

La Iglesia y la II República. Actas del XVIII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, Paulino Castañeda Delgado y José María García de Lomas Mier (coords), Córdoba, Colección Estudios Actas 2009, 207 pp., ISBN 978-84-7959-700-9.

Paulino Castañeda, catedrático de la Universidad de Sevilla, director de Departamento de Historia de América, americanista de prestigio, puso en marcha la Academia de Historia Eclesiástica en 1992. Junto con el arzobispado de Sevilla, el Cabildo de su Catedral, la Biblioteca Sacerdotal Candilejo y la Nunciatura, ha venido celebrando Congresos, cuyas Actas ha sido editadas por la Obra Social de Cajasur. Las de los dos últimos recogen trabajos relacionados con la Iglesia, la II República y la Guerra civil.

Tras su destitución como presidente de la República, Alcalá Zamora hizo en un balance de lo que había pasado desde 1930.¹ Es uno de los muchos testimonios sobre el “advenimiento” de la República. ¿Qué significó este cambio político para la Iglesia? Mucho.

Si se mira desde la perspectiva de la Santa Sede y del episcopado, fue una tragedia. Ante modelo de separación Iglesia-Estado, convenido por el Comité revolucionario, y publicado en el Estatuto del Gobierno Provisional (87-89), se negoció una rectificación, primero con la mirada puesta en las Cortes Constituyentes,² luego, en las leyes que la desarrollaron y, con el final de la etapa de Azaña, se pensó en una revisión constitucional que permitiera concertar un *modus vivendi* con la Santa Sede. Pita Romero se encargó de esta negociación, asumiendo el papel de embajador ante la Santa Sede.

Desde la perspectiva de los católicos, de los fieles, ese cambio radical fue una oportunidad para articular, de un modo nuevo de presencia e intervención: la Acción Católica, la organización política de los católicos y la acción religiosa de fieles y clero.³ Hay que evangelizar a España, decía Fernando de los Ríos a Manuel de Falla en el otoño de 1930.⁴

Fernando de Mier habla de un reto, de una responsabilidad, de una oportunidad. La fe, en su expresión y celebración eclesiales y en su proyección social, dejaba de contar con la ayuda del poder, pero también de estar sometida a él. La “restauración cristiana” tiene como fundamento y origen la “vida cristiana de los católicos”. Esa fue la clave para Pío XI, autor de ese programa.⁵ El mayor riesgo, que se apagara la fe (122-124).

¹ “Inventario objetivo de cinco años de República”. Esta serie de nueve artículos aparecieron en *La Nación*, (Buenos Aires) entre 23 de junio y el 3 de septiembre de 1936). *Obra Completa I. Artículos de “La Nación” de Buenos Aires (1938-1939)*, Priego de Córdoba 2003, 3-62.

² La aprobación de la Constitución, precedida de lo que Arbeloa llamó “la semana trágica”, acabó con “la posible concordia” (55-84).

³ Sobre la importancia de la acción religiosa frente al temporalismo, “El Hijo del Hombre y el señorito”, *El Sol*, 15 noviembre 1931, y Profecía de Ezequiel”, *El Norte de Castilla*, Valladolid julio 1932, en *República española y España republicana*, edición de Vicente González Martín, Salamanca, Almar. Patio Escuelas, 1979, 115-118 y 188-191.

⁴ Carta de Falla a Fernando de los Ríos, Granada 19 junio 1931, editada por Octavio Ruiz Manjón (99-100)

⁵ Cano, Luis. 2006. “Restaurar en Cristo la sociedad civil. Algunas reflexiones en el centenario de la encíclica *Il Fermo proposito* (1905) de San Pío X, *L’eredità giuridica di San Pio X*, a cura di Arturo Cattaneo, Venezia, Marcianum Press: 93-105

La deriva totalitaria de la II República hacia su conversión en una “Religión de Estado”, como observó a Miguel de Unamuno, desembocó en una represión política que terminó siendo “martirio” para aquellos católicos que no lo aceptaron rendir culto a esta nueva “religión” política, ni siquiera en formas tan burdas, como gritar “¡Viva Azaña!”⁶ Las utopías totalitarias y materialistas, con “sus inauditas violencias”, exterminaron a sus adversarios. Lo peculiar del caso español fue incluir a los católicos (179-180).

La lectura de cada una de las ponencias sirve de guía para entender esa compleja y conflictiva relación de la República con la Iglesia y la respuesta de ésta. Es evidente que la Iglesia aceptó la República. Bastaba eso. Nadie debería pedir más. El respeto al poder constituido era un deber para quienes deseaban que se mantuviera todo aquello que necesita para existir que haya orden. Esta era la posición oficial.

No reflejaba la opinión ni las emociones de los católicos ante las medidas que, siendo políticas, fueron sentidas como “persecutorias”. El Estado no debe “secularizar”. Esto ha de ser un proceso social, fuera de su competencia. No actuaron así Azaña y sus gobiernos en el primer bienio. Aquel creyó que la República era para los republicanos, era de ellos. No dudó en aprobar el 20 de octubre de 1931 la “La Ley de Defensa de la República”, una burla a la Constitución. No aceptó aplazar la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas para después de que se aprobara la Ley de Tribunal de Garantías Constitucionales y se eligieran sus vocales. Amigo de Azaña, republicano leal, Ángel Ossorio habló de esa secularización invertida que llama “dios Estado”. Ossorio, escribió Vidal i Barraquer a Pacelli, fue la única voz alzada “contra el sectarismo (82-84).

No sería fácil que los católicos anti-liberales y la izquierda convivieran. Faltaba espíritu de tolerancia. Ruiz Manjón aporta la correspondencia Manuel de Falla-Fernando de los Ríos. Uno y otro eran marginales en aquel mundo. Uno y otro no cuestionaron su pertenencia. Falla, a la Iglesia, de los Ríos, al PSOE. Su entendimiento y su sufrir quedaron entre amigos (87-111).⁷

La pretensión de dominar el espacio público redujo a mera declaración la oferta del cardenal Vidal i Barraquer a Fernando de los Ríos el 27 de abril de 1931 (98). ¿El espacio social ocupado por la Iglesia procedía de situaciones de privilegio, de complicidades con poderes ajenos, no legítimos o deslegitimados? La presencia de la Iglesia en los espacios que el Estado republicano querrá reservarse o incautarse, se creó ya en el marco de leyes que tutelaban los derechos de asociación, de libertad de expresión, de libertad de conciencia, de libertad de enseñanza... No podían aceptar eso quienes querían cambiar las conciencias para “modernizar” España.

De la influencia-injerencia del clero –anticlericalismo- se pasó a la clerofobia. Interesa y mucho el trabajo de Emilio La Parra (17-25). Sanz de Diego recoge algo poco citado. La frase “España ha dejado de ser católica”, tiene una inciso que define la cuestión religiosa a debate como “problema político” ¿Cabe negociar cuando ya está decidido lo que debería ser objeto del convenio? Podría traducirse: La República supone la decisión de que España deje de ser católica. Hay que negociar con cifras. Hay que examinar los asuntos con datos, (27-52). No es excesiva la insistencia de Arbeloa en que muchos de los políticos republicanos, sobre todo de

⁶ Eso pidieron sus asesinos a las carmelitas mártires de Guadalajara, beatificas el 29 de marzo de 1987.

⁷ “Termino asegurándole que, como siempre, le he hablado “con el corazón en la mano” y recordando sus insistentes invitaciones para que así lo haga”. Falla-Fernando de los Ríos, 13 agosto 1932, comentando los incendios y desórdenes en la ciudad (109-111). Interesa también la correspondencia de Vidal i Barraquer y de Federico Tedeschini con Fernando de los Ríos, *ibidem* 101-108.

izquierda, eran masones. Estaban en el Gobierno provisional, en la mayoría parlamentaria de las Constituyentes y en los Gobiernos constitucionales presididos por Azaña.

“El liberalismo es pecado”, el mayor pecado, explicaba el libro de Félix Sardá y Salvany. Lo recordó casi obsesivamente Unamuno. Ese catolicismo político, antiliberal siempre, fue dominante hasta ocultar la existencia de otro mayoritario: el que promovió las “humildes obras católicas”, pujante desde la segunda mitad del XIX. Fue además una obra de mujeres, de “hermanas”, una Iglesia de rostro femenino, presente en hospitales, asilos y escuelas.

Esa Iglesia de escuela y despena, a la que el Gobierno de Azaña quiso sustituir, con una política laicista expulsando de ellas a quienes venían ejerciendo la “misericordia compasiva” desde las guerras napoleónicas. Un caso aparte, pero no menos injusto e ilegal, resto de un regalismo que enmascara su carácter arbitrario, fue la disolución de los jesuitas. Todo pudo ser de otro modo.

En las palabras iniciales de este Simposio, el cardenal de Sevilla, recordó una cita de Benedicto XVI. Antígona, frente al horror, afirma: están aquí no para odiar, sino para amar juntos” (10). El deseo de que la historia deje paso a la memoria no es una buena señal. Cuando es tan fácil el resentimiento, quizás el olvido sea la única manera de preservar la paz. Eso tiene mucho que ver con la “amnistía”, pero la historia, si se escribe como debe hacerse, desde la razón y la libertad, no es memoria, es otra cosa.

Cristóbal Robles Muñoz
Centro Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid

La Iglesia en tiempos difíciles. Actas del XIX Simposio de Historia de la Iglesia en España y América, José María Prieto Soler y José María García de Lomas Mier (coords), Córdoba, Colección Estudios Actas 2009, 275 pp., ISBN 978-84-7959-699-6

Para honrar la memoria, sin reducirla a un instrumento de poder y a manipulación, hay que hacer historia. Eso significa no rehuir asuntos, por arduos y comprometidos que sean, tratarlos con seriedad, verificando con testimonios, lo que se escribe y dice. La historia usa el relato, pero no es ficción (15-17). En el paisaje urbano, las conmemoraciones, los restos de la memoria, calles, placas y estatuas, resisten el paso del tiempo, porque a veces se benefician de la ignorancia de quienes las contemplan.

