

BOTTI, Alfonso; MONTERO, Feliciano; QUIROGA, Alejandro (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*. Madrid: Sílex, 2013, 328 pp.

Como señalan los editores en su útil y conceptualmente precisa introducción, este libro se ocupa de la aportación que el catolicismo y la Iglesia católica han tenido en la construcción de la nación en el marco español y en el de otros países europeos (como Italia, Portugal y Polonia), en el conflictivo periodo de entreguerras. Pretenden con ello remediar el olvido que, a su juicio, se ha dado en la España actual en torno al peso cobrado por la nación en la conformación de la cultura política de la Iglesia católica y, a la vez, estudiar el modo cómo el catolicismo quedó integrado en diversos proyectos nacionales y nacionalistas europeos, o en la construcción de otras naciones católicas dentro de la propia España en la etapa considerada, lo que no impidió sin embargo el que compartieran, con el nacionalismo español, la creencia en el carácter central del componente católico en la intercepción de la nación.

No se les escapa, por otro lado, que determinadas categorías como las de «sacralización de la política», o la de «religión política», puestas a punto en la década de 1990 para estudiar los fascismos y las derechas radicales en Europa tienen una particular conexión con el tema estudiado, debido al relevante papel del catolicismo, en tanto que argamasa ideológica, a la hora de configurar dictaduras contrarrevolucionarias en toda Europa. También en España, donde desde el final de la Primera Guerra Mundial catolicismo y nacionalismo estuvieron cada vez más presentes en el espectro político conservador (y más tarde, de un modo más acentuado, en las culturas políticas franquistas).

El libro, por otra parte, se sitúa en la línea de otros estudios que han destacado la importante función que el hecho

religioso y el propio clero desempeñaron en los procesos de nacionalización de masas, frente a las tesis que sostenían que la Iglesia católica, en tanto que universal y romana, se había opuesto a la apología de las identidades nacionales al entenderlas como creaciones de los Estados liberales. El caso español, desde la Restauración hasta la dictadura franquista, que integró a la Iglesia y al catolicismo en su proyecto de nacionalización de masas, desmentiría esa tesis.

Teniendo su origen en un proyecto de investigación centrado en el caso español («Catolicismo y laicismo en la España de entreguerras») y, en una perspectiva temporal más larga, la labor desarrollada por el grupo de trabajo, «Catolicismo y secularización en la España del siglo XX», dirigido por el profesor Feliciano Montero, los editores, entre los que se cuenta este último, han logrado contar con la colaboración de reputados especialistas extranjeros, lo que otorga al libro una utilísima dimensión comparada, reforzada, además por la perspectiva empleada al estudiar específicamente el caso español, y por la coherencia y equilibrio de la obra en su conjunto, cosa no fácil de lograr en estas obras colectivas, pero que aquí los editores han conseguido. En este sentido, la calidad de las contribuciones es alta y pareja, revelando un elevado grado de rigor en la coordinación, y de autoexigencia por parte de los distintos autores.

El trabajo de Daniele Menozzi, un muy reconocido especialista en el catolicismo contemporáneo, al abordar los pronunciamientos pontificios en torno a la cuestión de las nacionalidades, cumple en cierto modo la función de marco para el resto de los capítulos. Partiendo de una posición inicial de rechazo e incompreensión, tal y como había quedado fijada en el *Syllabus*, los pontífices del primer tercio del siglo XX efectuaron una serie de cesiones, admitiendo como legítimo el *amor a la patria*, o el nacionalismo sano (así, en la encíclica, *Ubi*

arcano Dei), aunque siempre subordinándolo a la aceptación de las normas éticas fijadas por el propio pontífice. La peligrosa evolución europea en los años 30 habría llevado, no obstante, a revisar esa posición, calificando al nacionalismo de «verdadera perversión del espíritu», en su última y no publicada encíclica.

