

*Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica**

Joseba Louzao Villar

E. U. Cardenal Cisneros (Universidad de Alcalá)

Resumen: La relación entre catolicismo y nación en la España contemporánea sigue siendo un tema central pese al paso del tiempo. El uso excesivo y la polivalencia del concepto de nacionalcatolicismo han favorecido una profunda indefinición poco operativa a nivel historiográfico. En este artículo se intenta elaborar una explicación global de este cambiante fenómeno durante los siglos XIX y XX. Para ello, se sigue la propuesta de las tres esferas (esfera pública, esfera semi-pública y esfera privada) en relación con los procesos de nacionalización y la creación de identidades.

Palabras clave: nación, religión, catolicismo, España (ss. XIX-XX), nacionalcatolicismo.

Abstract: The relationship between Catholicism and nation in contemporary Spain remains a scholarly central issue. The overuse and versatility of the concept of National-Catholicism has led to a profound historiographical uncertainty. This article seeks to develop a global explanation of this changing phenomenon in the nineteenth and twentieth centuries. To this aim, I follow here the theory of the three spheres of

* Este trabajo está enmarcado en dos grupos de investigación: «El proceso de nacionalización en el País Vasco contemporáneo (1808-1980). Giro local y conflicto nacional», HAR2011-30399/Hist, dirigido por Luis Castells (Universidad del País Vasco), y «La Restauración social católica en el primer franquismo 1936-1953», HAR2011-29383/Hist, dirigido por Feliciano Montero (Universidad de Alcalá de Henares).

nationalization (public sphere, semi-public sphere and private sphere) in relation to the creation of identities.

Keywords: nation, religion, catholicism, Spain, national-catholicism.

Introducción

Hace unos años, el cardenal-arzobispo de Madrid Antonio María Rouco-Varela publicó una obra en la que recogía su particular recorrido histórico por los grandes hitos del pasado nacional, «a la luz de la fe católica, la forma cristiana de la existencia y la presencia de la Iglesia católica, contin[úa]n siendo esenciales en la configuración histórica de la realidad de España durante los siglos XIX y XX, siglos de divisiones dolorosas, de persecuciones y guerras fratricidas de todos conocidas, y que culminaron en la trágica experiencia de 1936-1939»¹. El actual presidente de la Conferencia Episcopal Española mantenía, por tanto, un discurso que asociaba indeleblemente a España con el catolicismo desde tiempos lejanos y del que se pueden sacar algunas proposiciones normativas. Esta es una postura asumida por gran parte de la jerarquía española, como ha quedado recogido en algunos textos colectivos de la Conferencia Episcopal («Valoración moral del terrorismo» u «Orientaciones morales ante la situación actual de España»). De hecho, y con distintos matices, muchos obispos han considerado que la unidad española es un «bien moral». Con todo, otros sectores del catolicismo han criticado con dureza este claro posicionamiento españolista de la jerarquía, en la mayoría de los casos abanderando otro tipo de nacionalismo contrapuesto². Esos mismos grupos intentan ligar el discurso nacionalista de la jerarquía con el nacionalcatolicismo franquista. De esta manera, y a raíz de la «Valoración moral...», Joaquín Perea (director del Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de Bilbao) aseguraba que nos encontrábamos ante el «retorno al nacional-catolicismo» y, poco después, el teólogo Juan José Tamayo afir-

¹ Antonio M. ROUCO-VARELA: *España y la Iglesia católica*, Barcelona, Planeta, 2006, pp. 29-30.

² Un ejemplo de estos prejuicios se encuentra en el trabajo de Jaume BOTÉY: «Iglesia católica y nacionalismo español», en Carlos TAIBO: *Nacionalismo español. Esencias, memoria e instituciones*, Madrid, Libros de la Catarata, 2007, pp. 231-265.

maba que la «Ley Orgánica de la Calidad de la Educación» propuesta por el Partido Popular colocaba a la sociedad española «a un paso del nacionalcatolicismo y nos retrotrae a épocas que creíamos superadas»³. Por tanto, parece necesario aproximarse a la relación entre nación y religión en la España contemporánea, cuya interpretación sigue estando muy mediatizada por la experiencia del nacionalcatolicismo franquista.

Como veremos a lo largo de estas páginas, aún hay demasiados lugares comunes al referirse al hecho religioso y los debates siguen derroteros polémicos «muy partidistas» que se alejan de lo que podríamos considerar parámetros académicos⁴. Lógicamente, las décadas de dictadura franquista dificultan las interpretaciones. Asimismo, el drástico proceso de alejamiento de la Iglesia y el descenso de las vocaciones religiosas que se desarrolló en España durante los años setenta y ochenta ha conseguido que los investigadores estuvieran cegados a enfoques y conceptos que nos hubiesen ayudado a comprender mejor el pasado contemporáneo hispano. En este sentido, *Cielo y dinero*, el trabajo seminal recientemente reeditado de Alfonso Botti, fue un acontecimiento historiográfico destacable, por lo que el diálogo con esta obra sigue siendo imprescindible⁵. Y es que, pese a los avances de las últimas décadas, todavía siguen manteniéndose posibilidades de exploración desestimadas.

