

**Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (eds.), *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013. 328 pp. ISBN: 978-84-7737-815-0**

El concepto de nación dentro de la cultura política católica europea es un tema cuya relevancia resulta máxima para entender algunas claves del siglo XX y que ha recobrado nuevos bríos en las últimas décadas. Si su estudio se aborda, como es el caso, desde un punto de vista comparativo -tanto entre países como entre categorías analíticas- y bajo la coordinación de especialistas de la talla de los catedráticos Alfonso Botti -un hispanista italiano sobradamente conocido por sus estudios sobre el nacionalcatolicismo, el modernismo y el anticlericalismo hispanos- y Feliciano Montero, la mayor autoridad en el movimiento católico en España e impulsor de un consolidado grupo de investigación sobre catolicismo y secularización (<http://www2.uah.es/catolicismoysecularizacion/index.php>), el interés está asegurado.

El libro -fruto de un curso organizado en la universidad de Alcalá en octubre de 2011, que ha visto la luz dos años más tarde- demuestra que ha quedado superada la tesis que identificaba la Iglesia católica, en tanto que universal, como opuesta a la transmisión de identidades nacionales europeas, por ser fruto de estados liberales. En esta obra se apuesta por la tesis contraria, la que otorga una creciente importancia al hecho religioso en el proceso de nacionalización de las masas. Dicho de otra manera, se utiliza el binomio nación-religión como herramienta para clasificar regímenes y grupos políticos en el período de entreguerras y, fundamentalmente, en los países de tradición católica sometidos a regímenes dictatoriales, en los que se produjo una sacralización de la política y una politización de la religión.

Es de agradecer el esfuerzo que realizan sus autores para sintetizar, poner al día o divulgar investigaciones anteriores bajo un mismo eje temático, de manera que el lector pueda disponer en un único volumen de la información más relevante sobre el factor católico en la política europea del segundo cuarto del siglo pasado, en sus diferentes vías nacionales (la Italia mussoliniana, el Portugal salazarista, la renacida Polonia y la España primorriverista y la franquista) y en los otros catolicismos nacionales (catalán, vasco y gallego) dentro de la nación "católica" española.

La aparente contradicción entre los intereses universales del papado y los nacionales se resolvió, como demuestra Daniele Menozzi en el primer capítulo ("Iglesia católica y nación en el período de entreguerras", pp. 21-39), haciendo compatible la construcción de las naciones con la restauración social católica. Para ello, la Iglesia demostró un alto grado

de flexibilidad, capaz de adaptar sus postulados a las diversas situaciones y regímenes políticos implantados en la Europa católica. Menozzi traza la evolución del discurso papal en torno al nacionalismo, destacando cómo León XIII admitió por primera vez que no existía contradicción entre el amor sobrenatural a la Iglesia y a la Patria siempre que se impusiera la tutela eclesiástica en la construcción del Estado nacional. Que durante la Gran Guerra, el Pontífice recuperó el papel de *societas christiana* buscando una vía para gobernar las tensiones entre nacionalismos enfrentados y presentándose como suprema autoridad para conjugar el universalismo católico con las aspiraciones nacionales. Y cómo Pío XI contrapuso el nacionalismo “verdadero” o “lícito” al “exagerado”, “falso” o “ilícito”. A partir de entonces, a su juicio, se podía justificar moralmente cualquier sacrificio por la nación católica y eso valía tanto para la España franquista como para la Italia aliada de la Alemania nazi.

Del caso italiano (“Italia. Catolicismo nacional y régimen totalitario”, pp. 21-64) se ocupa Guido Formigoni. Se interesa especialmente por las vicisitudes del catolicismo respecto al régimen fascista, que osciló entre la convergencia, la rivalidad y el distanciamiento en el proyecto de construcción de la nación. Su autor desgrana cómo el alejamiento inicial entre el nuevo orden fascista y el catolicismo pasó a convertirse, primero, en compromiso provisional -instrumental desde la perspectiva fascista y expectante desde la católica-, y, después, en cooperación, tras el pacto de Letrán. Pero advierte que el nacionalcatolicismo resultó una ilusión temporal en Italia. Para el totalitarismo fascista, la religión católica debía ser asimilada en una perspectiva subalterna, sin el derecho a asumir el papel de educador principal de los italianos. Con el tiempo, volvieron las tensiones y la Segunda Guerra Mundial acabó con la virtualidad de un catolicismo nacional oficial. Desde nuestro punto de vista, es una lástima que un análisis tan sugerente no se complete con unos perfiles comparados respecto al caso español, sobre todo entre 1939 y 1942, en relación al pulso entre el sector más totalitario de la Falange y la jerarquía eclesiástica para administrar la victoria en el Nuevo Estado franquista.