Siguen tres interesantes contribuciones, de Guido Formigoni, João Miguel Almeida y Andrea Panaccione, en torno a Italia, Portugal y Polonia, que ponen de manifiesto semejanzas, pero también, diferencias, respecto del nacionalcatolicismo español. Para Italia, Formigoni concede que a lo largo del *Ventennio* fascista —cuyas distintas fases por lo que atañe a la relación entre el Estado y la Iglesia estima imprescindible desglosar para desentrañar el complejo encuentro-enfrentamiento entre ambas instancias en torno a una cuestión capital, el del liderazgo de los procesos de nacionalización en la naciente sociedad de masas—, sería propiamente en los años que siguen a la firma de los Pactos Lateranenses (1929) cuando las expectativas de crear en Italia un auténtico nacionalcatolicismo, imaginándolo como la ideología del nuevo régimen tuvieron un fundamento más sólido (con el concurso necesario de Acción Católica, llamada a «catolizar el fascismo»), y el régimen recabó consistentes adhesiones para su política imperial, como la desarrollada en África. Mussolini, no obstante, pretendía mantener bajo su estricto control el lenguaje y valores de la nacionalización de los italianos, primando el papel del Estado que asumía, además, rasgos religiosos lo que, unido a otras circunstancias que se dieron desde la segunda mitad de los años 30 hicieron que perdiera fuerza la expectativa de consolidar al régimen en torno a una versión «nacional-católica» oficial y moderada.

Por lo que hace a Portugal, la distancia es quizás mayor, pese a que el componente católico fue esencial en las concepciones de

la identidad nacional portuguesa en las organizaciones o movimientos que agruparon a los sectores de opinión derechista y exmonárquica, como el *Integralismo lusitano*, tan influyente en este sentido. Es cierto que en el decurso accidentado de la I República, en la que la política religiosa fue una de las fuentes principales de conflicto entre el Estado y la Iglesia (a partir de la *Lei de Separação*, de 1911), se registró un acercamiento progresivo entre la identidad laica y republicana y la católica e historicista, como muestra el consenso creciente en torno a figuras del pasado medieval, como Nuno Alvares Pereira, pero en el *Estado Novo* de Oliveira Salazar la distancia institucional entre la instancia estatal y la eclesiástica se mantuvo, pese a que al propio tiempo se proyectó recuperar la que sería la auténtica nacionalidad portuguesa, como componente ideológico fundamental del régimen, en la que se fundirían catolicismo, nación y nacionalismo.

Panaccione, en fin, en la que es una de las contribuciones más interesantes de este libro, se hace cargo del caso polaco y subraya cómo el nacionalismo moderno que se afirmó desde, aproximadamente, la segunda mitad del XIX, hizo un uso político de la religión y es inseparable de los conflictos etnorreligiosos o, luego, en el Estado independiente de entreguerras, de una política represiva contra las minorías y del antisemitismo en las que la Iglesia católica devino un mero instrumento para una *polonización* autoritaria. Aunque se produjo en aquellos años una estrecha identificación entre los intereses políticos y nacionalistas con los de la religión, así como del «vínculo de amor» con Roma, lo que podría aproximar el caso polaco al español del franquismo, el contexto religioso en el que el recién nacido Estado polaco llevó a cabo sus políticas nacionalizadoras es muy diferente de la España del mismo periodo y la Iglesia durante el franquismo no fue un simple instrumento sino un protagonista de primer orden en dichas políticas.

Alfonso Botti abre los capítulos referidos ya a España con un trabajo reivindicativo de sus tesis acerca del papel crucial del nacionalcatolicismo en la configuración del moderno nacionalismo español, y muy crítico respecto de la historiografía sobre esta cuestión desde la época de la Transición hasta el presente. Tan solo a partir de los años en torno al cambio de milenio el tema de la Iglesia en relación con la nación ha pasado a ser un asunto relevante en la historiografía española. Se duele, no obstante de que no exista aún una acepción unívoca y compartida del nacionalcatolicismo —para él, una ideología político-religiosa forjada en un largo pasado y provista de una perspectiva modernizadora—, todo ello afirmado con voluntad de polémica, que invita efectivamente a ponderar de nuevo el peso de las distintas tradiciones nacionalistas en la España del periodo de entreguerras.

