su política religiosa. Reflejan también la escasa voluntad de hacer cesiones por parte tanto del Gobierno del primer bienio republicano, que acabó aprobando la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, como del episcopado, que, en general, rechazaba la Constitución de 1931, como muestra la recopilación de cartas pastorales de Gomá publicada bajo el título de *Antilaicismo* en 1935 (Gomá y Tomás 1935). Con la nueva norma, las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica se hicieron cada vez más difíciles, lo cual se reflejó no sólo en la política, sino también en la vida intelectual. Después de la victoria electoral del Frente Popular en 1936, el jesuita y académico Zacarías García Villada publicó una obra de corte nacional-católico, *El destino de España en la Historia universal*. En ella, el sacerdote recordaba que Constantino no solo se había convertido al “catolicismo”, sino que, además, permitió “su culto con entera libertad”, aconsejado por Osio obispo de Córdoba (García Villada 1936: 58-59). La réplica de García Villada a las ofensivas laicistas en clave constantiniana daba un significado completamente distinto

a las leyes del emperador: a diferencia de los gobernantes republicanos españoles, Constantino había beneficiado solo a la Iglesia católica, cuyo credo trinitario profesaba, garantizando que sus prácticas no sufrieran restricción legal alguna.

Finalmente, el eventual debate quedó abortado por el comienzo de la Guerra Civil. La intransigencia generalizada y el embrutecimiento verbal llevaron a la violencia política y, finalmente, a la contienda civil de tres años con severas represiones en ambos frentes (Álvarez Tardío 2011): Matías Usero fue fusilado el 18 de agosto de 1936, en tanto que Zacarías García Villada tuvo igual fin el 1 de octubre del mismo año. Otero había protegido su identidad bajo seudónimo y Sender, alejado del comunismo, desarrolló su particular interpretación histórica del principado de Constantino en una obra posterior: *Ensayos sobre el infrngimiento cristiano* (Sender Garcés 1967). En este libro desarrolló uno de los planteamientos expuestos por Usero en 1932: que la Iglesia se había corrompido a consecuencia de su oficialización como “religión de Estado” por Constantino.

Como se ha podido comprobar, en España se debatió acerca de la conversión de Constantino y de su política religiosa en los mismos años en que este tenía lugar en las escuelas académicas británica, belga y francesa. Pero hubo una diferencia en cuanto al carácter de ambas controversias: mientras Baynes, Grégoire y Piganiol abrieron una discusión académica, sin duda, condicionada por los respectivos planteamientos ideológicos de sus respectivos autores, la “cuestión constantiniana” adquirió en España un evidente sesgo político, con el fin de legitimar las políticas laicistas, como hicieron Otero, Usero y Sender, o de rechazarlas, como García Villada.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCALÁ GALVE, Á. (2001): “El fondo filosófico-religioso de las obras de madurez de Sender”, en: Dueñas Lorente, J. D. (ed.), *Sender y su tiempo: crónica de un siglo. II Congreso. Actas*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 165-193.
- ÁLVAREZ TARDÍO, M. (2002): *Anticlericalismo y libertad de conciencia: política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 405 pp.
- ÁLVAREZ TARDÍO, M. (2009): “Las revoluciones en las conciencias: política y secularización en el primer bienio, 1931-1933”, en: De la Cueva Merino, J., Montero, F. (eds.), *Laicismo y catolicismo: el conflicto religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 47-71.
- ÁLVAREZ TARDÍO (2011): “La democracia de los liberal-socialistas”, en: Del Rey, F. (ed.), *Palabras como puños: la intransigencia política en la Segunda República Española*, Madrid, Tecnos, 229-287.