Más atento a la perspectiva comparada, aunque demasiado ceñido a la bibliografía nacional, es el capítulo dedicado al vecino país ibérico (“Portugal. La Iglesia y el nacionalismo católico”, pp. 65-91). Su autor, João Miguel Almeida, hace un recorrido del caso portugués desde la ley de separación de 1911 a la alianza con la Iglesia y el Estado Novo. En su evolución, se aprecian ciertos paralelismos con la III República francesa y algunas asincronías y diferencias respecto a España. Recalca como, al igual que ocurrió en Francia o Italia, la participación portuguesa en la Primera Guerra Mundial permitió la aproximación entre católicos y republicanos, que desembocó en un nacionalismo compartido, más allá de las diferencias ideológicas y las luchas por la laicidad. Y cómo en el período de entreguerras, la Iglesia pasó del *Ralliement* al orden republicano a ser un factor estructurador de la identidad nacional, produciéndose una identificación entre nación y catolicismo pese a la separación formal que mantuvo la dictadura salazarista.

El siguiente capítulo (“Polonia. Religión, sociedad y nación”, pp. 93-109) traza la intensa politización de la religión y la pluralidad de factores culturales, geopolíticos y religiosos que configuraron las peculiaridades de la tradición y la nación polaca. La relación entre catolicismo y nacionalismo polaco se nos presenta más compleja de lo habitual desde el mismo momento que existían dos Iglesias católicas (de rito latino y griego), sus fronteras fueron variables y partía de una historia de sometimiento a potencias protestantes y ortodoxas. El anhelo de recuperación de la independencia reforzó los elementos de integración e identificación cívica del catolicismo polaco, de manera que cuando la consiguió afirmó una concepción del catolicismo erigido en carácter nacional; de una nación católica como fundamento de la existencia del propio Estado que, como elemento de separación de otros estados eslavos, comportaba una reescritura de su historia en clave nacionalcatólica, borrando

los elementos incompatibles a la interpretación nacionalista y exclusivista del catolicismo polaco. Lamentablemente, su autor, Andrea Panaccione, no concreta suficientemente el papel que, al respecto, jugó la dictadura de Pilsudski y pierde la ocasión de desarrollar una idea que apenas apunta sobre el papel de la Iglesia polaca como equilibrio entre la mediación y la oposición, tanto antes como durante el régimen comunista, pues tras la Segunda Guerra Mundial y el reajuste de fronteras, hubo una población más homogénea, polaca y católica, que en el período de entreguerras.

En el caso español, la pregunta que subyace en la obra es por qué no encontramos un nacionalismo compartido, no sólo entre católicos y laicistas sino entre los mismos católicos, pues existen otros catolicismos nacionales dentro de la nación española. Aunque la respuesta es compleja, conviene resaltar una de las principales especificidades del proceso de nacionalización español, su neutralidad en ambas guerras mundiales y, fundamentalmente, en la primera de ellas, la Gran Guerra. Mientras las tensiones entre laicismo y catolicismo consiguieron suavizarse en Francia, Italia o Portugal en un contexto bélico que propició puentes de entendimiento entre católicos y laicistas, en su lucha conjunta contra ejércitos extranjeros, en España no hubo ocasión de ello y continuó, por ende, un nacionalismo predemocrático.

Esta es la principal tesis de Benoît Pellistrandi (“La historia y la idea de España en las pastorales de los obispos españoles”, pp. 141-160). La neutralidad española supuso una brecha en la conformación de su nacionalismo respecto a Europa, pues no experimentó la metamorfosis de los países beligerantes, retrasando con ello su entrada en el siglo XX hasta la Guerra Civil. En consecuencia, el pensamiento católico prolongó sus combates ideológicos decimonónicos, que Pellistrandi rastrea en el pensamiento episcopal que rezuman sus pastorales, reflejo de la exaltación nacional del catolicismo como alma y corazón de la “verdadera” España. Este nacionalismo español se apoyaba en un relato canónico basado en la lucha gloriosa por la fe católica, que contaba con sus lugares de memoria, sus amenazas (la leyenda negra) y tribulaciones en la edad contemporánea y reclamaba la restauración del orden social en conformidad con la ley evangélica. Y dicho relato se acompañaba de una retórica fundada en la tradición y en una lectura teológica de su historia que se acompañaba de un sistema de valores que unían necesariamente España con su pasado católico.