Benoît Pellistrandi incide con su aportación en una de las tareas de inexcusable realización para elucidar las incógnitas o retos que Botti planteaba: el análisis de las pastorales de los obispos españoles entendidas aquí, más que como un género literario, como un modo de intervención episcopal en el debate público, en relación con la historia y la idea de España en el primer tercio del siglo XX. Del estudio de este discurso, en donde la palabra *tradición* resulta muy repetida, se desprende una descalificación casi absoluta del tiempo presente, sobre todo en la España de los años 30, así como la certeza de que el verdadero patriotismo es el catolicismo. Pellistrandi duda, sin embargo, de su eficacia movilizadora, tratándose sobre todo, de una colección de tópicos patrióticos que alimentan un nacionalismo principalmente retórico.

El texto, muy bien dosificado, de Alejandro Quiroga sobre la relación entre la Iglesia española y la dictadura de Primo de Rivera recurre asimismo, como Formigoni para Italia, a la delimitación clara —que en

su momento hizo Carmelo Adagio para el caso español—, de las distintas fases por las que pasó aquella relación, que estuvo lejos de ser fluida y cordial y que encubre conflictos verdaderamente graves como el habido con el clero y parte de la jerarquía catalana, o con los carlistas. Conflictos que remiten a la política nacionalizadora de Primo para cuya aplicación el dictador quiso recurrir a los apoyos de los católicos sociales, apoyo inicialmente brindado, pero frágil, como se evidenció en la puesta en marcha del régimen corporativo, con una impronta mucho más fascista que católica, o con la creación de la Unión Patriótica. Lo cierto es que tanto esta política como la educativa, con la polémica introducción del texto único suscitaría, en la fase final de la dictadura, un alejamiento creciente de los católicos respecto del régimen y de su titular quien, a juicio de Quiroga, fue víctima de la trampa que suponía querer fortalecer al Estado y necesitar para ello el apoyo de la Iglesia.

Santiago Martínez Sánchez y Miguel Ángel Dionisio Vivas estudian, en paralelo, las figuras de Pedro Segura e Isidro Gomá, que ocuparon la silla episcopal toledana y a los que se suele asimilar por lo que hace a su pensamiento sobre la Nación y la Historia de España. Una asimilación que, a su juicio, no es correcta ya que, frente al integrismo sin matices del primero y su rotundo rechazo de la República ya desde sus mismos comienzos, Gomá, sin ser accidentalista, aceptó el nuevo régimen, aunque no su política religiosa, y encarnó una suerte de tercera vía entre la intransigencia de Segura y la actitud conciliadora del cardenal Vidal. Esa aceptación condicionada terminó, no obstante, con la Guerra Civil, en cuyo transcurso, tanto Segura como Gomá afirmaron la unidad sustancial entre el catolicismo y España, excluyendo, tanto la experiencia republicana, como la novedad totalitaria fascista.

Feliciano Montero, en buena medida responsable del proceso que ha llevado a

la elaboración de este libro se ocupa en su capítulo de la dimensión nacional e internacional de la Acción Católica española entre 1920 y 1936, aportando valiosa información sobre los viajes por Europa de propagandistas y consiliarios al objeto de informarse de los variados modelos organizativos de AC en los distintos países. Una proyección hacia el exterior que no puede obviar su implicación en el aumento del espíritu nacionalista o en las cuestiones de identidad nacional, perfectamente detectables en la rama española pero que aquí se complicaron debido a las tensiones entre la organización estatal y la catalana. Así, el I Congreso nacional, de 1929, estuvo provisto de una dimensión de afirmación católica y nacional española, como también, las *Semanas pro Ecclesia et Patria*, celebradas ya durante la República. No obstante, el carácter estrictamente confesional y apolítico, en principio, pensado para la organización iba a cuartearse ante la presión politizadora de una CEDA en ascenso, o el recurso a la violencia por parte de sus juventudes, las JAP. En todo caso, la AC española compartió durante este periodo un terreno común con sus homólogos internacionales: el de la reconquista social católica frente a la «apostasía de las masas», con una importante diferencia: que en el caso español, muy aferrado a una tradición integrista, apenas se detectan intentos de abrir una tercera vía entre fascismo y comunismo.

