

*La Iglesia española ante la República (1931-1933)**

Ángel Luis López Villaverde

Universidad de Castilla-La Mancha
Angelluis.Lopez@uclm.es

Resumen: El presente artículo estudia la posición de la Iglesia ante la instauración de la República y la política religiosa practicada durante el bienio reformista. Su respuesta no fue monolítica. Se analiza, en primer lugar, el posibilismo vaticano, que contrastó con el rechazo mayoritario del episcopado español ante el régimen republicano, y, en segundo lugar, cómo el pulso laicista encontró la respuesta exitosa de las organizaciones seculares católicas. Por último, como ejemplo de contraste de actitudes políticas, se trata la variedad de posicionamientos de los clérigos diputados y se destacan algunos casos de «curas sociales».

Palabras clave: Segunda República, Vaticano, episcopado, laicismo, catolicismo, anticlericalismo, clericalismo, diputados, sacerdocio.

Abstract: This article examines how the Church confronted the establishment of the Republic and the religious politics practiced during the «Reformist Biennium». The response was not monolithic. On one level, the Vatican adopted a practical stance that differed from the majority position of the Spanish Episcopate, which rejected the republican regime outright. On another level, an increasingly laicized society received a successful response from Catholic secular organizations. The article concludes with as an example that demonstrates these contrasting political attitudes. It explores the variety of positions of Ca-

* «Crisis y cambios sociales: impactos en el proceso de modernización en la España del siglo xx, 1898-2008», Proyecto de I+D+I «Excelencia» e I+D+I «Retos investigación» del Ministerio de Economía y Competitividad, ref. HAR2014-54793-R, IP: José Antonio Castellanos López.

tholic priests who served as members of parliament and highlights the role of «social priests».

Keywords: Second Republic, Vatican, Episcopate, secularism, Catholicism, anticlericalism, Clericalism, deputies, priesthood.

En trabajos anteriores hemos profundizado en el enfrentamiento entre dos poderes —político y eclesiástico— y culturas políticas —laicista y anticlerical frente a católica y clerical— en la España republicana, partiendo de la tesis de que no se trató de una agresión gratuita de una República laicista contra una Iglesia y un catolicismo inermes, sino que hubo retroalimentación y lucha por la hegemonía. Un conflicto cultural que reflejó una diversidad territorial que añadía letra pequeña y finos trazos a relatos más generalistas, y que experimentó un punto de inflexión en torno a julio de 1936¹.

En los últimos años se han publicado novedades que permiten introducir perspectivas complementarias a un tema que, de la mano del grupo de investigación dirigido por Feliciano Montero y Julio de la Cueva y apoyado en sus encuentros anuales de Alcalá, ha renovado el panorama historiográfico.

En este artículo se analizarán exclusivamente las actitudes, iniciativas y respuestas de una de las partes, la eclesiástica —con sus diversos sectores, propuestas y protagonistas—, a los retos laicistas de la otra, la republicana, actualizando la información y concretándola en el primer bienio.

Para entender la evolución y el estado de la cuestión del relato historiográfico sobre la Iglesia católica y el factor religioso durante la Segunda República conviene seguir a José R. Rodríguez Lago². En su opinión, aunque persistan resistencias en el ámbito eclesiástico —más en el diocesano que en el vaticano—, se aprecia cierta normalización en el mundo universitario respecto a la investigación

¹ Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*, Barcelona, Rubedo, 2008.

² José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: «La Iglesia Católica y la Segunda República Española. Resistencias, progresos y retos pendientes», *Hispania Nova*, 11 (2003), <http://hispanianova.rediris.es/11/dossier/11d006.pdf>.

del fenómeno religioso y las instituciones eclesiales. Atrás van quedando los relatos maniqueos de apologetas *versus* revanchistas, aunque queda por superar la evaluación del ciclo republicano a la luz de lo sucedido a partir de julio de 1936. Entre los progresos reconocibles destacan el acceso a nuevas fuentes documentales y novedosas perspectivas de estudio: más global —con mayor peso tanto de la dimensión internacional de la Iglesia como de sus peculiaridades regionales—, más sistémica —diferenciando la nunciatura apostólica del episcopado, el clero secular y regular y las organizaciones seculares, para conseguir un panorama más diverso—, más sociológica —donde importan los procesos de cambio y adaptación social, la espiritualidad de los católicos y sus representaciones sociales, la pugna por la escuela y los medios de comunicación— y más diacrónica —capaz de identificar los giros estratégicos, discursos y acciones de los protagonistas—.

La cuestión religiosa. Poder eclesiástico, identidades nacionales y religiosidad en vísperas de la República

La Iglesia católica monopolizó históricamente en España la «llave de las almas»³, al no haber encontrado la competencia de ninguna otra creencia religiosa desde los Reyes Católicos hasta bien entrado el siglo xx. Pese a tener que rivalizar en época contemporánea con otros universos simbólicos, que no admitían su prerrogativa de la verdad, la sociedad española siguió conservado sus raíces católicas debido a la prevalencia de la confesionalidad del Estado, que solo conoció un paréntesis, durante la experiencia republicana de los años treinta. Dispuso también de la «llave de las arcas» mientras permaneció como estamento privilegiado en el Antiguo Régimen, aunque perdió tal privilegio durante la revolución liberal. En realidad, tuvo a mano el «llavero», merced a las prebendas del Concordato de 1851 —confirmadas un siglo después por el siguiente, de 1953—, en forma de mantenimiento estatal de culto y clero, y a la compensación concedida por el poder civil al entregarle lo que, siguiendo con la analogía, podría llamarse la «llave

³ Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El poder de la Iglesia en la España contemporánea. La llave de las almas y de las aulas*, Madrid, La Catarata, 2013.

de las aulas». En síntesis, el Estado liberal puso en manos de los eclesiásticos el control de la educación y de la libertad de pensamiento, un vehículo perfecto para perpetuar su influjo social y moral junto a su capital simbólico. Era el precio a pagar para acabar con tres décadas de enfrentamiento entre ambos poderes y poner las bases de un entendimiento duradero, con el fin de recuperar el papel de España como bastión católico en una Europa cada vez más hostil al poder vaticano.

Convendría, empero, separar la institución, la fe que la sustenta y la cultura que ha ido forjando. Confundir los tres elementos ha provocado no pocas disfunciones e impedido entender los cambios sociales o las claves de la disidencia. Del mismo modo, acercarnos al tema desde una perspectiva inclusiva de las relaciones de poder y representaciones simbólicas, de sus diferentes intereses y sectores permite abarcar dimensiones más completas. Porque el supuesto monolitismo del catolicismo desaparece si se analizan y comparan las actitudes, discursos y posicionamientos de sus distintos actores —jerarquía, clero y laicado— entre ellos y en el seno de cada uno.

Centrándonos en la jerarquía, se aprecian intereses compartidos tradicionalmente con el poder político, pues el mayor peso social de las autoridades eclesiásticas solía compensarse con la legitimación social del catolicismo al orden establecido y su capacidad para forjar un universo simbólico capaz de estructurar los intereses y comportamientos sociales.

Dicha simbiosis había destapado la llamada «cuestión religiosa», tan representativa en los principales debates de la España contemporánea. Si la cultura política anticlerical había sido capaz de forjar la alianza de republicanos y socialistas en las primeras décadas del siglo XX, el catolicismo político y el clericalismo habían elaborado un relato canónico del nacionalismo español⁴, aportando una idea de España como nación y una identidad espa-

⁴ Dicho relato hacía uso 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. Cfr Benóit PELLISTRANDI: «La historia y la idea de España en las pastorales de los obispos españoles», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 141-160.