Dos de estos prelados (“Alma, púrpura y nación”. Los cardenales Segura y Gomá”, pp. 193-218) son los protagonistas estudiados por Santiago Martínez Sánchez y Miguel Ángel Dionisio Vivas. Pese a que se les ha considerado cortados por el mismo patrón, los citados autores establecen tantas similitudes (en torno a un universo simbólico compartido y una concepción mitificada de la historia de España) como divergencias (en relación a su personalidad, su preparación intelectual, su praxis pastoral y sus escritos). El castellano Pedro Segura fue más inflexible (“el que no pacta”), manteniendo una mentalidad integrista en lo pastoral y político (integrismo Alfonsino) y desconfiando respecto al Vaticano. Fue el propio cardenal Segura el que, desde su exilio romano, aconsejó a Pío XI que nombrara primado al catalán Isidro Gomá, que representaba “la adaptación desde la firmeza”. Desde una pastoral más pragmática, Isidro Gomá identificó a España con el catolicismo y llegó a creer en la posibilidad de una República católica antes de la guerra. Aunque no fue tan integrista como Segura, la de Gomá poco tenía que ver con la posición conciliadora y accidentalista de otro cardenal catalán, Vidal i Barraquer, o del nuncio Tedeschini.

En las pastorales de los prelados estaban muy presentes las relaciones entre nación y catolicismo. Pues bien el análisis historiográfico de la aportación católica a la construcción de la idea de España como nación, de la identidad nacional española y de la nacionalización de las masas es el objetivo del capítulo de Alfonso Botti (“Iglesia y nación en los años

de entreguerras en la historiografía del posfranquismo”, pp. 111-139). Como su autor evalúa el concepto de nacionalcatolicismo como categoría historiográfica y su utilidad en la producción de los estudios del nacionalismo español, conviene recordar al lector que Botti amplió el término tanto cronológicamente -retrasando sus orígenes intelectuales al pensamiento reaccionario del siglo XIX- como conceptualmente -pues le otorgó un dualismo reacción/modernización al conjugar las formulaciones integristas decimonónicas con las posibilistas de los años treinta y la peculiar perspectiva modernizadora tecnocrática del segundo franquismo-. Desde estas premisas, no descubre que fuera una anomalía española y lo enmarca en el nacionalismo “justo” invocado por Pío XI desde su proyecto de cristiandad (que, pese a sus variantes, abogaba por la confesionalidad y protección estatal de la Iglesia y la necesidad de una sociedad cristiana en las leyes, la enseñanza y las costumbres).

El nacionalcatolicismo no fue una excepción en España pero tuvo sus peculiaridades. Millones de españoles fueron nacionalizados en su idea de España y en ningún país europeo occidental hubo un proceso de nacionalización de masas tan sistemático, obsesivo y duradero como aquí, lo que relaciona el autor con el papel acelerador de la Guerra Civil. Siendo así, cómo puede explicarse que los años de la Transición fueran de “eclipse y olvido de la nación” en el debate político. Botti lo achaca a la apropiación del discurso nacional por parte del franquismo y su vinculación al catolicismo en el imaginario colectivo, sumado a la emergencia de los discursos de nacionalidades antes silenciadas (catalana, vasca o gallega). Aprecia un cambio en los noventa, conforme los vientos de conflictos internacionales en los Balcanes o la desaparición de la URSS se sumaron a factores internos, que favorecieron que el debate de la nación empezara a impregnar el discurso historiográfico, aunque dejando aún al margen su relación con el factor católico. A su juicio, el arranque de las investigaciones que vinculaban el papel del catolicismo y la Iglesia en el proceso de construcción de la nación española y de la nacionalización de los españoles no se produjo (al margen de su temprana obra *Cielo y dinero*) hasta el entremilenio.

La comunión de intereses político-religiosos durante el franquismo no se puede entender sin la experiencia previa de la Dictadura de Primo de Rivera. Y al igual que ocurriría entonces, también hubo un desenganche eclesiástico (aunque por otros motivos) respecto a la experiencia primorriverista, que la Iglesia tanto había contribuido a legitimar. En este sentido, resulta muy esclarecedor el capítulo que firma Alejandro Quiroga con un título sugerente y expresivo (“La trampa católica. La Iglesia y la dictadura de Primo de Rivera”, pp. 161-191). Sus investigaciones han cuestionado la tesis clásica del sesgo clerical de un régimen que, por su parecido al modelo fascista italiano, no podía recibir un apoyo tan incondicional de la Iglesia. Bien es verdad que es imposible negar que la Dictadura incrementara los privilegios de la Iglesia y su presencia política o que se produjera un matrimonio político entre los militares y el clero en 1923. Lo que demuestra Quiroga es que fue un matrimonio de conveniencia, que se fue quebrando conforme el instrumento nacionalizador estatal utilizó la política lingüística, la educativa y la corporativa para atacar al clero catalán y entrar en competencia con las congregaciones religiosas o el movimiento católico. De modo que tanto los carlistas como los católicos sociales mostraron sus desavenencias con el Gobierno en los últimos años de la Dictadura y acabaron siendo un factor determinante para el derrumbe de la Unión Patriótica y del propio Primo de Rivera, cuyo postrero giro totalitario resultó una respuesta contraproducente.