- BAYNES, N. H. (1929): *Constantine the Great and the Christian Church*, Oxford, Oxford University Press, 107 pp.
- BURCKHARDT, J. (1853): *Die Zeit Constantins des Großen*, Basel, Schweighauser, 512 pp.
- CARRATALÁ SIMÓN, A. (2014): “Voces católicas y propaganda moralizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, *Historia y comunicación social*, 19, 289-299 (<https://revistas.ucm.es/index.php/HICS/article/view/45133>).
- CASTELAR RIPOLL, E. (1862): *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid*, III, Madrid, Imprenta de José Cañizares, 386 pp.
- CEAMANOS LLORENS, R. (2012): *Isidro Gomà i Tomàs. De la Monarquía a la República (1927-1936): sociedad, política y religión*, Zaragoza, Rolde de Estudios Aragoneses, 260 pp.
- CROCE, B. (1938): *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 329 pp.
- DE LA CUEVA MERINO, J. (1998): “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, en: De la Parra López, E., Suárez Cortina, M. (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 211-301.
- DIONISIO VIVAS, M.Á. (2012): *Isidro Gomá ante la dictadura y la República*, Toledo, Instituto Teológico San Ildefonso, 393 pp.
- DOMINGO CUADRIELLO, J. (2002): *Los españoles en las letras cubanas durante el siglo XX. Diccionario bio-bibliográfico*, Sevilla, Renacimiento, 270 pp.
- DUEÑAS LORENTE, J. D. (1994): *Ramón J. Sender: periodismo y compromiso (1924-1939)*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 487 pp.
- DUEÑAS LORENTE, J. D. (2008): *Ramón J. Sender. Proclamación de la sonrisa: ensayos. Edición de*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 359 pp.
- ELEY, G. (2005): *A Crooked Line: From Cultural History to the History of Society*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 320 pp.
- FINLEY, M. I. (1975): *The Use and Abuse of History*, London, Chatto and Windus, 253 pp. (Cito la traducción castellana: Barcelona, Crítica, 1977, 337 pp.).
- FINLEY, M. I. (1985): *Ancient History: Evidence and Models*, London, Chatto and Windus, 131 pp.
- GARCÍA VILLADA, Z. (1936): *El destino de España en la Historia universal*, Madrid, Cultura Española, 224 pp.
- GIBBON, Edward (1776): *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, Strahan and Cadell.
- GOMÁ Y TOMÁS, I. (1931): *Los deberes cristianos de patria. Los deberes de la hora presente*, Barcelona, Librería Casulleras, Barcelona.
- GOMÁ Y TOMÁS, I. (1935): *Antilaicismo*, I-II, Barcelona, Rafael Casulleras, 347 y 382 pp.
- GRANDÍO SEOANE, E. (2005): “La memoria de la ciudadanía: la construcción de una cultura cívica en la Galicia de la II República”, *Cuadernos Republicanos*, 58, 33-56 ([academia.edu/27494282/La\\_memoria\\_de\\_la\\_ciudadanía\\_la\\_construcción\\_de\\_una\\_cultura\\_cívica\\_en\\_la\\_Galicia\\_de\\_la\\_II\\_República\\_Emilio\\_Grandfo\\_Seoane\\_Cuadernos\\_republicanos\\_ISSN\\_1131\\_7744\\_No\\_58\\_2005\\_págs\\_33\\_56](http://academia.edu/27494282/La_memoria_de_la_ciudadanía_la_construcción_de_una_cultura_cívica_en_la_Galicia_de_la_II_República_Emilio_Grandfo_Seoane_Cuadernos_republicanos_ISSN_1131_7744_No_58_2005_págs_33_56)).