Las breves palabras del cardenal de Sevilla, al abrir este XIX Simposio, sintetizan el empeño que exige y la dificultad que tiene hacer historia. Es el estilo el que da unidad a estos libros, editados en esta Colección Estudios Actas (19-21).

François Mauriac confesó que su reacción ante la Guerra de España fue la de “un hombre de derechas”. Para la opinión francesa la tragedia española fue un “pretexto en la gran contienda europea que va dibujándose a los largo de los dramáticos años 30”.

Hubo una excepción, Georges Bernanos. Para él la guerra era además un acontecimiento moral y espiritual. Erraron quienes la integraron en una imagen previa de España o la redujeron a un mito. De esa matriz nace una historia “militante”, hecha de memoria y leyenda. Hay que leer el trabajo de Benoît Pellistrandi (93-114).

“Tiempos difíciles” es una discreta expresión para no decir guerra civil, represión política, persecución religiosa, así, en este orden, y para medir cuantitativamente la extensión de la violencia criminal. No cabe otra denominación a la situación creada por la ausencia de un Estado de Derecho. Este es algo más que la existencia y funcionamiento de instituciones representativas. Es el imperio de la ley, que, igualando a todos, da legitimidad política y sentido ético a la convivencia. Ser liberal es más, como decía, Cavour ante el parlamento italiano: es hacer leyes que protegen a los débiles, restableciendo, por esa vía, la confianza de estos y el temor respetuoso en quienes pueden abusar de ellos.

¿Fue beligerante la Iglesia? ¿Elegió campo? ¿Pudo elegir? Quienes estaban tan cerca de donde se cometían crímenes, siempre impunes, pasadas no muchas semanas, denunciaron los que cometieron los otros. Y uno de los grupos denunció a la Iglesia. Dicen Iglesia, pero parecen hablar de clero y, más en concreto, de obispos y del Vaticano. No hace falta debatir sobre esto. Documentos y hechos, con fechas y lugares, derriban la propaganda. Basta citar dos colecciones documentales, anteriores a septiembre del 2006: la del Archivo Vidal i Barraquer y la del Archivo Gomá. Bastan los relatos de quienes vivieron en la capital de la lucha antifascista, diplomáticos como Schlayer. Bastan las novelas que testifican lo que pasó o la crónica de José Pla. Bastan los libros que siguieron a la investigación de Antonio Montero.

Desde septiembre del 2006, abierta la documentación entre 1922-1939, sabemos que la guerra de España situó a los católicos ante una encrucijada, rectificar identidades belicosas, si querían ser fieles a su condición de seguidores del Evangelio. La Iglesia, los obispos y el Vaticano, dicen los documentos, trataron de “curar” los efectos de la guerra, con acciones humanitarias como la repatriación de los niños “evacuados” de Bilbao, los canjes de presos políticos, la demanda de que se respetara las ciudades abiertas y a la población no combatiente, la acogida dada a iniciativas de mediación, cuyas posibilidades se agotaron en parte, con la primera de ellas: la del Gobierno Aguirre con Franco... De todo esto hay constancia. Y también la hay, allí donde hay poco margen para manipular: en la biografía de personas como Anselmo Polanco, asesinado durante la retirada de Cataluña, cuando la guerra estaba ya decidida, perdida para quienes no custodiaron al prisionero...

La dura negociación de la Santa Sede con el Gobierno de Burgos prueba que no se puede concordar con quienes niegan la Iglesia la libertad para elegir a los obispos. Parece una anécdota o un azar que el primer nuncio ante el Gobierno de Franco viniera de Viena. Anexionada Austria, desapareció aquella nunciatura. El designado para Madrid en junio 1936, fue destinado a Varsovia, ante el Gobierno de la nación, primera víctima de la Alemania nazi...

Álvaro Ferrary recoge las diferentes posiciones sobre este asunto. Es bueno leerlas. Los “excesos” no duran. Violentan la verdad para que se acomode a las tesis defendidas. “Quod violentum non est durable”. Este proverbio también vale en historia. En esta los documentos son razones. Ellos acaban con los “apaños” ideológicos. Y sacan del olvido y del silencio lo que sirve para deshacer las herramientas, que fabrican la memoria, y para denunciar los poderes que la gestionan.

Los lectores de estas “Actas” van a encontrar datos que les ayuden a comprender la actuación de los cardenales Vidal i Barraquer, Segura, Gomá, Pacelli... Van a saber más de quienes han acabado siendo reconocidos como mártires... provocando desasosiego en quienes creen que martirio y resistencia política eran lo mismo, pues todos fueron “caídos”, y también en los que tienen una memoria bisoja, pues no ven el daño hecho por los suyos, sino solo el que a ellos hicieron.

Manuel Álvarez Tardío, recordando a Raymond Aron, dice que la democracia, para que sea liberal, tiene que aceptar el pluralismo como un bien. La diversidad reclama alternancia política. Y una

y otra aceptan “principios básicos comunes”. Cuando se quiere una revolución, “una revolución religiosa”, la libertad de conciencia, en la perspectiva de la izquierda, es un obstáculo (80-81). Cúmplase el programa y caiga el mundo.⁸

Quienes no acataran esos intangibles principios secularizadores no eran republicanos. No podrían gobernar la República. Esa posición quedó fijada en octubre de 1931. Se escenificó con la dimisión de Alcalá Zamora y Miguel Maura y el nombramiento de Azaña para la presidencia del Gobierno y de Casares Quiroga, su alter ego, para el ministerio de Gobernación. El 13 de mayo de 1936, corrió el escalafón: Azaña, presidente de la República, Casares, del Gobierno. En medio, las elecciones de 1933, la revolución de Asturias. A eso se añade la praxis del presidente de la República, tan errada como bien intencionada: entre diciembre de 1933 y febrero de 1936 hubo diez Gobiernos.

La violencia contra los enemigos políticos se justificó y se generalizó. Los católicos lo eran de la República. Perseguirlos era un deber. El triunfo de febrero de 1936 permitía acabar con los “fascistas”.

Del otro lado, los militares, no los obispos, recurrieron a la idea de “Cruzada”. No se usa esta palabra en la Carta Colectiva de julio de 1937. De ella hace un extenso resumen José Carlos Martín de la Hoz (186-196).⁹ No fue Cruzada en documentos de la Santa Sede. Da igual. Sirve para sostener que la “Iglesia estuvo al lado de la sublevación” (87), para acusar a los católicos, si no eran nacionalistas en 1936. Fue el caso de José María de Urquijo. Se ha escrito que la financió. No hay documento que lo pruebe. Más bien su prisión y asesinato niegan que supiera nada de los preparativos. Luego “cruzada” fue una palabra útil para crear opinión y agrupar a quienes estaban a favor o en contra (99).

La recuperación del patrimonio artístico, el inventario de todo lo “atacado” y “destruido” por la revolución, como otros aspectos de esta tragedia, fue una tarea y un medio de propaganda, un argumento frente al enemigo. En ambos lados, ciertamente. El trabajo de Jesús Palomero se centra en la provincia de Sevilla. La tarea culminó en la Exposición de agosto de 1937. Montero habló del martirio de las cosas. Parte de este patrimonio fue tomado como “rehén” y sacado fuera de España, como puede verse en la documentación.

Sobre el martirio de las personas, están los trabajos de María Encarnación González y de Federico Jiménez de Cisneros y, en anexo documental, un resumen de una entrevista con Vicente Cárcel, sin duda, quien mejor conoce la documentación vaticana abierta, y autor de “Pío XI entre la República y Franco”.

Los mártires no pueden igualarse con quienes cayeron en las trincheras ni con los asesinados por ideas políticas. Estos últimos merecen todo el respeto. Los mártires murieron perdonando. Nadie podría decir que incitaron a la guerra o justificaron la violencia (120). La beatificaciones de estos años (133-136) tienen una dimensión interna, como recuerda Pellistrandi (114). La historia de estas “causas” tiene su contexto. En él destaca el deseo de que la iniciativa no reavive rencores (137-138). Los mismos que se sintieron ofendidos con ellas no consienten que lo hagan y sufran aquellos que no aprueban su “ley de memoria histórica”. ¿Tiene cada España su vara de medir para juzgar a la otra? La

⁸ La izquierda tomó medidas que arruinaron la nación. Creían que una política acertada no debe guiarse por postulados económicos, sino por criterios de nivelación social, aunque eso traiga pobreza. A esas alturas de 1936, comenzaban a ver que se habían equivocado. Llegaban tarde. Miguel de Unamuno, “Justicia y bienestar”, *Ahora*, 3 julio 1936, *República española y España republicana*, edición de Vicente González Martín, Salamanca, Almar. Patio Escuelas, 1979, 439-441.

⁹ La carta se reproduce íntegra (225-247)

base de datos, con los mártires del siglo XX en España tiene 10000 registros.¹⁰ Aquella locura criminal ni fue una “gesta martirial” ni hubo “causa”, porque esos asesinatos se parecen más a un genocidio, esa figura del siglo XX, en que se eliminaba a los adversarios sin necesidad de conocer si quiera su nombre, bastaba su “filiación”. Como en los otros genocidios, los filios genocidas se inventan motivos, todos ellos inculcando al grupo, no a los individuos.