ñola antes, incluso, de que el nacionalcatolicismo se convirtiera en la ideología oficial franquista⁵. Por su parte, la Monarquía alfonsina había hecho realidad el modelo de cristiandad, confirmando unas relaciones de reciprocidad entre la institución monárquica y la eclesiástica. De tal manera que la caída de la una podía conllevar la misma suerte para la otra.

La comunión de intereses político-religiosos había llegado a su culmen durante la dictadura de Primo de Rivera, que la Iglesia contribuyó a legitimar. Fueron años de nombramientos o ascensos de prelados integristas como Pedro Segura —accedió a la sede primada—, Mateo Múgica —a la de Vitoria—, Manuel Irujita —pasó de Lérida a Barcelona— e Isidro Gomá —Tarazona—. La unión entre el altar y el trono se había consolidado con la visita de Alfonso XIII a Roma, con homenajes de obispos al dictador y con ayudas o privilegios de este a instituciones, obras y universidades eclesiásticas. Algún historiador ha definido las relaciones Iglesia-Estado aquellos años como la vuelta a los «mejores tiempos constantinianos»⁶.

La figura más representativa de esta comunión de intereses fue Pedro Segura. Su ascenso en el episcopado —desde la modesta diócesis de Coria, donde llegó en 1920, a la archidiócesis de Burgos en 1926 y luego a Toledo, a fines de ese año— se debió a su estrecha relación con Alfonso XIII desde que coincidieron en la visita real a Las Hurdes en 1922. De ahí su ascensión a la sede primada —aprovechando la vacante, tras la muerte del arzobispo Enrique Reig y Casanova— pese a su juventud y a tener como contrincante al candidato de Primo de Rivera, Eustaquio Ilundáin.

No obstante, recientes investigaciones⁷ han cuestionado la tesis clásica del sesgo clerical de un régimen que, por su parecido al mo-

⁵ Alfonso BOTTI: «Iglesia y nación en los años de entreguerras en la historiografía del posfranquismo», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 111-139.

⁶ Víctor Manuel ARBELOA: «Iglesia y República: diálogo imposible», *Historia 16*, 60 (1981), pp. 70-77.

⁷ Alejandro QUIROGA: «La trampa católica. La Iglesia y la dictadura de Primo de Rivera», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 161-191.

delo fascista italiano, no podía recibir un apoyo tan incondicional de la Iglesia romana. Por mucho que la dictadura incrementara los privilegios eclesiásticos y su presencia política, el matrimonio entre militares y clero fue de conveniencia y se fue quebrando conforme el instrumento nacionalizador estatal utilizó las políticas lingüística, educativa y corporativa para atacar al clero catalán y entrar en competencia con las congregaciones religiosas o el movimiento católico. Los roces con la jerarquía de Cataluña, por la prohibición de predicar en las lenguas vernáculas, convirtieron a su metropolitano, el cardenal de Tarragona, Francesc d'Assis Vidal i Barraquer, en cabeza visible de la disidencia católica al dictador, lo que explica su posterior interlocución con las autoridades republicanas. Incluso los carlistas y los católicos sociales mostraron sus desavenencias con el Gobierno en los últimos años de la dictadura y acabaron siendo un factor determinante para su caída.

Por consiguiente, en esas discrepancias desempeñó un papel destacado la competencia de ese catolicismo nacional con los diversos nacionalismos católicos, sobre todo el catalán y el vasco. Hilari Ragner ⁸ ha destacado la contribución de la Iglesia catalana al impulso de un nacionalismo de raíz católica, que fue evolucionando desde el carlismo a Balmes y culminó con la Lliga Regionalista para garantizar la supervivencia de la lengua catalana y compenetrar el sentimiento religioso y el patriótico. La duda es si fue el tema nacional el causante de la división de los católicos o hubo dos catolicismos en las regiones católicas por excelencia. En Euskadi y Navarra, Joseba Louzao ⁹ considera que es una cuestión aún por dilucidar, pero que la religión sirvió de pasarela privilegiada para transitar de una identidad nacional a otra, buscando una patria para mantener el orden social amenazado, como se pudo apreciar en la construcción de la vía autonomista durante la República. También fueron determinantes algunos sectores del clero y del ca-

⁸ Hilari RAGNER: «Catolicismo y nacionalismo en Cataluña», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 247-269.

⁹ Joseba LOUZAO: «¿Una misma fe para dos naciones? Nación y religión en el País Vasco en los años treinta (1931-1937)», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 271-298.

tolocismo gallego en la forja de una conciencia regionalista y nacionalista, según ha demostrado Rodríguez Lago¹⁰.

Poco pudo aportar el ingrediente liberal al catolicismo español en su impulso nacionalizador. A diferencia de otros países europeos, se impuso un modelo muy criticado por quienes vivieron como desgarrador el antagonismo entre cristianismo evangélico y catolicismo, denunciado por Miguel de Unamuno o Fernando de los Ríos, entre otros¹¹. Ni el krausismo ni el modernismo arraigaron en España como en Bélgica o en Francia¹². Tampoco el liberalismo español decimonónico fue tan laicista como el belga ni el republicanismo representó un peso equiparable al francés. El modelo de laicidad a imitar por el republicanismo español fue el francés, quedando descartado el belga, fruto del pacto, pues no hubo en España un contrapeso equiparable entre universos simbólicos contrapuestos (catolicismo *versus* laicismo)¹³.

De lo que sí participó el catolicismo español fue de las peculiaridades y de la coyuntura cambiante del movimiento católico de entreguerras, como ha demostrado Feliciano Montero¹⁴. De la mano de Pío XI, la Acción Católica abandonó la reacción defensiva del

¹⁰ José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: «Los católicos, las instituciones eclesíásticas y el nacionalismo gallego, 1918-1936», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 299-323. En su opinión, la simbiosis entre la identidad galleguista y la confesión católica militante se apreció en el germen del Movimiento Regionalista en 1891, se incrementó con las Irmandades de Fala y el proyecto de galleguización eclesial culminó en los inicios de la dictadura primorriverista, aunque fuera esta misma la que, a partir de 1925, fulminara las esperanzas galleguistas, de manera que, a la llegada de la República, aquellas estuvieran divididas en torno a la cuestión religiosa.

¹¹ Rafael DÍAZ-SALAZAR: *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa, 2008, pp. 79-87.

¹² Alfonso BOTTI: *España y la crisis modernista. Cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2012.

¹³ Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: «“Uno para todos, todos para uno”. La laicidad belga frente a la aconfesionalidad española», en Juana TORRES y Silvia ACERBI (eds.): *La religión como factor de identidad*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016, pp. 241-254.

¹⁴ Feliciano MONTERO: «La dimensión nacional e internacional de la Acción Católica Española, 1920-1936», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 219-246.

pasado para convertirse en instrumento de reconquista social cristiana en los años veinte, aunque en España lo hizo con peculiaridades, que hay que interpretar en clave regional y en un sentido más integrista de la restauración social, en consonancia con una jerarquía que también lo era de manera mayoritaria.