La última parte del libro se ocupa de cómo se planteó la relación entre nación y religión dentro de las propias fronteras españolas: en las nacionalidades de Cataluña, País Vasco y Galicia. Hilari Ragner, al abordar la primera de ellas, trata en realidad poco del periodo de entreguerras y su preocupación parece ir más bien dirigida a subrayar el estrecho vínculo, desde los inicios de la contemporaneidad, entre catalanismo y religión católica, llamando la atención sobre fenómenos muy significativos, como la proliferación de órdenes religiosas fundadas por religiosos catalanes en el siglo

XIX, en un proceso similar, aunque a una escala más reducida, al ocurrido en Francia. Efectúa asimismo una lectura en clave catalana o catalanista de figuras, por otro lado muy incrustadas en el catolicismo español de aquella centuria, incluso en los orígenes del nacionalcatolicismo, como Balmes o Claret. Una corriente integrista o tradicionalista que no cabría detectar, a su juicio, en el catolicismo catalán, más abierto, en el periodo de entreguerras o durante la guerra civil y franquismo, una tesis probablemente cierta, pero que deja sin explicar los contextos religiosos en los que se forjaron figuras catalanas tan relevantes en el nacionalcatolicismo español, como Gomá o Pla y Deniel.

Joseba Louzao, al ocuparse del País Vasco, afronta una temática ciertamente compleja, por la estrecha interrelación del nacionalismo vasco con el nacionalcatolicismo español, que contaba con una presencia muy importante en aquel territorio a través de las organizaciones monárquicas y carlistas. De hecho, y ante las primeras elecciones, unos y otros formaron una coalición en la que la defensa de la religión y de la autonomía —que iba fuertemente unida a la primera—, constituyó un postulado básico. A juicio de Louzao, ello sería una buena muestra de cómo la cultura transversal nacionalcatólica y decididamente antiliberal que se había ido gestando en el periodo de la Restauración, se acentuó en los primeros meses de la República (difundiéndose a través de espacios compartidos por unos y otros: parroquias, asociaciones devocionales...). La declaración de inconstitucionalidad del Estatuto de Estella, no obstante, y la posterior aceptación de la legalidad republicana por el PNV, abocarían a este a desligarse del bloque católico, si bien la ruptura se retrasó hasta 1934, con las vicisitudes en las Cortes del nuevo proyecto estatutario. Desde entonces, el PNV se hizo consciente de la imposibilidad de acordar nada con la derecha española. Así, en las elecciones de febrero de 1936, el Partido alcanzó un consenso de

mínimos con el bloque de izquierdas. Lo que no quita para que la Guerra Civil en aquel territorio fuera sustancialmente un enfrentamiento entre católicos, nacido de la opción republicana tomada por los nacionalistas vascos.

En el capítulo que cierra el volumen, José Ramón Rodríguez Lago trata de Galicia, de los católicos, las instituciones eclesíásticas y el nacionalismo gallego desde, aproximadamente, la última década del s. XIX hasta 1936. En su contribución pueden advertirse los fuertes ligámenes entre el naciente nacionalismo con sectores muy influyentes del clero gallego y cómo cuestiones como la provisión de los principales puestos eclesíásticos en aquel territorio en clérigos naturales del mismo, devino una importante reivindicación galleguista, así como el impulso para que se tejiera un tupida red clientelar que tuvo inicialmente éxito con la promoción al episcopado en la propia Galicia o en diócesis como Madrid-Alcalá (el papel desempeñado por Vales Failde, la figura de Eijo Garay, por ejemplo), de sacerdotes gallegos. Estos procesos

dentro de las propias estructuras eclesiales corrieron parejos con una comprobada afinidad con el galleguismo político (elección, en 1920, de Peña Novo, para el ayuntamiento de A Coruña). El acercamiento posterior, no obstante, sobre todo en la II República, del nacionalismo gallego a un proyecto de modernización laica y en diálogo con otras ideologías determinó que afloraran tensiones dentro del *Partido Galeguista* y que se crearan nuevas formaciones políticas, como la promovida por Filgueira Valverde en 1935 (la *Derecha Galleguista*), que convertía al catolicismo en la clave de la construcción nacional, una posición no muy alejada de la que iba a defender también Martínez Risco. Un proceso coincidente en el tiempo con la defraudación de las esperanzas, por parte de los galleguistas, de poder contar con un clero favorable (nombramiento de un clérigo foráneo, Tomás Muñiz Pablos, para la sede compostelana).

Rafael Serrano García
Instituto de Historia Simancas
Universidad de Valladolid