El 1 de diciembre de 1936 el *Boletín Eclesiástico de Pamplona* publicó las palabras de D. Marcelino Olaechea (221-223). Habló el obispo en la ceremonia de imposición de insignias de Acción Católica, en la parroquia de San Agustín el 15 de noviembre. Quienes odian y no perdonan están ciegos y envenenados. Quienes se dan a la venganza no son cristianos. “Ni una gota más de sangre de castigo”. Perdonar y excusar, como Jesús en la cruz. El que lo sigue busca y espera una patria “sin disensiones ni partidos”. Hay que pedir la gracia de vivir anticipadamente en ella. “Dios nos la dé a todos por su gran misericordia. Amén”

Cristóbal Robles Muñoz
Centro Ciencias Humanas y Sociales, CSIC, Madrid

Los partidos confesionales españoles. Seminario de Historia de la Iglesia, José María Magaz (ed.). Madrid, Facultad de Teología “San Dámaso”, 2010, 175 pp., ISBN: 978-84-96318-99-1

Un tema poco trabajado por la historiografía de la Iglesia son los partidos confesionales. Salvo algunos estudios sobre la CEDA, que ya comienzan a necesitar de nuevas aportaciones dado el largo tiempo transcurrido, y alguna otra sobre la etapa franquista, como la tesis doctoral de Donato Barba, apenas disponemos de estudios sobre un tema tan interesante. La explicación es que la CEDA se encuentra directamente relacionada con la tormentosa etapa histórica de la II República, y la falta de apoyo a un partido confesional ha sido la constante desde los inicios de la democracia.

Sin embargo, la celebración anual en la Universidad San Pablo-CEU de un congreso donde se debate la participación de los católicos en la vida pública pone de manifiesto que no son pocos los que se preguntan si sería posible un nuevo partido confesional en España, dada la larga tradición católica de nuestra nación.

Quizá este libro permita encontrar algunas respuestas a estos interrogantes.. En todo caso, se trata de una contribución valiosa que arroja luz donde todavía hay muchas sombras. José María Magaz, editor, prologuista y autor del primer capítulo del libro, recuerda que la *Gaudim et spes* afirmó hace casi cincuenta años que los cristianos debían “(...) tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política”. La política, cree Magaz, más que unir ha dividido a los católicos españoles. Hoy el compromiso de los católicos se hace de forma más anónima, pero lo fundamental es que el católico no pierda su identidad.

Sobre los partidos confesionales en el siglo XIX, primer capítulo, Magaz arranca. Arrancando de la etapa de la Ilustración. Analiza las diferentes etapas: Cortes de Cádiz, Manifiesto de los Persas,

¹⁰ Los 175 hermanos maristas asesinados en la persecución de 1936-1939 supone el 80% de todos los maristas muertos por la fe en todo el mundo y en toda la historia de la Congregación.

Trienio Liberal, Década “Ominosa”, carlismo, Partido Moderado...Se puede detectar una visión propiamente católica de la política. Destaca la figura de Donoso Cortés, autor de unas *Lecciones de Derecho político*, que, en opinión de Magaz, conciliaban el cristianismo y el liberalismo, hasta entonces en franca pugna. Existió el grupo de *neocatólicos*, con Cándido Nocedal, Gabino Tejado, José Selgas. Lograron entrar de manera oficial en la primera línea política participando en el Gobierno de Narváez en 1856.

Los “neos” llegaron a actuar de manera conjunta con el carlismo, acudiendo, por ejemplo, a las elecciones de 1869 con un programa común en el que se defendían dos ideas básicas, la unidad católica y la monarquía tradicional.

Se fue constituyendo en los años ochenta otras asociaciones de católicos, como la *Unión Católica*, (UC), que mostraban la intención de los católicos de defender los intereses de la Iglesia.

Magaz distingue entre carlistas, integristas y unionistas. Los carlistas tienen una ideología fundamentalmente política. Quieren conquistar el Estado pero sin confundirlo con la Iglesia. Por eso son más abiertos, posibilistas y transigentes con el liberalismo que a los integristas. Estos son motores de la recatolización y de la “divinización del hombre”. Los unionistas no sólo aceptan el marco liberal, sino que separan nítidamente la Iglesia del Estado. Así, si hubo una oportunidad de partido confesional en aquellos tiempos, esa fue la que podría haberse gestado a partir de la *Unión Católica*, pero la Santa Sede, a través del Nuncio Rampolla, apostó por posturas prácticas y recomendó a los hombres de la Unión católica colaborar con el partido más afín, el Liberal Conservador de Cánovas. Esta decisión marcó, según Magaz, explica por qué no existió un partido confesional duradero con el que pudieran identificarse todas las fuerzas católicas.

Andrés Martínez Esteban es autor de la segunda contribución. Joven historiador de la Iglesia, profesor en la Universidad Eclesiástica “San Dámaso”, examina el papel de los católicos durante el reinado de Alfonso XIII. La política religiosa de José Canalejas, con sus diferentes leyes, movilizó a los católicos, pero también provocó una mayor división dentro del catolicismo español: unos propugnaban la integración de los católicos en el Partido Liberal Conservador y otros seguían pensando en la necesidad de crear un partido católico.

En ese momento habían surgido ya los “propagandistas” de Ángel Herrera Oria. Se pensó en la posibilidad de una coalición de carlistas, integristas y católicos independientes, para concurrir a las elecciones provinciales del 12 de marzo de 1911. Todo quedó en mero proyecto porque los católicos no hubo acuerdo con la designación de “antiliberales”.

Para Martínez Esteban este complejo problema creado dentro del mundo católico lo describe así: la Santa Sede y la Nunciatura animaban a seguir con las movilizaciones y la organización política de los católicos, pero los obispos ponían impedimentos para esto, consideraban que ni en el sistema instituido por la Constitución de 1876 ni en el comportamiento de los principales partidos había nada que fuera en contra de la Iglesia.

Destaca la actuación personal del jesuita Ángel Ayala (motor de los “propagandistas”) y su clarividencia ante lo que estaba sucediendo. Para él, resultaba en aquel momento imposible una unión de todos los católicos independientemente del partido al que pertenecieran, debido sobre todo a la llamada “disciplina de partido”. Si los católicos conservadores se unían a otros católicos fuera del propio partido, rompían con la disciplina del grupo. Si no lo hacían, no obedecían las normas para crear

la unión electoral de los católicos, dadas por la Santa Sede. Para Ayala, la única manera de solucionar el conflicto era que Roma promoviera un partido confesional en España.

Subraya Andrés Martínez Esteban que la realidad era que, siendo España un país de mayoría católica, no podía ser identificado con carlistas e integristas: más aún, la “gran mayoría”, afiliados a los partidos dinásticos o independientes, apoyaban, a fin de cuentas, la monarquía de Alfonso XIII.

Hubo nuevos intentos por configurar un partido confesional en España, a partir de la crisis de los partidos dinásticos en el año 1914. Maura decidió retirarse de la vida política y Eduardo Dato pasó a la primera línea. Los conservadores se dividieron en “datistas” y “mauristas”. Estos fueron a las siguientes elecciones con un programa “católico-conservador”: defensa de la Religión, de la dinastía y de la patria contra las amenazas de la revolución. Lograron unos muy buenos resultados electorales. Parecían una fuerza política capaz de reunir a las derechas. Los católicos habían sido capaces de responder cuando habían visto peligrar sus intereses. Las elecciones de marzo de 1915 confirmaron la tendencia del voto católico hacia la derecha dinástica.

Al final el impulso definitivo hacia la creación de un partido confesional vino de fuera España: de países como Alemania y de Italia. En Alemania, donde el partido católico o *Zentrum* fue clave en la andadura de la República de Weimar. En Italia el sacerdote Don Luigi Sturzo creó el *Partido Popular italiano*.

En diciembre de 1922 se presentó en sociedad el *Partido Social Popular* de vida efímera, porque meses después el General Primo de Rivera dio un golpe de Estado que volvió a dividir a los católicos. Y toda esta cuestión no volvería a ser retomada hasta la proclamación de la II República el 14 de abril de 1931. La CEDA, en ese sentido, fue producto fundamentalmente del *posibilismo* y del *mal menor*. Para Martínez Esteban, prevaleció la legítima autonomía y la libertad política de los católicos.

Cristina Barreiro, Profesora de la Universidad San Pablo-CEU, examina el desarrollo de este *posibilismo* y este *mal menor* durante la II República. Distingue entre las agrupaciones políticas en las que sus militantes se confesaban católicos, y las que, siendo sus bases fundamentales confesionales, no postulaban un “Estado católico”, pero defendían el catolicismo como idea consustancial a la tradición española.

En cualquier caso, fue al partido fundado por José María Gil Robles, la CEDA, a quien correspondió asumir la defensa de los intereses de la Iglesia en un marco abiertamente hostil como era el de la II República. Para la autora, los orígenes de esta confederación deben buscarse en la plataforma política *Acción Nacional*, que defendía Religión-Patria-Orden-Familia-Trabajo-Propiedad. Estaba detrás Ángel Herrera Oria, Director de *El Debate*.

El problema estribaba en que la II República, particularmente a partir de la Revolución de Octubre de 1934, fue radicalizándose cada vez más, y ello llevó a Gil Robles a pensar, como había sucedido en etapas anterior, que era más importante lo “posible” que lo realmente “deseable”. De tal manera que los católicos de la CEDA acabaron aliándose con los monárquicos sobre la base de la defensa de tres elementos fundamentales: la Religión, el Orden y la Justicia Social. Ambas corrientes ideológicas acabaron separando sus caminos al no coincidir en la vía para alcanzar sus fines. Gil Robles pensaba que había hacer todo dentro de la legalidad en ese momento vigente, mientras las “derechas radicales” ya habían tomado el camino de la conspiración.

Más allá de los diferentes posicionamientos, incluso dentro de la propia CEDA, Barreiro cree que el catolicismo social durante la II República acabó creando los “engranajes” necesarios para

“vertebrar el universo católico”, que se movilizó contra un reformismo republicano cuyo gran objetivo era la secularización tanto de la política como de la sociedad.