Un terreno privilegiado de la pugna entre confesionalismo y laicismo fue el educativo. Sostenida de manera precaria, con maestros mal pagados y locales inadecuados, por depender de los escasos recursos municipales, la escuela pública no había conseguido avances significativos en la reducción de las tasas de analfabetismo durante las tres primeras décadas del siglo XX, aún más visible en el ámbito rural y entre las mujeres. En esta pugna, ambos actores se jugaban su futuro y adquirió su mayor intensidad en los años treinta. Si los partidarios de la pública, como escuela nacional, para todos, buscaban mayor equidad, innovación educativa y laicidad, los defensores de la confesional habían conseguido situar a la enseñanza congregacionista en una situación privilegiada¹⁵. Ha quedado obsoleta la tesis de una Iglesia contraria a la modernización y una escuela católica cerrada herméticamente en sí misma, impermeable al cambio, anacrónica, antiliberal e integrista. Una ideología contraria a la modernidad puede ser compatible con estrategias «modernas». Algunos autores¹⁶ han demostrado el papel modernizador de la congregacionista en Euskadi, Cataluña, Mallorca o Galicia, encaminada a obtener un mayor rendimiento escolar para formar actores sociales adaptados a los imperativos de un nuevo modo de producción. Aunque la introducción de valores burgueses no implica que las congregaciones renunciaran a los valores del integrismo religioso para su proyecto de cristiandad.

Mientras, el avance de la industrialización había ido alejando progresivamente a los fieles y la situación de las prácticas religiosas tenía variaciones regionales, dibujando una fractura entre el Norte

¹⁵ María del Mar DEL POZO ANDRÉS: «A la búsqueda de una identidad para la escuela pública (1898-1936)», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 215-236.

¹⁶ Pere FULLANA PUIGSERVER y Maitane OSTOLAZA: «Escuela católica y modernización. Las nuevas congregaciones religiosas en España (1900-1930)», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 187-213.

y el Sur, entre el mundo urbano y rural, entre mujeres y hombres¹⁷. El mundo rural del Norte, la clase media y, sobre todo, las mujeres eran más practicantes y devotos a la religión que los jornaleros del Sur, los mineros o los trabajadores industriales, que rara vez pisaban una iglesia y entre los que, en no pocos casos, se detectaba una gran hostilidad hacia el clero. La propia jerarquía reconocía al inicio de la década de los treinta, en privado, que el sentimiento religioso no era tan profundo ni tan extendido como proclamaba en público¹⁸. A las carencias en el cumplimiento religioso se sumaba la decadencia de la piedad externa, causa de una situación económica delicada, denunciada por las autoridades eclesiásticas. El círculo se completaba con el descenso de las vocaciones religiosas, el envejecimiento del clero, la deficiente preparación de los seminarios y su politización. En definitiva, una religiosidad demasiado tradicional y a la defensiva frente a los «errores modernos», poco recomendable para adaptarse a unos cambios bruscos en las relaciones Iglesia-Estado¹⁹.

Huelga recordar la diferencia entre prácticas piadosas y vivencias de la fe religiosa, por un lado, y el peso de la cultura católica, por otro. Manuel Azaña, al pronunciar en los debates parlamentarios su célebre frase «España ha dejado de ser católica», lo hacía en términos culturales, entendiendo como tal la cultura en su acepción elitista, pues era consciente del deterioro de las prácticas religiosas y del decaimiento del peso católico en las bellas artes y los círculos intelectuales españoles. Llegaba a un diagnóstico parecido al episcopal desde motivaciones contrarias. Ese análisis despreciaba el enorme capital simbólico del factor católico en la España de entonces. Por varias razones: por el avance más lento del proceso de secularización de la cultura y la tendencia a sacralizar lo laico²⁰, y porque el mundo de valores y símbolos católicos o la religiosidad

¹⁷ Mónica MORENO SECO: «La política religiosa y la educación laica en la Segunda República», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 2 (2003), pp. 83-106, esp. pp. 98-99.

¹⁸ William J. CALLAHAN: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 266.

¹⁹ Fernando GARCÍA DE CORTÁZAR: «La iglesia imposible de la Segunda República», *Revista de Estudios Políticos*, 31-32 (1983), pp. 295-311.

²⁰ María Dolores GÓMEZ MOLLEDA: «Inteligencia, poder y secularización en la España contemporánea», en Pedro ÁLVAREZ LÁZARO (ed.): *Librepensamiento y secu-*

popular conectaban con la gente llana en el ámbito rural, en sus hábitos de trabajo, en sus fiestas, en sus relaciones sociales y creencias, perviviendo incluso entre quienes alardeaban de no respetar la religión²¹.

La jerarquía ante el régimen republicano

Resulta comprensible el recelo y preocupación con que la jerarquía eclesiástica viviera la proclamación de la República, por lo que suponía de ruptura de un modelo, pérdida de influencia y temores de un ajuste de cuentas. Pero el papa Pío XI —que había debido sortear un régimen hostil en la Italia fascista— prefería la prudencia mientras el Gobierno Provisional no tomara decisiones irreversibles.

Que el ejecutivo estuviera presidido por un católico (Niceto Alcalá-Zamora) y descansara en manos de otro la cartera de Gobernación (Miguel Maura) permitía a Roma mantener la esperanza de una cierta concordia entre las posturas republicanas y las eclesiales. A moderar el anticlericalismo del proyecto constitucional mediante la negociación se dedicó el nuncio, Federico Tedeschi²². No tardó en transmitir al Gobierno Provisional que la Iglesia no le causaría problemas, pues había solicitado el acatamiento de la legalidad republicana en una circular remitida a los obispos el 24 de abril²³. Tras un compás de espera, las primeras medidas gu-

larización en la Europa contemporánea, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1996, p. 305.

²¹ Javier UGARTE TELLERÍA: «Un episodio de “estilización” de la política anti-republicana: la fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona», pp. 159-182, esp. p. 175, y Mikel X. AIZPURU: «Un ejemplo de anticlericalismo, irreligiosidad y práctica religiosa en la Margen Izquierda, 1900-1937», pp. 259-282, esp. p. 262, ambos en Luis CASTELLS (ed.): *El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1999.

²² Juan AVILÉS FARRÉ: «El nuncio apostólico y la República laica: la ofensiva anticlerical de 1931 en los informes de monseñor Tedeschi», *Aportes*, 30, 88 (2015), pp. 55-77.

²³ Cristóbal ROBLES MUÑOZ: «El Vaticano, el nuncio y los obispos españoles ante la República de abril de 1931», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009, p. 133.

bernamentales eran de corte laico, pero respetuosas²⁴. Roma podía aprovechar la oportunidad para conseguir un mayor control del episcopado español, cuya promoción había quedado hasta entonces, por el sistema de patronato, en manos de los gobiernos de turno. Y en unas circunstancias tan delicadas y cambiantes como aquellas, era imprescindible una buena sintonía de los obispos con Roma.

La diplomacia vaticana aparcaba el integrista de manera temporal para adaptarse al contexto laicista republicano. Pero la jerarquía española no recibió de buen grado sus directrices²⁵. La apuesta posibilista y conciliadora era compartida por el cardenal de Tarragona, Vidal i Barraquer; el arzobispo de Sevilla, Eustaquio Illundáin, y el obispo de Málaga, Manuel González García. La mayoría del episcopado español estaba en otra tesitura. Algunos rechazaban del nuevo régimen y de la prudente actitud romana. El resto se oponía de plano a la naciente República, un sector liderado nada menos que por el cardenal primado, Pedro Segura.