En esos tiempos de regímenes totalitarios, el movimiento católico experimentó cambios notables de la mano de Pío XI. En el capítulo “La dimensión nacional e internacional de la Acción Católica española, 1920-1936” (pp. 219-246), Feliciano Montero incide en la supuesta ambigüedad o incompatibilidad de ambas dimensiones

en tiempos de entreguerras, que abandona tiempos pasados de reacción defensiva para convertirse en un instrumento de reconquista social cristiana. El catolicismo español participó, desde sus peculiaridades, en ese proyecto en aquella coyuntura cambiante. En España se aprecia un mayor peso integrista en esa restauración social, que tendió a ser más “pura”, y una diferenciación no sólo respecto a otras experiencias extranjeras sino también en clave regional. Peculiaridades que, no obstante, no impidieron conocer de primera mano experiencias y contactos con otras realidades (con viajes e intercambios con organizaciones juveniles católicas europeas, de jesuitas de Fomento Social y de consiliarios de AC). El propio integrismo tuvo que dejarse de lado temporalmente para adaptarse a un contexto laicista durante la República y contribuir a una política de memoria católica de la nación que la Iglesia utilizará más tarde para legitimar la guerra como Cruzada y para recristianizar la sociedad española tras la victoria franquista.

Ese catolicismo nacional tuvo que competir con los diversos nacionalismos católicos. Hilari Ragner (“Catolicismo y nacionalismo en Cataluña”, pp. 247-269) intenta demostrar que el nacionalismo catalán no nació en 1898 (por razones económicas) sino en septiembre de 1714 (tras la victoria borbónica) y que tiene dos grandes raíces, una de las cuales es católica y de derechas -que va evolucionando desde el carlismo a Balmes y al obispo Torras i Bages y culmina con la Lliga Regionalista- y otra anticlerical y de izquierdas -que nace con el federalismo y llega hasta ERC y PSUC-. En su opinión, se trata de un nacionalismo de base cultural -no sólo lingüística, sino también de mentalidad y estilo de vida, abierto a corrientes de pensamiento y movimientos renovadores del catolicismo procedentes de Europa- y naturaleza transversal -no sólo burgués- y diacrónica -pues adoptó la nomenclatura de cada época, desde el provincialismo, al regionalismo y nacionalismo y terminando con el soberanismo o independentismo-. Y subraya el papel que jugó la Iglesia catalana en su impulso, tanto por garantizar la supervivencia de la lengua vernácula como por la compenetración que estableció entre el sentimiento religioso y patriótico, con iniciativas como la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat (para combatir la idea que vinculaba catalanismo con pecado) o el monumento dedicado a la Resurrección de Jesucristo (que se ligó a la resurrección nacional catalana). Pero, sobre todo, recalca las diferencias entre la Iglesia catalana y la española, en relación a su vitalidad y personalidad, en tiempos de la *Renaixença*, y niega que se pueda hablar de nacionalcatolicismo en el caso catalán. Las razones que aduce para ello el historiador y monje benedictino catalán son discutibles pues, para que le salga la ecuación, se desmarca del modelo que establece Botti y vincula el nacionalcatolicismo básicamente a la manipulación de la religión, la intolerancia hacia otras religiones y otras naciones y su naturaleza antidemocrática y reaccionaria.

Muy diferente al anterior, tanto en el planteamiento como en las conclusiones, es el capítulo firmado por Joseba Louzao (“¿Una misma fe para dos naciones? Nación y religión en el País Vasco de los años treinta, 1931-1937”, pp. 271-298). Este joven historiador aporta un trabajo innovador que, partiendo de la tesis defendida por el citado hispanista italiano, considera el vasco compatible con un modelo nacionalcatólico, similar al español, al menos con más simetrías con aquél que con uno democristiano. En realidad, lo que plantea es el uso del catolicismo en la construcción de las dos identidades nacionales en las regiones católicas por excelencia en el primer tercio del siglo XX, las provincias vascas y la navarra. Es consciente el autor, empero, que se necesitan investigaciones más profundas para poder dar respuestas más concluyentes al debate sobre si hubo dos catolicismos o si fue el tema nacional el que dividió a los católicos vascos. La evidencia que aporta es que la religión sirvió de pasarela privilegiada para transitar de una identidad nacional a otra buscando una patria para mantener el orden social amenazado.