Feliciano Montero enlaza su aportación con la de Cristina Barreiro. Comienza afirmando que, aunque durante los tiempos de la II República se había logrado intensificar la participación activa de los católicos en la política, no se había logrado una unidad de acción ni siquiera hubo una auténtica confrontación de posiciones. Por eso, al abordar el papel de los católicos durante el franquismo, debe pensarse en una evolución similar a la que hubo en el conjunto del franquismo: es decir, si tradicionalmente se ha planteado una divisoria con el año 1959, Plan de Estabilización, como punto de inflexión, también en el caso de la influencia de los católicos en la que hubo dos etapas diferentes. En la primera, la élite política que incluye se focaliza en torno a la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNdeP); en la segunda, los llamados “tecnócratas” del *Opus Dei* asumen el protagonismo.

En una línea cercana a otros historiadores del franquismo, como Álvaro Soto, Montero recuerda que el régimen franquista se apoyaba en una serie de familias institucionales, Ejército, Falange e Iglesia. En los primeros tiempos, Franco va a confrontar entre sí por lograr un papel preponderante, para controlarlas. En los años 1937-45 el franquismo oscila entre una tentación fascista, una posible recatolización y, al mismo tiempo, una conversión en mera dictadura militar.

Fuera cual fuera la naturaleza final del franquismo, no puede hablarse de “partido católico” en un régimen de partido único como era lo nacido de la sublevación militar de julio de 1936. De ahí que, como Montero apunta, la actividad política de los católicos, que no habían querido quedar encuadrados en la FET o que incluso habían querido alejarse de éste, sólo podía ejercerse a través de instituciones político-administrativas o en el ámbito “semilegal” o “semitolerado”, expresiones usadas por Montero, de asociaciones e iniciativas bastante marginales, y en plataformas formativas de naturaleza apolítica como la *Acción Católica*.

Lo cierto es que, al finalizar la Segunda Guerra Mundial y, por tanto, el final de los fascismos, hubo en España, como en otros países de Europa, una oportunidad para la democracia cristiana. Pero en Alemania, Francia o Italia se estaba construyendo o recuperando la democracia, mientras que en España el carácter dictatorial del franquismo parecía por el momento inalterable. Por tanto, era inviable partido católico, pero cabía un posibilidad para influir en la vida nacional, supuestamente “apolítica”: la *Acción Católica*. De ella surgirán las bases de una alternativa política confesional cuando España cambiara el régimen franquista por una monarquía liberal.

En esta su breve pero muy interesante contribución, Montero sostiene que el colaboracionismo católico con el franquismo encabezado por Ministro de Asuntos Exteriores Alberto Martín Artajo y el ya entonces obispo Ángel Herrera Oria no fue algo realmente novedoso, sino una nueva forma de practicar el *accidentalismo* o *posibilismo* que, bajo las orientaciones de León XIII, ya había puesto en práctica la ACNdeP durante la II República, y se había concretado en dos organizaciones: *Acción Católica*, bajo la presidencia de Herrera Oria, y *Acción Popular-CEDA*, bajo la dirección de José María Gil Robles.

Sin embargo, lo realmente novedoso es que esta vez no hubo esa unidad, pues no fue aceptada por los principales líderes de la CEDA, como José María Gil Robles o Manuel Giménez Fernández. Fue, por tanto, el momento en el que claramente se fracturó el catolicismo político español entre católicos colaboracionistas, por tanto, franquistas, y demócrata-cristianos, antifranquistas. División que, como recuerda Montero, se hizo más aguda cuando se creó una delicada divisoria entre la *Acción*

Católica y la acción sindical y política una vez que algunos sectores de la Iglesia pusieron en marcha el llamado “compromiso temporal”.

Lo cierto es que la democracia cristiana no logró, a pesar de la tradición católica de España, ser una auténtica alternativa de poder en nuestro país. Para Montero, hubiera podido serlo si el franquismo hubiera acabado una década antes, por tanto, a mediados de los sesenta, pero no en el año 1975. A partir de ahí, las consecuencias derivadas del Concilio Vaticano II, los excesivos personalismos, la secularización de la sociedad y otros elementos impidieron que la democracia cristiana pudiera ser realmente una alternativa de poder.

Significativos políticos democristianos se integraron en las filas de la *Unión de Centro Democrático* (UCD) como única manera de poder tener una influencia real en la política española. En ese sentido, La negativa del Cardenal Tarancón y la Conferencia Episcopal en su conjunto a apoyar un partido confesional para las elecciones generales de junio de 1977 no fue el hecho decisivo a la hora de explicar la debacle del único partido demócrata cristiano que se presentó, la federación encabezada por Gil Robles y Ruiz-Giménez, sino que este hecho tan sólo contribuyó a debilitar las posibilidades electorales de una democracia cristiana que cada vez con menor peso.

Quizá la última parte de la contribución de Feliciano Montero sea la que quede menos completa, ya que en muy pocas páginas aborda cuestiones tan diferentes como el papel de los “tecnócratas” del *Opus Dei* en la política, la emergencia de una izquierda cristiana o una reflexión final sobre lo que fue la postura de la Iglesia en el último quinquenio del franquismo. En todo caso, como ya hemos señalado, se trata de una aportación muy interesante que revela el dominio que Feliciano Montero tiene acerca de la Iglesia durante el franquismo.

Eugenio Nasarre, en la actualidad diputado y que fue miembro destacado de la democracia cristiana española, uno de los últimos supervivientes, analiza el papel de los católicos en el sistema democrático actual. Y para ello retrocede al momento de la creación de los partidos políticos y a la respuesta que tuvo que dar a ello la Iglesia Católica, tomando la iniciativa el italiano Sturzo, cuyo pensamiento analiza con detenimiento.

Según Nasarre, debe aclararse que este sacerdote siciliano nunca quiso que esos partidos fueran denominados “demócrata cristianos”, pero el modelo de partido que él creó en Italia fue precisamente el que siguieron otros países en el entorno occidental. Partidos que lograron mayoritariamente acceder al poder al concluir la Segunda Guerra Mundial. Nasarre lo explica sistemáticamente.

El éxito que políticos como Adenauer, Schuman o De Gasperi en sus respectivos países, no se limitó a la reconstrucción de éstos, sino también a dar un impulso fundamental al proceso de integración europea iniciado en la década de los cincuenta. Eso fue fundamental para la formación de toda una generación de políticos demócratas cristianos españoles entre los que él mismo se cuenta. Eran un referente para actuar e influir en política. Y parecía que, a la muerte de Franco, la democracia cristiana tendría su gran oportunidad, pero no fue así. Al igual que Feliciano Montero, Nasarre da su propia visión de lo sucedido, señalando como principal motivo la forma en que tuvo lugar la Transición a la democracia, y que no permitió repetir el modelo de “democracia a la italiana” que Nasarre y otros preconizaban.

Había división entre los demócratas cristianos, pero lo realmente decisivo fue la irrupción de Adolfo Suárez y su modelo de cambio de régimen por la vía de la reforma. Por otra parte, y a pesar de que él fue uno de los más directos perjudicados, Nasarre considera muy acertada la postura firme de Tarancón de negarse a apoyar un partido confesional en España, posición que cree se encuentra en

directa relación con lo que el propio Tarancón había vivido durante los turbulentos tiempos de la II República.

Una vez que una parte de la democracia cristiana comprendió que el “caballo ganador” era la UCD de Suárez y se integró en ella, y ante el hecho de que el primer Presidente de la democracia española se mostró muy atento a las sensibilidades de esta corriente ideológica concediéndole los ministerios más afines, puede considerarse que la contribución del componente “católico” en la obra de UCD fue “relevante”. Probablemente fuera así, particularmente durante el período constituyente. Discrepamos de Nasarre cuando afirma que ese mismo componente “católico” también fue relevante durante los años de gobierno de Aznar, ya que debe recordarse que, por ejemplo, nada se tocó en lo que se refiere a la legislación sobre el aborto que el *Partido Socialista* había puesto en marcha durante los Gobiernos de Felipe González (1982-96). Nasarre reconoce que las iniciativas de su partido en la promoción de la familia no pasaron de “muy tímidos pasos”.

Tampoco estamos de acuerdo con él cuando afirma que la clave de la victoria electoral de Jaime Mayor Oreja en las elecciones europeas de 2009 estuvo en la reafirmación y defensa de valores básicos como el derecho a la vida o la dignidad humana: más bien, fue el año y medio de crisis económica, más la solidez del candidato popular, lo que explica la victoria de Mayor Oreja. Lo cierto es que Nasarre se muestra profundamente crítico con lo que considera un auténtico adoctrinamiento ideológico por parte de Rodríguez Zapatero y, probablemente tenga mucha razón en ello, si bien más allá de sus intenciones ha sido más bien poca su influencia. En cualquier caso, resulta muy interesante la aportación de Nasarre, porque apenas se ha escrito nada sobre la evolución de la democracia cristiana tras la etapa de la UCD.

Esta es una obra variada y sugerente, con afirmaciones que, aunque puedan ser cuestionadas, muestran una capacidad de reflexión y de profundización que debe ser justamente. Es pues una muy necesaria aportación al estudio de los partidos confesionales en la Historia de nuestro país.

Pablo Martín de Santa Olalla Saludes
Profesor Asociado, Universidad Pontificia de Comilla, Madrid

Barreiro Gordillo, Cristina: *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas. La presidencia de Fernando Martín-Sánchez Juliá (1935-1953)*, Madrid, CEU Ediciones, 2010, 362 pp. ISBN: 978-84-92456-67-3

En 1909 el jesuita Ángel Ayala, con la ayuda del entonces Nuncio en España, Antonio Vico, fundaba la Asociación Católica de Jóvenes Propagandistas. Desde entonces, esta institución fue adquiriendo cada vez más fuerza y peso en la vida de la Iglesia y de la sociedad española. Sus miembros han sido hombres influyentes en la política nacional y su modo de hacer en la vida pública ha sido el fruto de la pertenencia a la Asociación.