Contradictoria parecía la actitud del obispo de Barcelona, Manuel Irurita, que envió una temprana circular (fecha el 16 de abril y publicada el 20 en *El Siglo Futuro*) al clero solicitando acatamiento, caridad y concordia mutua²⁶. Demasiado contemporizadora a ojos del primado pese a emplear un tono apocalíptico, que entendía la caída de la Monarquía equivalente al fin del mundo²⁷.

Firme defensor de la simbiosis entre la Iglesia y la Monarquía, Segura —contrafigura de Tedeschini y de Vidal— era la cara más visible de un catolicismo integrista, antidemócrata, influyente entre muchos católicos y con enorme fuerza entre la jerarquía y el clero.

²⁴ La libertad de cultos fue decretada el 15 de abril. La voluntariedad de la instrucción religiosa en las escuelas y la retirada de los crucifijos en las aulas donde hubiera alumnos que no recibieran enseñanza religiosa se decretó el 6 de mayo. Véase Antonio MOLERO PINTADO (ed.): *La educación durante la Segunda República y la Guerra Civil (1931-1939)*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1991, p. 34.

²⁵ Las tres actitudes (aceptación de la República, recelo y enfrentamiento) fueron ya analizadas de manera pionera por Antonio FERNÁNDEZ GARCÍA: «La Iglesia ante el establecimiento de la Segunda República», *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, 5 (1984), pp. 215-237, esp. pp. 215-217.

²⁶ Cristóbal ROBLES MUÑOZ: «El Vaticano, el nuncio y los obispos...», pp. 132-133.

²⁷ Hilari RAGUER: «La cuestión religiosa», *Ayer*, 20 (1995), pp. 215-241, esp. p. 225.

Con el cardenal catalán, el primado había mantenido un conflicto a fines de 1929²⁸, cuando la dictadura de Primo de Rivera agonizaba. En sus diferencias había algo más que motivos lingüísticos. La extracción social del cardenal de Tarragona era mucho más acomodada. Su formación, por otra parte, había sido muy diferente. Segura ingresó en el seminario de Comillas cuando era un adolescente mientras Vidal había tenido una vocación tan tardía que le había dado tiempo a ejercer como abogado. Si este último se convertiría en el hombre de Roma para llevar a buen puerto la negociación con las autoridades republicanas, en clave de aceptación legal, el primado, por el contrario, no dudó en mostrar desde el principio su hostilidad antirrepublicana. En esa línea se situó también otro obispo catalán, llamado a mayores responsabilidades futuras pero destinado entonces en la modesta sede de Tarazona, Isidro Gomá y Tomás, que envió una carta a Vidal, al poco de proclamarse la República, en la que le confesó: «ya hemos entrado en el vórtice de la tormenta»²⁹.

Que la cúpula eclesiástica desconfiara de unos partidos políticos que abrazaban la libertad de cultos y la enseñanza laica no impidió explorar la vía de la discreción. La táctica posibilista era el «plan A» del Vaticano. Si las relaciones pasaron de la prudencia a la temeridad fue porque hubo interesados en poner contra las cuerdas la reciente democracia burguesa y agitar sus contradicciones. Lo estaba el cardenal Segura, que actuó como un provocador desde el primer día, poniendo en aprietos la apertura de la vía del diálogo vaticanista. Una pastoral suya (*Deberes de la hora actual*)³⁰, que coincidía con la creación del Círculo Monárquico, fue la chispa que esperaban los partidarios de una «República sindical» para iniciar una «revolución dentro de la revolución»³¹. De

²⁸ Santiago MARTÍNEZ SÁNCHEZ: *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1888-1957*, Barañáin, EUNSA, 2004, pp. 197-213.

²⁹ Víctor Manuel ARBELOA y Miguel BATLLORI (dirs.): *Arxiu Vidal i Barraquer. Església i estat durant la Segona República espanyola 1931/1936*, vol. I, Barcelona, L'Abadía de Montserrat, 1971-1986, p. 19.

³⁰ Fechada el 1 de mayo y publicada el día 7 resultó un documento muy imprudente por sus elogios desmedidos a Alfonso XIII y su apología de la alianza de la Iglesia y la Corona.

³¹ Enric UCÉLAY-DA CAL: «El recuerdo imaginario como peso del pasado: las transiciones políticas en España», en Carlos WAISMAN, Raanan REIN y Ander GURRU-

nada sirvió la entrevista del 10 de mayo entre Vidal i Barraquer y Alcalá-Zamora, en la que el presidente se quejó de la manera de actuar de Segura y el cardenal catalán apreció las buenas intenciones mostradas por aquel y alguno de sus ministros. Un día después reapareció en las calles de Madrid el «rito purificador», de larga raíz en España. Para el Gobierno Provisional, desbordado con la extensión de la quema de conventos y edificios religiosos a varias ciudades del arco mediterráneo, supuso su descrédito. Poco influía en la ira sacrófoba la actitud o labor pastoral del obispo de turno³². La presión anticlerical desde abajo³³ arruinó la actitud expectante de un ejecutivo que había nacido dividido en torno a su política religiosa, ante la heterogeneidad de sus miembros. La prensa hizo el resto. Bien agitados los sucesos por los medios antirrepublicanos, propiciaron que muchos católicos se distanciaran de la naciente República.

Quebrada la actitud inicial de prudencia, se desataba una escalada en un conflicto de larga tradición. La tea incendiaria era un clásico en las coyunturas revolucionarias. En 1931 mantendría más elementos de continuidad con el pasado que de preparación de una sangrienta clerofobia que no llegaría hasta la coyuntura revolucionaria del verano de 1936, una vez desatada la rebelión militar contra una República que ya tenía entonces otros actores y fundamentos muy diferentes.

La publicación, el 15 de mayo, de la declaración colectiva de la Conferencia de Metropolitanos³⁴, reunida el día 9, antes de los incendios, era una buena muestra de la actitud de la jerarquía española. En un tono victimista, mostraba la solidaridad del episcopado con el papa y con el primado, que había cruzado la frontera para

TXAGA ABAD (eds.): *Transiciones de la dictadura a la democracia: los casos de España y América Latina*, Zarautz, Universidad del País Vasco, 2005, pp. 37-83, esp. p. 63.

³² Sevilla y Málaga, por ejemplo, estaban regidas por dos obispos que mantuvieron una actitud prudente y González García era un conocido defensor del «regeneracionismo católico» y tenía cierta popularidad entre los más pobres por sus preocupaciones sociales.

³³ Esta es la tesis defendida por Juan Manuel BARRIOS ROZÚA: *Iconoclastia (1930-1936). La ciudad de Dios frente a la modernidad*, Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 144-154.

³⁴ Víctor Manuel ARBELOA y Miguel BATLLORI (dirs.): *Arxiu Vidal i Barraquer...*, pp. 45-46.

salvaguardar su integridad, y hablaba abiertamente de «persecución» contra la Iglesia.