- GRÉGOIRE, H. (1930-1931): “La conversion de Constantin”, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 36, 231-272.
- JIMÉNEZ SUREDA, M. (2020): “La fundamentación judeo-cristiana del derecho de resistencia y del derecho a la revolución”, *Intus legere-Historia*, 14, 263-295 (<http://intushistoria.uai.cl/index.php/intushistoria/article/view/370>).
- LOZANO POZOS, E. (2017): “La Guerra Cristera: la indispensable contextualización de su narrativa histórica”, *Itinerarios: Revista de Historia y Religión*, 7, 136-164 (<https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/article/view/23>).
- MACMILLAN, M. (2010): *Dangerous Games: Uses and Abuses of History*, New York, Modern Library, 188 pp. (Cito la traducción castellana: Barcelona, Ariel, 2014, 222 pp.)
- MAINER BAQUÉ, J. C. (2017): Ramón J. Sender, *Madrid-Moscú. Notas de viaje, 1933-1934. Prólogo de*, Madrid, Fórcola, 285 pp.
- MARTÍ GILABERT, F. (1998): *Política religiosa de la Segunda República Española*, Pamplona, EUNSA, 292 pp.
- MARTÍNEZ TORRÓN, J. (2000): “Derecho de asociación y confesiones en la Constitución de 1931”, *Cuestiones Constitucionales. Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, 3, 91-120 (<https://eprints.ucm.es/id/eprint/56228/1/Segunda%20Repu%CC%81blica%20%20versio%CC%81n%20publicada%20Me%CC%81xico.pdf>).
- MEYER, J. (1973): *La cristiada*, I-III, Ciudad de México, Siglo XXI, 409, 411 y 398 pp.
- MILLÁN ROMERAL, F. (2005): “Algunas notas sobre el talante religioso de Luis de Zulueta”, en: Álvarez Lázaro, J. M. (ed.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza: nuevos estudios*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 171-206.
- MOLANO NUCAMENDI, L. H. (2017): “Diarios de modernistas: apuntes de los proyectos literarios de Vargas Vila, Tablada, Blanco Fombona y Reyles”, *Cuadernos del Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana*, 27, 33-51 (<http://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha/article/view/1500>).
- MORENO RESANO, E. (2019): “Una polémica olvidada: el debate político en torno al “Edicto de Milán” en España durante el año 1913”, *Revista de Historiografía*, 32, 135-161 (<https://e-revistas.uc3m.es/index.php/REVHISTO/article/view/4899>).
- NAVAJAS ZUBELDÍA, C. (2003): “El regreso de la “verdadera” historia contemporánea”, *Revista de Historia Actual*, 1, 143-162 (<https://historia-actual.org/Publicaciones/index.php/rha/article/view/343>).
- NAVARRO NAVARRO, J. (2004): *A la revolución por la cultura: prácticas culturales y sociabilidad libertarias en el País Valenciano, 1931-1939*, Universitat de València, 406 pp.
- PANIAGUA FUENTES, J. (2001): Edición y estudio preliminar de *Orto (1932-1934)*: *Revista de Documentación Social.*, Centro Francisco Tomás y Valiente, Valencia.
- PIGANIOL, A. (1932): *L'empereur Constantin*, Paris, Rieder, 243 pp.
- RENAN, E. (1882): *Histoire des origines du christianisme. Livre septième: Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, Callmann Lévy Éditeur, 648 pp.
- SERRA DE MANRESA, V. (2013): “La Església de Catalunya i les festes constantinienes de 1913: la commemoració eclesial de l'Edicte de Milà (313)”, *Revista Ca-*