Cuando ha cumplido su primer centenario, los propagandistas han querido dar a conocer su historia, que no sólo es la narración de unos hechos pasados, sino que es al mismo tiempo una mirada al presente. Con esta intención, se han publicado ya una serie de volúmenes entre los que destacan la *Historia de la Asociación Nacional de Propagandista* preparada por José Luis Gutiérrez y el *Pensamiento de Ángel Herrera Oria* de José María García Escudero. A estos se suma un tercer

volumen realizado por la profesora Cristina Barreiro Gordillo, *Historia de la Asociación Católica de Propagandistas. III. La presidencia de Fernando Martín-Sánchez Juliá (1935-1953)*.

A lo largo de los nueve capítulos que forman este estudio, recorre la historia de la Asociación en una época compleja por sus circunstancias históricas. El capítulo primero, *Contexto político: una aproximación a la ACNdP de Ángel Herrera* (pp. 1-16); el capítulo segundo, *La actividad de la ACNdP en los últimos meses republicanos (septiembre 1935-julio 1936)* (pp. 17-32); el tercero, *La ACNdP durante la Guerra Civil (1936-1939)* (pp. 33-72); el cuarto *El fin de la guerra. La situación de la ACNdP (1939-1940)* (pp. 73-95); el capítulo quinto, *La ACNdP y el "estatismo español" (1940-1943)* (pp. 97-155); el sexto capítulo, *La ACNdP ante el final de la II Guerra Mundial: los llamamientos a la acción (1943-1945)* (pp. 157-198); el séptimo, *La salida del letargo: los propagandistas en la vida política española (1945-1949)* (pp. 199-249); el octavo, *La reorganización de la ACNdP: cuestiones internas y papel de la juventud (1949-1953)* (pp. 251-289); y el último, *Fernando Martín-Sánchez deja la presidencia de la ACNdP. Hacia el nombramiento de Guijarro* (pp. 291-299). El libro se cierra con un Apéndice documental y la bibliografía.

Comienza su estudio con un análisis de la situación social y política de la España de la II República, cuando se puso de manifiesto la vocación política de algunos miembros de la Asociación, entre los que destacó José María Gil Robles; y se frustró la de otros, como fue la de Ángel Herrera Oria. En aquellos años convulsos se consagró el posibilismo político de la Asociación. Buscar el bien posible, independientemente de la forma de gobierno, y modificar las leyes desde dentro para defender unos principios básicos: Religión, Orden, Familia, Trabajo y Propiedad.

En esos años, la Asociación tuvo varios retos. Primero mostrar que era una obra con una finalidad religiosa y no política, aunque algunos de sus miembros intervinieran en ella. Mantener las obras ya comenzadas años atrás, especialmente las publicaciones periódicas, y el sostenimiento de la Acción Católica, con la que mantenía una estrecha unión. Y, en tercer lugar, la sucesión de Herrera Oria que dejaba la presidencia de la Asociación para ir a Friburgo, a estudiar teología para ordenarse sacerdote. La elección de Fernando Martín-Sánchez Juliá mostró la continuidad de la Asociación.

El relevo de Herrera Oria se produjo sin rupturas, manteniendo el mismo objetivo: "formar minorías selectas para que, en su vida profesional y pública, difundieran el catolicismo, siendo portavoces de la Jerarquía Eclesiástica... en tres campos de actuación: la política, la educación y la información" (p. 18). Estos tres campos centrarían los temas de los círculos de estudio del curso 1935-1936, especialmente la política y la información, teniendo en cuenta las circunstancias políticas.

Se había producido la revolución de octubre y en febrero de 1936 había elecciones generales. España estaba dividida. Poco o nada tenían los españoles en común. Los posibilistas buscaron unificar las fuerzas católicas. La ACNdP, por su parte, una vez más dejó claro que "no es política, que los propagandistas no estaban obligados a participar en política y mucho menos a hacer en una única plataforma nacional" (p. 23). Esto en cambio no evitó que las publicaciones de la Editorial Católica, *El Debate* y *Ya* tomaran partido por los que consideraban partidos de orden, transmitiendo "un sentimiento de Cruzada y de lucha por la salvación" (p. 25). Ahora bien, tras la victoria del Frente Popular, el *Boletín de la Asociación* llamó siempre a la paz y a la búsqueda de soluciones conciliadoras a los conflictos.

Sin embargo, al estallar la guerra, los miembros de la Asociación tomaron posiciones. Como señala Cristina Barreiro, la gran mayoría optó a favor del bando nacional, pero la posición de los propagandistas ante el golpe militar fue desde la participación y colaboración, hasta el rechazo. La

decisión a favor o en contra del alzamiento, encontraba su justificación tanto en la formación ideológica como en los acontecimientos de aquellos meses previos a la guerra.

Quienes se pusieron a favor entendían que era la mejor manera de responder a una política que perseguía a la Iglesia. Los que estuvieron en contra, seguían la enseñanza del Magisterio, que habían estudiado aquellos años en los círculos de estudios, que pedía a los católicos aceptar el poder constituido.

En este sentido merece la pena destacar, del capítulo tercero, dos cuestiones. La primera, el caso vasco. La libertad política en la Asociación era tal que José Antonio Aguirre, propagandista y presidente del gobierno vasco, no tuvo ninguna dificultad en apoyar y luchar a favor de la República, para defender los intereses de su gobierno, haciendo intervenir a la Santa Sede (pp. 41-42). La segunda, las relaciones entre el gobierno de Franco y la Asociación. No fueron fáciles, especialmente con la Falange, que veía en los propagandistas a un enemigo.

La extrema derecha había creado una especie de simbiosis entre religión y política, en la que participó muy activamente un antiguo propagandista, Ramón Serrano Súñer. A esto había que añadir el control político al que el gobierno de Burgos estaba sometiendo a todas las instituciones, asociaciones y medios de comunicación. Esto afectó directamente a los propagandistas que promovían a los Estudiantes Católicos, la Confederación Nacional Católico-Agraria y a la Editorial Católica (pp. 42-58).

Todo esto se va a evidenciar tras la guerra civil. Una vez más los propagandistas, en su mayoría, aplicarán el posibilismo. La asociación “evoluciona desde la no participación formal en el alzamiento a una posterior aceptación y participación en los poderes emergentes del nuevo Estado franquista” (p. 73). Esto no evitará conflictos. La supresión definitiva de *El Debate* y la imposición de un director falangista en el *Ya*, son algunos ejemplos. Fernando Martín-Sánchez hizo entonces un llamamiento a los propagandistas para “no dejarnos influir por ese ambiente totalitario que parece negar la vida a todo lo que no es oficial” (p. 85).

Todo esto no impidió que, al menos la gran mayoría de los miembros de la Asociación, optara por la colaboración con el gobierno de Franco. Ahora bien, la ACNdP siempre quiso dejar claro que sus fines no eran políticos, sino apostólicos. En este sentido, tras la guerra, la Asociación se propuso dos objetivos: la recristianización de España y la reconciliación. Esto se plasmó en el “discurso de las tres preocupaciones: la espiritual, la cultural y la juvenil” (p. 109). Desde 1940, año en que el presidente pronunció este discurso, hasta 1945, la Asociación desarrolló una intensa actividad en dos direcciones. Hacia dentro, mediante la formación en los círculos de estudios, y la piedad con los retiros espirituales. Y hacia fuera, con la promoción y sostenimiento de la Acción Católica; la reapertura del CEU y la creación de un colegio mayor; y con la reforma del plan de publicaciones de la Editorial Católica.

Al finalizar la II Guerra Mundial y ser derrotados el nazismo y el fascismo, Franco tuvo que rediseñar su política y adaptarse a la nueva situación europea. La derecha se dividió en colaboracionistas, no colaboracionistas; y evolucionistas, que pretendían cambiar la dictadura desde dentro para que evolucionara a posturas democráticas. Entre estos, había un grupo de propagandistas que, en 1945, entraron como ministros en el gobierno de Franco, Alberto Martín Artajo, José María Fernández-Ladreda, y José Ibáñez Martín, que ya lo había sido en el gobierno anterior. Además entraron otros propagandistas en Direcciones Generales y Secretarías de Estado. Este cambio marcó el final de la hegemonía de los falangistas y la llegada de políticos católicos.

Esto favoreció al desarrollo de la asociación. Aquellos años, como indica la profesora Barreiro, “la ACNdP aumenta su influencia en la sociedad gracias a sus obras y consigue superar la sensación de letargo en la que se encontraba desde después de la Guerra Civil” (p. 213). Merece la pena destacar dos aspectos. Primero la creación de la sección juvenil de la ACNdP y de un grupo sacerdotal, que conociera bien la institución y pudiera atender a los propagandistas. Y en segundo lugar, las Conversaciones Católicas Internacionales, con el objetivo de “intercambiar ideas con católicos extranjeros y la colaboración en orden a la propaganda y al apostolado” (p. 238).

Los últimos años de presidencia de Martín-Sánchez serán los de la reorganización de la ACNdP. Era el momento de revisar la tarea realizada, hacer balance, establecer prioridades y adaptarse, dejando antiguos esquemas. Para esto en 1949 se reformaron los estatutos de la Asociación. Además de definir la naturaleza y fines de la institución, la organización se hizo menos presidencialista, se fomentó la institucionalización y la descentralización (pp. 267-268).

En este cambio tuvo gran influencia los jóvenes propagandistas. “Inquietos e hipercríticos exigían a la Asociación soluciones a su papel en la sociedad” (p. 260). Hubo una división entre quienes consideraban que la solución estaba en fomentar la vida espiritual; los que creían que había que encauzar esa inquietud juvenil; quienes pensaban que era necesario dar autonomía; y los que criticaban la actitud negativa de los jóvenes propagandistas. Finalmente se optó por una mayor autonomía, creando el Secretariado de Juventud.