Los acontecimientos se precipitaron. Cuando apenas había transcurrido una semana de la quema de conventos en Madrid, el 18 de mayo, el católico Miguel Maura expulsó del país al obispo de Vitoria, Mateo Múgica Urrestarazu, con la excusa de evitar disturbios en Bilbao, por negarse el obispo a cancelar una visita a la capital vizcaína que se preveía provocaría enfrentamientos entre afines y contrarios a la República³⁵. El 15 de junio llegó la expulsión de Segura, que había regresado a España de manera subrepticia, y ya no regresaría hasta la Guerra Civil. Maura creía que si el «Richelieu de La Mancha», como se le apodaba, estaba fuera de España, reinaría la paz religiosa. Incluso Roma sentía cierto alivio quedando fuera de la primera línea quien le obstaculizaba su táctica de entendimiento. No obstante, la crisis abierta con los obispos y el nuncio llevó al Vaticano a negar el plácat a Luis de Zulueta como embajador ante la Santa Sede,

Frente a la movilización anticlerical, el catolicismo social necesitaba usar estrategias de movilización modernas, que reemplazaran las viejas fórmulas del modelo de cristiandad. Los sucesos de mayo y las expulsiones de Múgica y de Segura supusieron una «clave de bóveda para el impulso definitivo de las iniciativas posibilistas», una estrategia que requería de gran cautela y contaba con la oposición feroz de los integristas³⁶. Depositó para ello su confianza en la capacidad de Vidal i Barraquer, como cardenal de más antigüedad y peso entre los arzobispos residenciales, para liderar la interlocución episcopal con la República. Mientras tanto, teniendo en cuenta que los diputados de las derechas católicas eran minoría en las Constituyentes, el nuncio buscó la complicidad de quienes pudieran minimizar el impacto de las medidas laicistas, fueran nacionalistas o de la derecha republicana.

Pero Segura seguía su propia lógica. Muy imprudente resultó que enviara desde Francia a publicar la pastoral colectiva de 25 de julio —fecha ficticia, para hacerla coincidir con la festividad de Santiago— el día 15 de agosto en *El Siglo Futuro*, en la que pedía la oración ante la situación dramática española, la sumisión filial a

³⁵ Miguel MAURA: *Así cayó Alfonso XIII*, Barcelona, Ariel, 1966, pp. 293-307.

³⁶ José Ramón RODRIGUEZ LAGO: «La Iglesia Católica y la Segunda República española...».

la jerarquía y condenaba el modernismo, «el Estado sin religión» y el «áspid de la mala prensa»³⁷. El Vaticano le pidió abstenerse de publicar nuevos documentos.

El primer proyecto constitucional mostró que la solución pactada entre el Gobierno y la Iglesia había resultado infructuosa. A ojos eclesiásticos, la República significaba la revolución y se quebraba la estrategia de prudencia inicial vaticana. También los diarios católicos *El Debate* y *La Gaceta del Norte* cambiaron de actitud³⁸.

Fue en los meses de otoño de 1931 cuando las provocaciones y actitudes extemporáneas de los diputados llamados «jabalíes» polarizaron la Cámara en dos bandos antagónicos. Los debates constitucionales de los artículos de contenido religioso se desarrollaron entre los días 8 y 14 de octubre, conocidos como «Semana Trágica de la Iglesia española»³⁹. Con la aprobación de la Constitución, el 9 de diciembre de 1931, los intereses eclesiásticos resultaban heridos de muerte.

El artículo 3, que rompía con el confesionalismo constitucional inaugurado en Cádiz, fue apoyado, sin apenas debate, por 278 votos frente a 41. Pese a la protesta de la Santa Sede, por vulnerar el Concordato de 1851, resultaba inevitable tras el decreto de libertad religiosa. El artículo 43, que legalizaba el divorcio, ofrecía —junto a la extensión del sufragio— un notable avance en clave de igualdad de género. Impecables desde la óptica de la laicidad, fueron interpretados como ofensivos por parte de la Iglesia. Más genuinamente anticlerical era el artículo 26 (24 del proyecto constitucional), que introdujo una excepcionalidad para la Iglesia que sería regulada con posterioridad por ley: sus congregaciones no podrían ejercer derechos constitucionales (enseñanza, comercio e industria) reconocidos al conjunto de los españoles. A cambio de esta restricción se salvaron de su disolución, a excepción de la Compañía de Jesús.

³⁷ Manuel TUÑÓN DE LARA: «Política eclesiástica durante la Segunda República española», *Revista de Fomento Social*, 127 (1977), p. 268.

³⁸ Cristóbal ROBLES MUÑOZ: «El Vaticano, el nuncio y los obispos...», p. 158.

³⁹ Víctor Manuel ARBELOA: *La Semana Trágica de la Iglesia en España (1931)*, Barcelona, Galba, 1976. Para un detallado estudio de los debates véase Fernando DE MEER: *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la Segunda República Española*, Pamplona, EUNSA, 1975, pp. 135-195, y Juan FERREIRO GALGUERA: *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española*, Barcelona, Atelier, 2005.

La respuesta eclesiástica no se hizo esperar. La declaración de principios del episcopado del 20 de diciembre de 1931 reprobaba el texto constitucional como un atentado jurídico contra la Iglesia y acusaba a la política gubernamental de descristianizadora. Ante la «guerra que se nos hace a los católicos», pedía a los fieles adhesión a la Iglesia, una reconquista religiosa mediante la defensa de la escuela confesional y el asociacionismo católico, así como el acatamiento —que no adhesión— a los poderes constituidos. Un compromiso social y político en sintonía con el posibilismo de Acción Nacional.

La aplicación de las disposiciones constitucionales en materia religiosa se inició en enero de 1932. El decreto de disolución de la Compañía de Jesús o las leyes de secularización de cementerios, del divorcio y del matrimonio civil movilizaron a los partidos de derechas, al clero y a los seglares para intentar bloquear su puesta en práctica. Los medios de comunicación antirrepublicanos aprovecharon para insistir en los errores de la legislación laicista y los excesos anticlericales como estrategia para desgastar al Gobierno y cohesionar a las derechas. Si a ello sumamos las dificultades para autorizar los desfiles procesionales, la aplicación de impuestos municipales al tañido de las campanas o la eliminación de cruces de las vías públicas —con el fin de desacralizar el espacio público—⁴⁰, se explica cómo unas medidas encaminadas a republicanizar el país provocaron la ofensa de sentimientos populares enraizados, pues el universo cultural católico impregnaba las costumbres, ritos, ciclos festivos y relaciones sociales.

Sin duda, la medida laicista más preocupante para las autoridades eclesiásticas, en plena aplicación de la legislación constitucional, era la reducción del presupuesto del clero y la supresión del relativo al culto. Pese a ser legítima en un Estado laico, su aplicación excedió lo razonable, al conceder apenas dos años a la Iglesia para adaptarse a una situación tan dramática para su sostenimiento económico.

La vía negociadora vaticana estaba agotada desde la disolución de la Compañía de Jesús. Los resultados conseguidos por Tedeschini fueron exiguos, pues había fracasado en su plan de mante-

⁴⁰ Cfr. Ángel Luis LÓPEZ VILLAVERDE: «Política laicista y secularización del espacio público durante la Segunda República», en Cecilia GUTIÉRREZ LÁZARO (ed.): *El reto de la modernización. El reformismo socialista durante la Segunda República*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 2010, pp. 97-118.

ner la confesionalidad constitucional a toda costa⁴¹. Con la aprobación en mayo de 1933 de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, en aplicación del artículo 26 y apoyada, además, por el Partido Republicano Radical —la última esperanza de Roma para frenar la ofensiva anticlerical gubernamental—, se descartó ya cualquier resquicio para el diálogo⁴².