Quien pretenda tener una visión sintética de la evolución del nacionalismo vasco en los años treinta y, en especial, de sus interconexiones y divisiones entre carlistas y nacionalistas, encontrará en estas páginas una guía privilegiada. Louzao establece las claves de cómo la cuestión autonómica estuvo ligada inseparablemente a la religión tras proclamarse una República que provocó una reacción agitada e intranquila de los católicos. De su mano, se comprende que la respuesta inicial a los cambios fue una cultura católica transversal, apoyada en una vía autonomista (Estatuto de Estella) ligada a la defensa de la idea católica y una teología política de reconquista católica que desactivaba la oposición entre España y Euskadi, gracias a la defensa de la autonomía como garante de la religión y el orden social. También aprecia que esa estrategia conjunta estuvo preñada de problemas y contradicciones y cómo la experiencia republicana favoreció que ambas culturas tomaran caminos separados conforme los nacionalistas se dedicaban a tender puentes con el republicanismo, para buscar un proyecto estatutario exitoso, mientras desactivaban la unidad católica con los carlistas. Y concluye que la Guerra Civil facilitó el acercamiento de dos culturas política contradictorias hasta entonces y, por ende, que el nacionalismo vasco aceptara la democracia.

La obra termina con un capítulo dedicado al otro catolicismo nacional, el de Galicia ("Los católicos, las instituciones eclesiásticas y el nacionalismo gallego, 1918-1936, pp. 299-323), de perfiles diferenciados respecto a los otros casos analizados. Su autor, José Ramón Rodríguez Lago, aporta una visión muy completa de la evolución desde el regionalismo al nacionalismo y remarca cómo en esta conciencia regionalista-nacionalista emergente estuvieron presentes algunos sectores del clero y del catolicismo gallego. Muestra cómo desde el nacimiento del Movimiento Regionalista en 1891 se aprecia la simbiosis entre la identidad galleguista y la confesión católica militante. Que el protagonismo católico se incrementó en la construcción nacional gallega a partir de la Asamblea de Irmandades de Fala en Lugo en 1918, mientras culminaba el proyecto de galleguización eclesial en los primeros años de la Dictadura de Primo de Rivera. Sin embargo, el Estatuto Provincial de 1925 fulminó las esperanzas galleguistas y esta frustración política coincidió con otra eclesial, al entrar en decadencia el peso de los clérigos gallegos tanto en Galicia como en la Corte. Destaca que la llegada de la República ayudó a airear las divergencias de las organizaciones nacionalistas en torno a la cuestión religiosa y que el Partido Galeguista -fundado a fines de 1931 para aglutinar la amalgama de intereses e ideologías del proyecto de nacionalización- fue una buena muestra de esas disputas. Por último, el autor relata las escisiones provocadas por el factor religioso y cómo, al llegar el verano de 1936, muchos católicos, ante la disyuntiva de la identidad gallega y católica, apostaron por la supervivencia de la segunda de ellas, quebrando las esperanzas depositadas durante décadas por los regionalistas y nacionalistas gallegos.

En definitiva, como en toda obra coral, los planteamientos y profundidad del análisis resultan, inevitablemente, variables. Sin embargo, los principales objetivos de sus editores -contribuir al debate historiográfico sobre los procesos de nacionalización europeos y estimular más investigaciones sobre nación y religión en el contexto internacional- quedan sobradamente cumplidos. Estamos, sin duda, ante un texto de obligada lectura, llamado a ser un referente historiográfico en la materia.

Si alguna falla se le puede poner es la ausencia de un balance o conclusión que hubiera podido completar los sucesivos análisis de casos y ponderar o contextualizar algunas divergencias entre los autores participantes. Por otro lado, valga como sugerencia para futuras obras del grupo de investigación la posibilidad de ampliar el campo de análisis del binomio nación-religión en el período de entreguerras a otros países de tradición católica ausentes en estas páginas; algunos de ellos, jurídicamente laicos (como la monárquica

Bélgica o la republicana Francia); otros, en proceso de conquistar su independencia (como Irlanda); y por último, aquellos que nacían de las ruinas del antiguo imperio austro-húngaro.

Ángel Luis López Villaverde  
Universidad de Castilla-La Mancha