Así las cosas, en mayo de 1953, Martín-Sánchez escribe a Herrera Oria, consiliario nacional, para comunicarle que no se presentaría a la reelección como presidente. ¿Los motivos? Por una parte, lo que considera mezquindades: “no logramos tener Consiliarios que nos dediquen tiempo y además hay una docena de propagandistas que toman la Asociación como único desahogo de sus rencores políticos” (p. 291). Y, por otra, la falta de respuesta a sus continuas llamadas a la acción con proyección pública.

El balance final de la presidencia de Martín-Sánchez es, según la autora, positivo. Los datos objetivos de número de socios, centros, fundaciones y proyección pública así lo muestran. Al mismo tiempo, en 1953, “la ACNdP atravesaba por un momento de problemas estructurales en la que algunos de sus miembros parecían utilizarla como trampolín para sus aspiraciones políticas y en la que no siempre se palpaba la dimensión pública que el propio concepto de propagandista requería. La Asociación sufría, por aquellas fechas, lo que podríamos calificar como un problema de ‘crisis de identidad’” (p. 298).

La historia de la ACNdP a lo largo de estos años muestra lo permanente y lo accidental de una institución que nació, hace ya un siglo, para dar respuesta católica a una serie de problemas sociales. La evolución a lo largo del tiempo pone de manifiesto que, si bien lo esencial permanece, era necesaria una lógica adaptación a los tiempos y lugares. Una adaptación que se pudo realizar gracias a la opción posibilista.

Buscar el mayor bien posible, sin pararse en lo que es accidental. Esto permitía entender la presencia en la sociedad de formas distintas, evitaba la uniformidad, pero no las divisiones, fruto de opciones diversas en el modo de realizar los fines de la Asociación.

Este estudio tiene la gran ventaja de ir muy pegado a las fuentes internas de la Asociación, lo que permite un análisis exhaustivo de la misma, desde dentro, aunque dé por supuesto que el lector ya está familiarizado con ella.

Al mismo tiempo, es un estudio abierto. No agota toda la documentación y, por tanto, abre la puerta a futuros trabajos que profundicen bien en la vida interna de la ACNDP, como la participación política de sus miembros en aquellos años; los proyectos religiosos, educativos y culturales; las relaciones más o menos conflictivas entre sus miembros más destacados. Y también en otros aspectos más tangenciales, como aquellos que se refieren a los conflictos con la dictadura franquista, en concreto con los falangistas; las relaciones con la Jerarquía Eclesiástica; y una cuestión que no puede pasar desapercibida, la estrecha relación entre la Asociación y la Acción Católica. Será interesante estudiar cómo afectó a la propia promoción de la institución, la identificación que hubo entre una y otra.

El estudio de la profesora Cristina Barreiro es una gran aportación a la historia del movimiento católico español. Una historia escrita con trabajos como éste, y que necesitaría una labor de conjunto que reúna todas las investigaciones realizadas en un estudio de análisis y de síntesis, que permita conocer en profundidad el asociacionismo católico en España.

Andrés Martínez Esteban
Universidad “San Dámaso”. Madrid

Montero, Mercedes: *La conquista del espacio público. Mujeres españolas en la Universidad (1910-1936)*, Madrid, Minerva Ediciones, 2009, 282 pp. ISBN: 978-84-88123-72-5.

Mercedes Montero, profesora de Historia de la Comunicación, en la Universidad de Navarra, presenta esta obra sobre el acceso de la mujer a los estudios universitarios en la primera mitad del siglo XX.

Realizada a partir de la abundante bibliografía que aborda, desde perspectivas diversas, la educación de la mujer en la España del primer tercio del siglo pasado, es una síntesis, que busca comprender cómo fue la progresiva incorporación de la mujer a la universidad.

Se centra, principalmente, en las dos instituciones que, en España, han buscado la promoción educativa de la mujer: la Institución Libre de Enseñanza y la Institución Teresiana, fundada por el sacerdote Pedro Poveda.

En la introducción se presentan y valoran de los estudios realizados sobre el tema. El libro está estructurado en cinco capítulos. En el primero, “Las heroínas solitarias”, se expone la situación de la mujer a finales del XIX y primera década del siglo XX. Además amplía el ámbito geográfico para mostrar la situación de la mujer en el mundo universitario europeo y norteamericano. En esta época, las mujeres, que quisieron acceder a la enseñanza superior, se tuvieron que enfrentar a grandes obstáculos. Uno venía de los ministros de un gobierno liberal y el otro, de miembros de la Institución Libre de Enseñanza.

Hay una percepción de la mujer detrás. Ortega y Gasset, en *El hombre y la gente*, escribe: “En la presencia de la Mujer presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de rango vital algo inferior al nuestro. No existe ningún otro ser que posea esta doble condición: ser humano y serlo menos que el varón”. [p. 43].

El segundo capítulo aborda el papel de las dos grandes instituciones que, en las primeras décadas del siglo XX, asumieron el reto de integrar a la mujer en la enseñanza universitaria. Institución Libre de Enseñanza, fundada por Francisco Giner de los Ríos, bajo cuya inspiración se creó la Escuela Superior de Magisterio, donde las mujeres fueron admitidas en igualdad con los hombres. En ella se formó Josefa Segovia, fundadora con Pedro Poveda, de la Institución Teresiana, que, antes de que lo hiciera el grupo de Giner, abrió la primera residencia femenina de España.

D. Pedro Poveda diseñó su propuesta pedagógica en el santuario de Covadonga, en contacto con la labor que la Institución Libre de Enseñanza, en la Universidad de Oviedo. “Ambos [Giner y Poveda] detectaron agudamente que el movimiento femenino, apenas asomado, sería algo fundamental para la futura configuración de la sociedad española” [p. 95].

¿Dónde estuvo la originalidad de Poveda? En que “se arriesgó a librar el combate, asumiendo las reglas de juego del contrario. Y es que tal y como se presentaba la situación, mirar de frente a la Institución era algo que Poveda debió sentir como una exigencia intelectual y religiosa” [pp. 79-80].

Pedro Poveda integró la tradición educativa católica con lo mejor de la Institución de Giner. Comenzó la fundación de las Academias. Como respuesta, la Junta de Ampliación de Estudios, presidida por Ramón y Cajal, fundó, en 1915, abrió la Residencia de Señoritas que encomendó a la Institución Libre de Enseñanza, inspirada en las ideas krausistas, en el *Ideal de la Humanidad*, que proponía una nueva concepción de la mujer: “...el proyecto de hombre nuevo que perseguía Giner necesitaba al lado una mujer diferente. El matrimonio lo entendía como una unión total, donde la esposa culta retendría con su encanto al marido en el hogar y encaminaría a los hijos por vía de rectitud y equilibrio” [p. 100].

En el tercer capítulo, la autora recorre las facultades españolas de los años veinte, su evolución y el lento crecimiento de la presencia de las mujeres. Compara la situación de España con la Europa y Estado Unidos para analizar la de España esos años. Se sirve de los estudios de Ramón Ezquerro publicados en la revista *Renovación Social*, de 1926. Concluyó este, basándose “en la nada”, según Mercedes Montero, que la mujer, quiera o no, está determinada biológicamente a asumir “las cargas que le impone su papel en la perpetuación de la raza o en la crianza y educación de los hijos, cuya importancia no hay que insistir aquí y que no dejan de ser incompatibles con la atención asidua y persistente al cultivo de una carrera” [p. 137].

“La mujer universitaria ante las dos Españas. (1920-1931)”, El cuarto capítulo, comienza haciéndose eco de la presentación que “una buena parte de la historiografía” hace de la división de España en dos naciones. “Cada nación tiene su peculiaridad y se supone que la de España se encontraba en la división entre un catolicismo enemigo de todo progreso y un laicismo garante único de la libertad” [p. 139]. Ahora bien, señala, esta división no correspondía con la “mujer real”.

Los que veían España de forma distinta coincidieron en buscar una solución en la formación de la mujer. La Institución Libre de Enseñanza y la Institución Teresiana tuvieron que enfrentarse a problemas y dificultades. No se comprendían sus proyectos, ni dentro ni fuera; ni en la sociedad civil ni en la eclesiástica. Al mismo tiempo, coincidieron no sólo en fines, sino también en medios: apertura cultural, régimen y disciplina; y en el papel de la religión.

“En el umbral de una nueva época (1931-1936)”, capítulo final, se habla de las consecuencias del trabajo realizado los años anteriores en la promoción de la mujer. Coincidió con la II República y con la llegada al poder de hombres y mujeres formados a la sombra de la Institución Libre de Enseñanza.

Hay un dato significativo: en el curso 1930-1931 el porcentaje de alumnas matriculadas en secundaria fue del 17,1%; en 1935-1936, fue del 46,2%. Esos años la Residencia de Señoritas y la labor de Pedro Poveda tuvieron una gran extensión e influencia. Una y otra acabaron trágicamente en 1936. Poveda arrestado y asesinado por los milicianos; y la Residencia, asaltada y destruida por estos.

El estudio de Mercedes Montero permite conocer la evolución en la formación universitaria de las mujeres españolas. ¿Qué conclusiones se pueden sacar de este proceso? Fue un problema abordado por personas e instituciones con mentalidades diversas; lo que nos lleva a preguntarnos si la tan traída y llevada idea de las “dos Españas” no era más ficticia que real; o, como diría Ortega “debate de café”.

Las dificultades que se encontraron tanto la Residencia Femenina como la Institución Teresiana no venían de personas contrarias a su mentalidad, sino, desde dentro, de sus respectivas corrientes de pensamiento.