El Vaticano pasaba a esgrimir una estrategia más hostil. Fue Pedro Segura quien, desde su exilio romano, aconsejó a Pío XI el nombramiento como primado de Isidro Gomá. Aunque se les haya considerado cortados por el mismo patrón, estudios recientes⁴³ han advertido tantas similitudes —un universo simbólico compartido, una concepción mitificada de la historia de España y una identificación de nación y catolicismo— como divergencias —en su personalidad, su preparación intelectual, su praxis pastoral y sus escritos—. Segura fue más inflexible y mantuvo una mentalidad integrista tanto en lo pastoral como político. Isidro Gomá elaboró una pastoral más pragmática que Segura. Evidentemente, la de Gomá tenía más diferencias con la posición conciliadora y accidentalista de otro cardenal catalán, Vidal, que dejaba de ser la pieza de la jerarquía española interlocutora de Roma, tras el fracaso de su mediación.

La respuesta católica

La apertura de la negociación por parte de Roma en la primavera de 1931 se hizo compatible con la movilización católica, sobre todo si se ponía en peligro la enseñanza religiosa —la llave de las aulas—, básica para conservar su peso social. Las directrices vaticanas pasaban porque la jerarquía eclesiástica coordinara a los seculares de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y de Acción Católica, a los políticos de Acción Nacional, a los medios de comunicación afines (*El Debate* y toda una cadena de cabeceras repartidas

⁴¹ Juan AVILÉS FARRÉ: «El nuncio apostólico y la República laica...», pp. 73-75.

⁴² José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: «La Iglesia Católica y la Segunda República española...».

⁴³ Santiago MARTÍNEZ SÁNCHEZ y Miguel Ángel DIONISIO VIVAS: «“Alma, púrpura y nación”. Los cardenales Segura y Gomá», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (eds.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 193-218.

por las principales ciudades española) y a la Editorial Católica. Al frente, y como nexo de unión, estaba Ángel Herrera Oria.

Las organizaciones confesionales experimentaron un desarrollo sin precedentes en plena ofensiva laicista. En su favor jugó el ambiente de mayor movilización social del periodo junto a otras motivaciones particulares. Sin duda, la reducción del número de eclesiásticos implicó un mayor protagonismo de los seglares en defensa de los intereses eclesiásticos, siempre bajo el control estricto de la jerarquía, por supuesto.

En esta supuesta «República sin religiosos»⁴⁴ se complicaba notablemente la ya difícil situación económica del clero rural. Había llegado el momento de que los católicos disputaran la calle a los anticlericales. Conquistarla resultaba prioritario para la acción social-católica. También lo era apelar al discurso regionalista, recuperando las distintas sensibilidades políticas de los fieles, un papel que podrían facilitar Vidal i Barraquer y Herrera Oria. Conveniría promover investigaciones territoriales para evaluarlo y, como apunta Rodríguez Lago⁴⁵, valorar también si la disolución de los jesuitas propició que las organizaciones seglares católicas consiguieran integrar a las elites formadas por ellos y a antiguos dirigentes de otras congregaciones —como salesianos o maristas—, recelosas de someterse hasta entonces a una organización controlada directamente por los preladados.

La movilización católica esgrimía buenas razones. Las nuevas autoridades republicanas trataban de someter la Iglesia al control civil y dañar de muerte el poder simbólico eclesial. Su pugna iba más allá de lo institucional para devenir en lo cultural y se retroalimentó por ambas partes. Las posiciones historiográficas que hablan de una ofensiva unilateral del poder civil para restringir los derechos de la Iglesia y atribuyen las acciones violentas a la manipulación de las masas por parte de anticlericales demagogos⁴⁶ han quedado ya obsoletas.

⁴⁴ Alfredo VERDOY: «Una República sin religiosos: la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas», en JULIO DE LA CUEVA y FELICIANO MONTERO (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 351-388.

⁴⁵ José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: «La Iglesia Católica y la Segunda República española...».

⁴⁶ Esa es la posición de Víctor M. ARBELOA: *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930). Una introducción*, Madrid, Encuentro, 2009.

Frente a la venganza anticlerical se necesitaba una estrategia movilizadora católica eficaz. Y lo fue. Se han diferenciado dos etapas: una primera más defensiva y de supervivencia, y una segunda, desde el otoño de 1933, de recuperación del terreno perdido, para reconstruir su hegemonía en la sociedad civil, perdida en el primer bienio. Si resultó exitosa fue por contar con un tejido asociativo capaz de abarcar varias dimensiones: la política [Acción Nacional, en 1931; Acción Popular, en 1932, y Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) en 1933] y la «parapolítica» (Acción Católica, Federación de Padres de Familia, Estudiantes Católicos y sindicatos confesionales).

La estrategia contrasecularizadora consiguió unir diferentes grupos e intereses católicos en torno a la revisión de la Constitución. En realidad encubría una estrategia clerical para acabar con la República. No lo tenía fácil, pues el catolicismo era diverso. Necesitó construir una identidad católica capaz de contrarrestar la republicana. Lo ha explicado muy bien Rafael Cruz⁴⁷. El factor católico se convirtió en un elemento decantador de identidades enfrentadas: el «pueblo católico» contra la «comunidad popular». Frente a la «republicanización» de los españoles mediante una nueva ciudadanía —basada en el control estatal del sistema educativo y el desplazamiento de la Iglesia de la esfera pública—, el catolicismo movilizó a los seglares en la reactivación de la identidad católica del «pueblo» español.

Se han demostrado empíricamente los vasos comunicantes entre las organizaciones de apostolado y la derecha política, sus vínculos familiares y profesionales. Se trataba de preparar la movilización de católicos de diferentes sensibilidades con el argumento de que la Iglesia estaba en peligro por el materialismo ateo⁴⁸. Acción Católica⁴⁹ —la organización piadosa más importante—, que se dotó de

⁴⁷ Rafael CRUZ: *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

⁴⁸ José Manuel CUENCA TORIBIO: *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿fracaso o frustración? (1870-1977)*, Madrid, Unión Editorial, 2000; Emilio GRANDÍO SEOANE: *La CEDA en Galicia (1931-1936)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1996, y Chiaki WATANABE: *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)*, Madrid, UNED, 2003, p. 76.

⁴⁹ Feliciano MONTERO: *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema,

nuevas bases en 1932 para adaptarse al nuevo contexto, debía mostrar la fuerza del catolicismo en su pulso contra el laicismo repartiéndolo sus funciones, coordinada y complementariamente, con los políticos católicos. Si los varones actuaban preferentemente desde las filas políticas, mujeres y jóvenes católicos eran los encargados de consolidar las ramas femeninas y juveniles de la organización. Por su parte, la Confederación de Padres de Familia —que extendió, desde fines de 1931, numerosas asociaciones por el país para socializar a la población en los valores de la moralidad y la educación católicas— se convirtió en una buena cantera para cimentar futuras uniones diocesanas de hombres, pues en el ideario católico resultaba irrenunciable la «reconquista de la escuela». Un programa básico que contó, además, con el altavoz de la «buena prensa», respaldada por las respectivas juntas diocesanas, impulsoras cada año del «Día de la Prensa Católica»⁵⁰. Los tentáculos del diario *El Debate* se extendieron por todas las provincias para mostrar la cara más posibilista del catolicismo. El resultado fue la consolidación de la CEDA y la adhesión popular a la jerarquía.