- talana de Teología*, 38, 231-246 (<http://www.raco.cat/index.php/RevistaTeologia/article/download/266999/363059>).
- SUÁREZ CORTINA, M. (2019): *Los caballeros de la razón. Cultura institucionalista y democracia parlamentaria en la España liberal*, Ginebra, Genuève Ediciones.
- TEJA CASUSO, R. (2006): “El poder de la Iglesia imperial: el mito de Constantino y el papado romano”, *Studia Historica. Historia Antigua*, 24, 63-81.
- RAGUER SUÑER, I. (1995): “La cuestión religiosa”, *Ayer*, 20, 215-240 ([https://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/20-8-ayer20\\_PoliticaenlaSegundaRepublica\\_Julia.pdf](https://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/20-8-ayer20_PoliticaenlaSegundaRepublica_Julia.pdf)).
- ROBLES MUÑOZ, Cr. (2012): “Alcalá Zamora: un republicano demócrata y cristiano”, *Hispania Sacra*, 64, 69-148 (<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/308/308>).
- ROBLES MUÑOZ, Cr. (2018): *La Santa Sede y la II República: de la conciliación al conflicto (1931)*, Madrid, Asociación Cultural y Científica Iberoamericana, 476 pp.
- ROBLES MUÑOZ, Cr. (2019): *La Santa Sede y la II República: de la Cruzada a la Misión*, Madrid, Asociación Cultural y Científica Iberoamericana, 432 pp.
- ROCA CENDÁN, M. (2002): *Faro Villalbés (1932-1936). Edición facsimilar*, Concello de Vilalba, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J. A. (1995): “La libertad religiosa y de conciencia en la Perestroika”, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 11, 385-405 ([https://boe.es/biblioteca\\_juridica/anuarios\\_derecho/abrir\\_pdf.php?id=ANU-E-1995-10038500405\\_ANUARIO\\_DE\\_DERECHO\\_ECLESIA%3%81STICO\\_La\\_libertad\\_religiosa\\_y\\_de\\_conciencia\\_en\\_la\\_Perestroika](https://boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-E-1995-10038500405_ANUARIO_DE_DERECHO_ECLESIA%3%81STICO_La_libertad_religiosa_y_de_conciencia_en_la_Perestroika)).
- RODRÍGUEZ LAGO, J. R. (2013): “Matías Usero Torrente (1875-1936): de la misión católica a la misión teosófica”, en: Montero García, F., Moreno Cantano, A. C., Tezanos Gandarillas, M., *Otra Iglesia: clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*, Gijón, Trea, 125-152.
- SALOMÓN CHÉLIZ, P. (2007): “Ante la cuestión religiosa: laicismo y cultura política republicana”, en: Ballarín, M., Ledesma, J. L. (eds.), *Avenida de la República. Actas del II Encuentro “Historia y compromiso: sueños y realidades para una República”*, Zaragoza, Cortes de Aragón, 123-140.
- SANTOS HERNÁNDEZ, A. (1973): “El régimen soviético: relaciones del Estado con la Iglesia”, *Revista de Estudios Políticos*, 188, 177-232 (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1710425>).
- SENDER GARCÉS, R. J. (1928): *El problema religioso en México: católicos y cristianos*, Madrid, Cénit, 230 pp.
- SENDER GARCÉS, R. J. (1934): *Proclamación de la sonrisa: ensayos*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 223 pp.
- SENDER GARCÉS, R. J. (1967): *Ensayos sobre el infrngimiento cristiano*, Ciudad de México, Editores Mexicanos Unidos, 184 pp.
- SESMA LANDRÍN, N. (2001): “Ramón J. Sender y José Ortega y Gasset: encuentros y desavenencias”, en: Dueñas Lorente, J. D. (ed.), *Sender y su tiempo: crónica de un siglo. II Congreso*. Actas, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 295-308.

- TEZANOS GANDARILLAS, M<sup>a</sup> T. (2001): “Contradicción, coherencia y compromiso: Matías Usero Torrente”, *Hispania Sacra*, 53 (2001), 267-282 (<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/234>).
- USERO TORRENTE, M. (1930): *Democracia y cristianismo*, P. Quiles, Valencia, 66 pp.
- USERO TORRENTE, M. (1932): “La Iglesia Católica y su política”, *Orto: Revista de Documentación Social*, 10, 18-21.
- USERO TORRENTE, M. (1934): *La Iglesia y su política*, Buenos Aires, Imán, 64 pp.
- VARGAS VILA, J. M. (1921?): *El Imperio romano*, Barcelona, Sopena.
- VARGAS VILA, J. M. (1930): *Ante los bárbaros. El yanqui: he ahí el enemigo*, Barcelona, Ramón Palacio Viso Editor.
- VIVED MAIRAL, J. (2002): *Ramón J. Sender: biografía*, Madrid, Páginas de Espuma, 709 pp.
- ZAMORA BONILLA, J. (2011): “Discursos irresponsables y retóricas intransigentes”, en: Del Rey, F. (ed.), *Palabras como puños: la intransigencia política en la Segunda República Española*, Madrid, Tecnos, 523-595.
- ZULUETA ESCOLANO, L. de (1915): *La oración del incrédulo: ensayos sobre el problema religioso*, Madrid, Biblioteca Nueva.