Este trabajo, basado en bibliografía, aunque sean estudios solventes y de rigor científico, corre el riesgo caer en lugares comunes. Uno de ellos es la tan marcada separación entre católicos y liberales, que la autora entiende como “laicista”. No fueron las cosas blancas y negras; hubo “grises”. Hubo una opción, la de los católicos-liberales, que buscó integrar. Si bien Mercedes Montero se ha centrado en la Institución Teresiana, antes, incluso antes de que naciera la Institución Libre de Enseñanza, la Iglesia ya había hecho una opción por la educación de la mujer; basta con echar un vistazo al gran número de congregaciones religiosas femeninas dedicadas a la enseñanza. Fue significativo que, durante la semana trágica de Barcelona, los huelguistas atacaron estos colegios que estaban en los barrios periféricos.

En cualquier caso, es un estudio que nos aproxima al papel de la mujer en la sociedad española y permite conocer su evolución en la primera mitad del siglo XX.

Andrés Martínez Esteban
Facultad de Teología “San Dámaso

González Gullón, José Luis: *El clero en la Segunda República. Madrid 1931-1936*, Editorial Monte Carmelo, [Burgos 2011], 483 pp. ISBN 978-84-8353-356-7

Al contrario que en otros países, no son muy frecuentes en España los trabajos sobre seminarios o clero con un amplio uso de archivos. Ciertamente, por un lado no es fácil acceder a las fuentes y, por otro, son archivos muy trabajosos, que requieren mucho esfuerzo de vaciado y que, a veces, están poco organizados. Sin embargo, en Francia o en Italia, hay buenos estudios sociológicos sobre el clero, sobre seminarios -mayores y menores o sobre la formación de los candidatos al sacerdocio, siempre sobre la época contemporánea. Es quizá lo que nos falta en España. Y precisamente del período contemporáneo. Por eso resulta especialmente bienvenido un estudio como el que ahora comentamos, que analiza -con fuentes de primera mano- la sociología de un grupo significativo dentro del clero secular contemporáneo.

El libro tuvo su origen en la tesis doctoral del autor, actualmente investigador en la Universidad de Navarra, aunque ha sido modificada y reestructurada, lo que la ha hecho, entre otras mejoras, de

lectura más agradable. Probablemente lo que nos hace falta sean más directores que orienten a sus candidatos a trabajos de este tipo, sólo afrontables con el entusiasmo y la exigencia de todo buen doctorando. El paciente rastreo, como en este caso, de las casi dos mil fichas de sacerdotes que vivían en el Madrid republicano es un esfuerzo que se hace más llevadero con la perspectiva de una tesis al fondo.

El libro consta de cuatro capítulos y una conclusión. Los dos primeros son más bien sociológicos, estáticos, podríamos decir. Los dos últimos, dinámicos, analizando los sucesos republicanos y las repercusiones políticas sobre el grupo social del clero.

El primer capítulo se titula “Un grupo sociocultural” y analiza cuantos eran los sacerdotes seculares y sus estratos (jerarquía madrileña, muy variada; sacerdotes transeúntes, casi la mitad de los que había en la capital; clero palatino, único en España; castrenses, etc.), cómo se habían formado, cómo eran sus relaciones con la autoridad eclesiástica, cuál era el *cursus honorum*, cómo se relacionaban entre ellos –en una época de activo asociacionismo o cuál era su nivel de vida según los ingresos y gastos de cada uno, donde se ve que hay unos pocos que podían llevar una vida desahogada y muchos que vivían muy ajustados.

El segundo capítulo “Presencia y acción en la sociedad” es como la plasmación de los datos anteriores en el mapa de Madrid. Se muestra dónde estaban, qué hacían, qué locales los acogían o a qué instituciones atendían, en dónde daban clase, o cómo actuaban en la vida pastoral de las parroquias y en las distintas obras sociales y culturales católicas.

Tras esta visión de cuántos eran y dónde estaban, se analiza lo que hicieron durante la República o, quizá al revés, lo que hizo la República con ellos, ya que en gran medida, tuvieron que actuar a la defensiva, al desaparecer muchas de las instituciones en las que –o de las que– vivían desde hacía mucho. De los rápidos cambios que conllevó para el clero el paso de la monarquía a la república es de lo que se trata, precisamente, en el tercer capítulo titulado “Pensamiento y vida política”. En él se analizan desde los nuevos cambios legales que introdujo la legislación republicana en la vida diaria de los sacerdotes –a veces cambios muy sustanciosos, *stricto sensu*–, hasta la reacción política del clero y sus variadas adscripciones políticas para, finalmente, mostrar su actuación –también dispar– a través de los pocos que fueron diputados a Cortes.

El último capítulo entra ya en las dificultades de convivencia que supuso la proclamación de la República para todo el clero, al margen de leyes o posicionamientos políticos. Con el título de “El anticlericalismo en la calle” se presenta la vida de los sacerdotes madrileños en relación con los otros madrileños –algunos hostiles– desde la “primavera trepidante” del cambio de régimen a “la caída en el abismo” de los últimos meses de vida republicana.

El libro se cierra con una bibliografía final, una relación de fuentes documentales consultadas, desde archivos a revistas, y un índice de nombres, así como con once cuadros explicativos que son útiles para tener claros de un vistazo muchos de los datos recogidos a lo largo del trabajo. Los cuadros muestran, p.ej., los ingresos anuales oficiales de las distintas categorías de sacerdotes, las ocupaciones del clero, la práctica sacramental en algunas parroquias –en las que matrimonios y bautismos empiezan a bajar en 1934–, los sacerdotes seculares asesinados durante la guerra civil –35 excluidos los extradocesanos sin oficio en la diócesis, aunque no se recogen porcentajes– o el cuadro del clero regular diocesano.

Son muchos asuntos los que se tratan, algunos quizá demasiado rápidamente, pero que nos dan una visión bastante precisa –y desde dentro– del colectivo y de su influencia. De hecho, una vez más se

aprecian las deficiencias de la atención parroquial de un Madrid en rápido crecimiento demográfico, con zonas periféricas enormes sin presencia religiosa, bien por falta de iglesias, bien porque muchos sacerdotes, sobre todo extra-diocesanos, no tenían trabajos pastorales. La visión es bastante detallada ya que el autor utiliza numerosos archivos, desde los archivos vaticanos al General Militar –para los castrenses– pasando lógicamente por el Diocesano. Y los complementa con entrevistas a sacerdotes que eran seminaristas al proclamarse la república, recogiendo sus impresiones ante los cambios que contemplaron –que contemplaron por la ventana de su habitación, literalmente–, algo que me parece tan evocador como útil. Vale la pena señalar, de paso, que es lamentable que ninguna institución eclesiástica –al menos, que yo sepa– se haya preocupado de recoger testimonios similares de historia oral hasta formar una base suficiente como para poder hacer una historia oral de la Iglesia reciente.

Como se ve, se trata de una buena entrada en un grupo social –el clero– del que, como en tantos otros asuntos de historia religiosa, al revés que otros países europeos, carecemos aún de estudios generalizados en todas las diócesis, o en la mayoría, que permitan hacer síntesis con base cierta. Y también desmontar tópicos con poca base. Una de las partes más interesantes del trabajo es el apartado 8 del cap. I sobre “ingresos y gastos”, ya que se basa en documentación de archivo, citando muchas cartas personales que se encuentran en los expedientes. Ahí aparece claramente reflejada, a veces con cartas desesperadas por parte de los párrocos, la miseria del clero diocesano de a pie, tan en contraste con la insistencia en las riquezas de la Iglesia en España, uno de los tópicos clásicos de la propaganda durante la guerra civil.

También resulta de interés el apartado sobre las “puniciones” al clero o la valoración de los sacerdotes más peculiares del período republicano. Uno de ellos, si no el que más, fue el gallego Basilio Álvarez, abogado en ejercicio sin sotana y orador en el parlamento, con sotana, al que –frente a las acusaciones que se le hacían– defendió siempre el obispo Eijo, considerando que tenía un papel moderador en la política de sus radicales compañeros de partido.

Como estas se encuentran otras informaciones de interés, que serán de consulta obligada para todos los que se trabajen la historia religiosa de España, y, especialmente, para los que traten sobre historia de la Iglesia en el Madrid republicano.

Con todo, como siempre, el lector desearía más. Sería conveniente entrar en los archivos del seminario –si hay y es posible– así como ir a los textos de época, y no sólo a los testimonios de Verdasco o Muñoz Iglesias. También el autor podría precisar más los datos sobre precios o salarios, que, en general, son de segunda mano y no de fuentes de historia económica. Podría ser así, pero no deja de llamar la atención que un peón cobrase 300 pesetas y un catedrático 500.

En este mismo ámbito pienso que hay que aceptar con cautela los datos estadísticos que se obtienen por extrapolación, ya que no tiene porqué haber una relación porcentual entre lo que se conoce y lo que se supone que tendría que ser. Y también sería conveniente un uso mayor de las actas parlamentarias, al hablar de los sacerdotes en Cortes y, desde luego, aunque puede ser una impresión parcial de quién los ha manejado mucho, también de los expedientes de órdenes. Es decir, analizar los expedientes no sólo de los seminaristas que se ordenaron durante la República sino los de años anteriores, para tener una idea de los sacerdotes que vivieron en los años republicanos.

Estos *desiderata*, como siempre, no manifiestan sino que el libro es interesante y que, por tanto, se le pide más. Confío en que el autor continúe estudiando el clero diocesano español, al que ha dedicado ya otros trabajos –sobre Leocadio Lobo, por ejemplo– para avanzar así, en lo que podríamos

llamar la normalización de nuestra historiografía, en este apartado concreto, con la de los países que nos rodean. Una normalización a la que este trabajo contribuye indudablemente.