La llegada de Gomá en julio de 1933 a la archidiócesis primada —más cercano a la tesis de los propagandistas católicos que su antecesor, Segura— se tradujo en la búsqueda de acciones para recuperar el terreno perdido por el catolicismo en su lucha contra la política laicista. Las actividades de culto, el fomento de las organizaciones de apostolado, la conquista de la escuela y el impulso de la prensa católica fueron sus principales objetivos. El asociacionismo católico recibió un fuerte empuje en todas las diócesis para movilizar a los creyentes en organizaciones de apostolado y mostrar la fuerza de un catolicismo que parecía en retroceso.

Al mismo tiempo, José María Gil Robles había conseguido asumir el liderazgo de la derecha católica con el nacimiento de la

1993, y sobre el periodo véase íd.: «La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 159-179.

⁵⁰ Isidro SÁNCHEZ SÁNCHEZ: «El pan de los fuertes. La “buena prensa” en España», en Julio DE LA CUEVA y Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE (eds.): *Clericalismo y asociacionismo católico en la España contemporánea, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 51-105.

CEDA, una plataforma electoral que aglutinaba a diferentes organizaciones regionales, incluida Acción Popular —nueva denominación de Acción Nacional desde 1932—, y estaba impulsada por el nuncio. Y Ángel Herrera Oria, fundador, en abril de 1931, del partido sobre el que pivotaba la Confederación Española de Derechas Agrarias, dejaba la dirección de *El Debate* para presidir la Junta Central de Acción Católica. El contexto internacional animaba a que España siguiera los pasos del catolicismo político en Austria (Dolfuss), Portugal (Salazar), Polonia o Hungría.

Que la CEDA apostara por el accidentalismo en las formas de gobierno y mantuviera posiciones posibilistas explica las tensiones con otros sectores de la jerarquía y de los sectores católicos integristas. El catolicismo salía tan reforzado como dividido. Otros partidos (Renovación Española, Comunión Tradicionalista, PNV y Unió Democràtica de Catalunya) rivalizaron con aquella en la defensa de la Iglesia y el Estado confesional. Es desde este punto de vista desde el que hay que interpretar el supuesto «apoliticismo» de Acción Católica. Aunque más bien habría que interpretarla en clave apartidista. La plena identificación de Herrera, Vidal y Acción Católica en el primer bienio chocó con la resistencia carlista⁵¹.

El 19 de noviembre de 1933, el voto católico fue capaz de provocar un vuelco electoral. Su movilización permitió conservar sus instituciones educativas y su presencia en el espacio público. El triunfo cedista no puede explicarse sin la red católica de base parroquial y de las elites directoras proporcionadas por el apoyo eclesiástico. En ese momento estaba en condiciones de pasar a la contraofensiva, dando su fruto la estrategia movilizadora católica. De ahí que el resultado electoral de las legislativas fuera interpretado como una victoria para la Iglesia, pues el partido católico fue el eje vertebrador de la mayoría política durante el segundo bienio —aunque no entrara en el Gobierno hasta octubre de 1934—, con el complemento apostólico de Acción Católica, como muestra de la aparente y temporal reconquista religiosa. Pero sin la reforma constitucional, que resultó imposible, no se calmaría la intransigencia vaticana.

⁵¹ Antonio M. MORAL RONCAL: «Los otros partidos católicos: tradicionalistas contra posibilistas», Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009, pp. 223-252.

El clero politizado y los católicos disidentes

Que la Iglesia aguantara el envite laicista y el catolicismo saliera reforzado no impide constatar que la institución y sus organizaciones quedaran divididas. La tímida renovación eclesial en relación con las propuestas teológicas más avanzadas en Europa⁵² no puede negar excepciones reseñables. Al igual que entre la jerarquía, hubo clérigos integristas (puros), accidentalistas o posibilistas (mestizos) y republicanos (una minoría, disidentes representantes de la «otra Iglesia»). Estos últimos sufrieron una crisis de identidad en sus trayectorias vitales durante la República, que se incrementó al estallar la guerra⁵³.

Veintidós sacerdotes se presentaron a las Constituyentes y solo ocho consiguieron el escaño, representando el amplio abanico que abarca desde el republicanismo al integrismo. Quienes quedaron al margen de la representación parlamentaria, por primera vez en la historia constitucional española, fueron los obispos.

La mayoría de los clérigos diputados pertenecían a las derechas agrarias y su propósito en aquellas Cortes era frenar las medidas anticlericales. En su nómina figuran Santiago Guallar Poza (canónigo de Zaragoza, buen orador y vinculado al movimiento católico, candidato de Acción Nacional), Ricardo Gómez Rojí (canónigo de Burgos e integrista moderado), Ramón Molina Nieto (candidato de Acción Nacional por Toledo), Lauro Fernández González (canónigo de Santander, candidato de Acción Nacional y arquetipo de sacerdote identificado con la doctrina social de la Iglesia)⁵⁴ y An-

⁵² Mónica MORENO SECO: «La política religiosa y la educación laica...», p. 31. Véase también William J. CALLAHAN: *La Iglesia católica...*, pp. 262-271, y Feliciano MONTERO: «El impacto social de la política secularizadora republicana: la religiosidad española en 1936», en *Iglesia y religiosidad en España: historia y archivos. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos (Guadalajara, 8-11 de mayo de 2001)*, vol. I, Toledo-Guadalajara, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha-Confederación de Asociaciones de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas, 2002, pp. 189-203.

⁵³ Feliciano MONTERO, Antonio César MORENO CANTANO y Marisa TEZANOS GANDARILLAS (coords.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*, Gijón, Trea, 2014, pp. 13-19.

⁵⁴ Marisa TEZANOS GANDARILLAS: «El clero ante la República: los clérigos candidatos en las elecciones constituyentes», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO

tonio Pildáin (canónigo de Vitoria, el más votado en Guipúzcoa, como independiente dentro de una coalición católico-fuerista).

En las filas republicanas se situaban Luis López-Dóriga (cercano al Partido Republicano Radical Socialista), Basilio Álvarez (afiliado al Partido Republicano Radical) o Jerónimo García Gallego (independiente). Hubo otros clérigos (o exsacerdotes) en candidaturas republicanas que quedaron sin escaño. Entre ellos, el exclaretiano Jaime Torrubiano Ripoll (excomulgado en 1925, de intensa labor publicística y considerado precursor de posiciones conciliares), Tomás Gómez Piñán (teólogo y catedrático de Historia del Derecho de la Universidad de Oviedo) o Leandro del Río (párroco de Lérez y dirigente del sindicalismo agrario católico pontevedrés, candidato por la Derecha Liberal Republicana)⁵⁵. Todos ellos defendían una sociedad más secularizada, pero diferían en el grado de secularización y el modo de llevar a cabo las reformas⁵⁶. La reconversión desde el púlpito a la tribuna de las Cortes supuso que pagaran su compromiso social y político con el exilio o sufrieran el desgarramiento producido por el conflicto entre sus convicciones religiosas y sus lealtades políticas.

Aunque pudiera parecer que los curas republicanos eran casos excepcionales, conforme se van conociendo más clérigos supuestamente traidores a la jerarquía, por avalar las reformas o la cultura política republicana, crece la tendencia a estudiarlos como grupo⁵⁷, en lugar de verlos como garbanzos negros o casos individuales. Junto a las dos vías tradicionales de evolución hacia el republicanismo —la toma de conciencia social y el nacionalismo o regionalismo— se ha señalado también una «tercera vía» —más teológica o académica—. No todos pasan por ser «curas sociales». Lo fue López-Dóriga. También Basilio Álvarez, que sumó además la vía nacionalista. De otros, como Torrubiano, García Gallego o

(eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009, p. 281.

⁵⁵ José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: «La política, la religión y los católicos en la Galicia entre dos mitos: del Desastre a la Cruzada (1989-1936)», en António MATOS FERREIRA y João M. ALMEIDA (coords.): *Religião e cidadania: protagonistas, motivações e dinâmicas sociais no contexto ibérico*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa-Universidade Católica Portuguesa, 2011, pp. 17-44, esp. p. 34.

⁵⁶ Marisa TEZANOS GANDARILLAS: «El clero ante la República...», p. 278.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 287-291.

Gómez Piñán, no está claro cómo llegaron a abrazar los principios democráticos.

Fuera de las Cortes encontramos exsacerdotes con un discurso anticlerical. A algunos les costó la vida. Esos fueron los casos del gallego Matías Usero Torrente y del malagueño Francisco González Fernández. Usero, definido como una *rara avis*, pasó «de la misión católica a la misión teosófica». Tras abandonar el sacerdocio en 1927, para contraer matrimonio, defendió el socialismo con fervor religioso al principio de la República, antes de su deriva hacia el anarquismo en sus años finales. Fue fusilado el 20 de agosto de 1936⁵⁸. Año y medio después, el 22 de enero de 1938, sería ejecutado González. Aunque durante el primer bienio siguió ejerciendo como cura de Mijas, acabó abandonando la parroquia por la escuela y se alejó de la Iglesia coincidiendo con su compromiso con el Frente Popular⁵⁹.

A otro «cura social», el toledano Régulo Martínez Sánchez, le fue conmutada la pena de muerte en 1941. Definido como «luchador por la justicia evangélica», había roto con la jerarquía antes de la República y participó en actos del partido de Azaña en 1932, además de defender la legalidad republicana durante la guerra y ser considerado, como Torrubiano, López-Dóriga o Álvarez, uno de los precursores de posturas preconciliares⁶⁰.

Otros acabaron sus días en el exilio y olvidados, tras pasar por la experiencia de un campo de concentración. Como Hugo Moreno López, un presbítero procedente de la diócesis almeriense al que cambió la vida su llegada a Madrid y entrar en contacto con el mundo literario. Suspendido pastoralmente en 1927, rompió

⁵⁸ José Ramón RODRÍGUEZ LAGO: «Matías Usero Torrente (1875-1936): de la misión católica a la misión teosófica», en Feliciano MONTERO, Antonio César MORENO CANTANO y Marisa TEZANOS GANDARILLAS (coords.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*, Gijón, Trea, 2014, pp. 125-151.

⁵⁹ Encarnación BARRANQUERO y Feliciano MONTERO: «Francisco González Fernández (1897-1938): de cura a maestro», en Feliciano MONTERO, Antonio César MORENO CANTANO y Marisa TEZANOS GANDARILLAS (coords.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*, Gijón, Trea, 2014, pp. 223-245.

⁶⁰ Miguel A. DIONISIO VIVAS: «Régulo Martínez Sánchez (1895-1986): un luchador por la justicia evangélica», Feliciano MONTERO, Antonio César MORENO CANTANO y Marisa TEZANOS GANDARILLAS (coords.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*, Gijón, Trea, 2014, pp. 247-268.

con su pasado y creó un personaje, Juan García Morales. Su evolución política fue desde posiciones moderadas del republicanismo —apoyó en 1931 a la Agrupación al Servicio de la República— a una progresiva radicalización durante la guerra, en donde participó activamente como propagandista al servicio de la España republicana⁶¹.

Exiliado también acabó sus días el «cura social» Leocadio Lobo. Si bien su protagonismo vino durante la guerra, un católico social como Ossorio y Gallardo aseguró que durante el periodo republicano iniciaba sus misas pidiendo por «nuestro presidente Niceto» y en *Heraldo de Madrid* se tenía ya a Lobo, en junio de 1932, como un sacerdote de «espíritu liberal y convicción republicana»⁶².

En el exilio acabaron otros dos canónigos con planteamientos coherentes con el ideario socialcristiano. Maximiliano Arboleya Martínez⁶³, buen conocedor del obrerismo asturiano, mantuvo unas posiciones moderadas ante la República desde las páginas de *El Carbayón*, que dirigió, y criticaría más tarde, tras la Revolución de Octubre, la ceguera de la Iglesia en el ámbito social. En sintonía con el anterior estuvo Carles Cardó, identificado con el catolicismo catalán más abierto durante la República. En su *Histoire spirituelle des Espagnes*⁶⁴, escrita en posguerra, se mostró muy crítico con parte de la Iglesia: «Toda reivindicación obrera, hasta la más moderada, era de inmediato tildada de socialista y condenada a muerte [...] hemos vivido durante muchos años en una falsificación escandalosa del cristianismo que ha implicado la apostasía [...] de masas».

⁶¹ Antonio César MORENO CANTANO: «Juan García Morales (1883-1946): anticlericalismo y denuncia social», en Feliciano MONTERO, Antonio César MORENO CANTANO y Marisa TEZANOS GANDARILLAS (coords.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*, Gijón, Trea, 2014, pp. 99-124.

⁶² Enrique ORSI PORTALO: «Leocadio Lobo (1887-1949): “Un gran corazón sin freno”», en Feliciano MONTERO, Antonio César MORENO CANTANO y Marisa TEZANOS GANDARILLAS (coords.): *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*, Gijón, Trea, 2014, pp. 153-175.

⁶³ Domingo BENAVIDES: *El fracaso social del catolicismo español, Arboleya Martínez (1870-1951)*, Barcelona, Nova Terra, 1973.

⁶⁴ *Histoire spirituelle des Espagnes. Étude historique-psychologique du peuple espagnol*, París, 1946 (ed. catalana, *Les deus tradicions. Història espiritual de les Espanyes*, Barcelona, 1977); las citas, pp. 8-12 y 27-28 de la ed. catalana.

A modo de epílogo

La Iglesia, que sustentó las dictaduras previas a las dos democracias del siglo XX, colaboró también en su caída, aunque fue muy distinta la actitud eclesiástica ante la transición republicana si la comparamos con la postfranquista. El accidentalismo vaticano se repitió en 1931-1933 y en 1976-1978. Pero entre medias había transcurrido una guerra civil, una guerra mundial y un concilio. Y una profunda secularización que propició que los «curas sociales» no fueran entonces la minoría de antaño o que entre la jerarquía eclesiástica, coordinada por una Conferencia Episcopal inexistente antes de 1966, tuviera más peso el posibilismo que el integrismo. El equivalente al Vidal de los años setenta, Tarancón, no se encontró tan solo entre el episcopado en su tarea reformadora. Las salidas extemporáneas de los mitrados en 1931 no fueron meras anécdotas. Y el movimiento católico de los treinta no jugó, a diferencia de la Acción Católica especializada de los cincuenta y sesenta, la carta democratizadora. Sin embargo, en ambos contextos históricos, por diferentes que resultaran, la Iglesia supo adaptarse —con mayores dificultades entre 1931 y 1933— para frenar la ofensiva laicista, en el primer caso, y evitarla, en el segundo.