Antón M. Pazos
CSIC, Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”
Santiago de Compostela

Rodríguez Lago, José Ramón: *Cruzados o herejes. La religión, la Iglesia y los católicos en la Galicia de la guerra civil*, Gaxate, Nigratea (Porta de Papel, 6), 2010, 327 pp. ISBN 978-84-15078-00-5.

A primera vista, el título *Cruzados o herejes* puede sonar a una de las muchas novelas históricas que inundan la sección de librería de los grandes almacenes. El subtítulo —y la portada— acude en seguida en nuestra ayuda para sacarnos del error y hacernos ver, ya desde el principio, que estamos ante un libro con matices: *La religión, la Iglesia y los católicos en la Galicia de la guerra civil*. Efectivamente, no es lo mismo, aunque lo parezca, la religión, la Iglesia (si la entendemos como la jerarquía, si no, sería un término equívoco) y los católicos. Y de todo ello se trata en el libro. Más aún, este subtítulo es fundamental, ya que lo que analiza Rodríguez Lago, profesor en la Universidad de Vigo, es precisamente esa pluralidad en la Galicia de los años treinta, una pluralidad que se da en todos los niveles del espectro religioso: jerarquía -en sentido lato- tradicionalista o moderna, abierta o cerrada, españolista o galleguista -o antigalleguista como el nuncio Tedeschini (p. 87-, católicos conservadores o católicos republicanos (o católicos conservadores y republicanos, algo que es de sentido común pero que resulta laminado por la dicotomía al uso), teosofistas y protestantes, jóvenes de acción católica (que entonces eran católicos activistas) e integristas.

Con todo, lo más importante es la tesis de fondo: la Galicia religiosa de la preguerra era un mundo en ebullición, en la que las posturas modernas -sociales, democráticas, abiertas- iban ganando terreno. Eran los “herejes”. Esa evolución fue bruscamente truncada al rebufido de la guerra civil, que no sólo sirvió para frenar los cambios sino que permitió perseguir a los herejes. Lo hicieron los “cruzados”. En los dos casos, evidentemente, entre comillas. Porque, antes de la guerra, habría que considerar a los modernizadores como los cruzados de nuevas formas y nuevas iniciativas, de prometedor provenir, dentro de la Iglesia gallega. El estudio refleja, a nivel regional, la pugna que se da en esos años dentro de la Iglesia española entre resistencia, rebelión, adaptación y liderazgo.

El libro se estructura en siete capítulos en despliegue cronológico: 1. Prefacio del apocalipsis; 2. En las manos de Dios... y del Ejército (del 17 al 31 de julio de 1936); 3. Sangre y propaganda (de agosto a noviembre de 1936); 4. “La guerra que Dios quiso” (de diciembre de 1936 a junio de 1937); 5. La batalla por el futuro (de julio de 1937 a febrero de 1938); 6. Los peligros del fascismo (de febrero a noviembre de 1938) y 7. ¡Franco y cierra España! (diciembre de 1938 a agosto de 1939). Las conclusiones, una lista de fuentes consultadas, la bibliografía y un índice onomástico, cierra un libro perfectamente estructurado.

Como se ve, ya los títulos de los capítulos sugieren una autoría literariamente ingeniosa. Es uno de los puntos a destacar, nunca suficientemente hoy en día, en este libro: está excelentemente escrito.

Algo que resulta refrescante ante alguna literatura histórica actual no sólo roma -cuando no pretenciosa- sino, en muchos casos, casi incomprensible por la incapacidad de algunos autores para expresar en palabras sus ideas. Reflejo tardío, probablemente, de una deficiente educación básica. Pero además, el autor, en este caso, no sólo expone claramente. Lo hace con elegancia y con recursos muy literarios.

Baste citar como ejemplo su narración de los primeros días de la guerra civil, que va presentando al compás de un viaje por Galicia de Tarancón, el futuro cardenal -llegado en julio para promover la acción católica- y su amigo, el también sacerdote y anfitrión, Pío Escudeiro. A través de ellos vemos el entorno, oímos los comentarios, contemplamos a los y las desenfadadas jóvenes camino de la playa desde Santiago a Villagarcía, leemos los periódicos del día o distinguimos aún, al bajar del autobús, "los restos de la propaganda en favor del Estatuto de Autonomía de Galicia, aprobado en plebiscito el domingo 28 de junio" (p. 87).

Pero, al mismo tiempo, es un libro impecablemente riguroso, con un empleo ejemplar de las fuentes y un conocimiento detallado de los asuntos que trata. Los personajes —muy abundantes— que aparecen, son convenientemente adjetivados, acotados y anotados, de manera que no son meros nombres: se sabe qué hay detrás, quiénes son, de dónde proceden, cómo piensan, dónde militan. Pequeñas biografías de los protagonistas —menores, ciertamente— que están entreveradas por todo el texto y que resultan esenciales para hacerse una idea del conjunto. Esto es lo que denota que un autor conoce de verdad la época que analiza.

O la minuciosidad narrativa de los primeros momentos de la rebelión militar, narrados casi minuto a minuto. Refleja muy bien los ataques a instituciones y personas religiosas que se dieron —también en Galicia— como sintomática reacción de la izquierda al alzamiento militar (p. 91 y ss.). Muestra la capacidad modernizadora del catolicismo, muy presente en los medios de comunicación, como eran las pioneras emisoras de radio de La Coruña y Vigo. Recoge testimonios de católicos como Alexandre Bóveda, asesinado, Castelao, o Rafael de Vega, un militante católico galleguista, también condenado a muerte, cuya carta previa a la ejecución, tiene un llamativo paralelismo con otro entrañable católico como fue Carrasco i Formiguera, que sufrió la misma tragedia. El lector más exigente queda, pues, perfectamente satisfecho con la riqueza de la que podríamos llamar —en el buen sentido, que nunca debería perderse— erudición de época.

Ya he dicho que las fuentes se manejan con rigor y, además, se manejan muchas. Por supuesto, toda la bibliografía fundamental, la prensa local, las colecciones fotográficas, las memorias, y, de modo muy destacado, los archivos, con un uso amplio del Archivo Secreto Vaticano, muy bien explotado. Habría que destacar, aunque no sea esencial, el adecuado uso que se hace de las ilustraciones, que son de verdad ilustrativas, muchas de ellas del rico Archivo Pacheco, de la ciudad de Vigo. Dan una imagen muy realista de lo que fueron aquellos años.

Por citar una, resulta impresionante la multitud de chicas en uniforme falangista saludando brazo en alto -y con radiantes caras de felicidad- que abarrotan la Plaza del Obradoiro en 1938 (p. 245). Multitud perfectamente observable desde el Palacio Episcopal y que resultaba una indudable llamada de alerta en la lucha por el control social que se avecinaba. Y que tanto aparece en la correspondencia del Archivo Gomá, archivo que, por cierto, también maneja -ampliamente y eficazmente- Rodríguez Lago.

Junto a la buena valoración del conjunto, hay, como siempre, enfoques o detalles discutibles, como no puede ser de otra manera. El mismo prologuista, Xosé Ramón Barreiro, señala que la pluma del autor, normalmente templado, "a veces se enciende ante tanto horror". Mencionaré, en esta línea,

una constante que puede llamar la atención. A nivel general diría que parece haber -puede ser simple impresión-, efectivamente, una cierta dificultad para un análisis “neutro”, si se puede expresar así, de la Iglesia católica. Hay, junto a la simpatía de fondo a los “herejes”, una valoración negativa de la institución, en cuanto tal, no ya en las actuaciones concretas de sus miembros.

Valgan algunos ejemplos. Se habla de los “pingües” beneficios que obtenía el clero parroquial con las entradas por enterramientos, cuando el arancel apenas daba para sobrevivir a los curas de base, en situación de pobreza vergonzante durante la República y la guerra civil, como aparece en tantas quejas de la jerarquía en esos años. Pío Escudeiro decidió hacerse sacerdote ante “la exitosa carrera sacerdotal de su hermano mayor” (p. 85). Se podría pensar quizá en una motivación estrictamente religiosa, sobre todo teniendo en cuenta que la exitosa carrera consistía en ser cura de Sergude, simple parroquia de unos cientos de almas. “¡Qué grande es el apostolado en campaña!” (p. 135) afirma un militante de Acción Católica. La frase, que parece entenderse como entusiasmo de ese joven de AC por empuñar las armas, que probablemente también lo tenía, hace referencia, más bien, al proselitismo que realizaban los grupos de vanguardia con sus compañeros de campaña en el frente.

El colegio de Vigo, con que los jesuitas “colaboraron” con el ejército, en realidad fue requisado, como tantos otros edificios y ellos “debieron aguardar un tiempo para retomar sus actividades docentes en la finca de Bellavista, que seguiría ocupada por el ejército” (p. 136). Los “numerosos religiosos vascos fusilados en el País Vasco” (p. 149) están cuantificados y, ciertamente, la jerarquía no lo denunció públicamente, pero sí intervino —ante Franco— para frenar lo que vio como un atropello inadmisibile. Desde luego, la jerarquía no podía aceptar esos fusilamientos —tan mal avenidos con el fuero eclesiástico— ni, probablemente tampoco se pueda afirmar sin matices “el apoyo institucional a la persecución ejercida sobre todos aquellos que no compartiesen la interpretación más integrista del fenómeno religioso”. Aunque se dio un claro endurecimiento en las actitudes y los comportamientos prácticos.

Sirvan estas citas como simple muestrario de posibles acotaciones a un trabajo que me parece una muy buena aportación, no sólo a la historia gallega sino a la historia general de la Iglesia en España y a la de la guerra civil. Un original y valioso estudio que podemos incluir sin duda en el haber de una nueva generación de especialistas en historia religiosa española que están renovando esta fundamental parcela de nuestra historia contemporánea.

Antón M. Pazos
Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”, CSIC, Santiago de Compostela