Resulta chocante la debilidad que hasta el momento ha tenido la historia de lo religioso —y no sólo como epifenómeno con repercusiones políticas— en nuestro entorno⁶. Quizá esto sea una prueba

³ La afirmación de Perea en *La Vanguardia*, 30 de noviembre de 2002, y la de Tamayo en *El País*, 15 de noviembre de 2003.

⁴ Un idea que ha defendido para la historiografía española en general Fernando DEL REY: «Revisionismos y anatemas. A vueltas con la Segunda República», *Historia Social*, 72 (2012), p. 155.

⁵ Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza Editorial, 2008 (1992).

⁶ Un repaso de los balances historiográficos nos lo muestran Enrique BERZAL DE LA ROSA: «La historia de la Iglesia española contemporánea. Evolución historiográfica», *Antológica Anua*, 44 (1997), pp. 633-674; José M. CUENCA TORIBIO: «La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance provisional a fines de siglo (1976-1999)», *Hispania Sacra*, 103 (1999), pp. 355-383; Feliciano MONTERO: «La historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX. Apunte historiográfico», *Ayer*, 51 (2003), pp. 265-282, e *id.*: «La historiografía española entre la historia eclesiástica y la religiosa», en René RÉMOND (ed.): *Hacer la historia del siglo XX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 266-281.

de lo que algunos autores denuncian como la «industria de la identidad» en la que se ha manejado la historia española⁷. De esta forma, y siempre tomando todas las precauciones posibles ante un recorrido tan generalista, pretendemos establecer un marco en el que poder explicar las complejas interrelaciones entre el catolicismo y la nación en la España contemporánea. En gran medida continúa siendo un trabajo pendiente, ya que aún no se ha intentado reconsiderar el tema relacionando las innovaciones heurísticas de ambos campos de estudio⁸. En definitiva, todavía necesitamos seguir repensando la religión y la nación en una coyuntura que ha vuelto a poner sobre la mesa de debate una retórica de la confrontación sobre aspectos vinculados con las relaciones entre sociedad, Estado y catolicismo⁹. Quizá nunca podamos consensuar los conceptos para narrar y describir el pasado, pero merece la pena intentar conseguir enriquecer las respuestas historiográficas¹⁰.

Lo nacional y lo religioso: la complejidad de una relación

Entre finales del siglo XX e inicios del XXI, hemos asistido a una transformación sorprendente en la forma de entender el hecho religioso. En la actualidad, las relaciones entre religiosidad y política han regresado al primer plano público y han desatado una amplia concentración mediática¹¹. La religión se revalorizó, al menos como

⁷ El concepto en Edward ACTON: «La biografía y el estudio de la identidad», en Isabel BURDIEL y James C. DAVIS (eds.): *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (Siglos XVII-XX)*, València, Publicacions Universitat de València, 2005, p. 184.

⁸ Algunas excepciones en Pamela RADCLIFF: «La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas en la Segunda República», en Rafael CRUZ y Manuel PÉREZ LEDESMA (eds.): *Cultura y movilidad en la España contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 305-325, y Ludger MEES: «Nacionalismo y secularización en la España de entre siglos», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.): *Secularización y Laicismo en la España Contemporánea (III Encuentro de Historia de la Restauración)*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 223-253.

⁹ Feliciano MONTERO y Julio DE LA CUEVA (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009, p. 9.

¹⁰ Rogers BRUBAKER: «Religion and nationalism: four approaches», *Nations and Nationalism*, 18/1 (2012), pp. 2-20.

¹¹ Eduardo MENDIETA y Jonathan VANANTWERPEN (eds.): *The power of religion in the public sphere*, Nueva York, Columbia University Press, 2011.

elemento central para interpretar nuestra realidad sociopolítica, tras los atentados islamistas de septiembre de 2001. Con todo, en los noventa se habían comenzado a cuestionar fuertemente algunos aspectos básicos del paradigma secularizador¹². La discutible interpretación que algunos politólogos están comenzando a hacer sobre el inicio de un «siglo de Dios» es realmente sintomática de este cambio de actitud¹³. En las últimas décadas del siglo pasado, los especialistas, y la ciudadanía en general, se hubiesen tomado con ironía este supuesto resurgir religioso.

El proceso de secularización fue una de las interpretaciones más poderosas de las asentadas en las ciencias sociales sobre la modernización¹⁴. Tanto es así que puede ser considerada una explicación fundamental para entender la gran mayoría de las reflexiones sobre la modernidad desarrolladas durante el siglo xx. Los padres de la sociología habían considerado que la religión y la modernidad, en especial la vida moderna urbana, entraban en contradicción¹⁵. Se convirtió en la ortodoxia epistémica y cualquiera que la contradijera caía en la heterodoxia, como ha puesto de manifiesto el sociólogo José Casanova al referirse a la «doxa del secularismo»¹⁶. Las interpretaciones más asumidas recogían la idea ilustrada de que la modernidad iba a acabar con la religiosidad, tanto a nivel político como social. La tesis de la secularización era triunfal y aparentaba no tener oponente: parecía evidente la fragmentación y la marginalización religiosa, así como la pérdida de influencia de las instituciones religiosas¹⁷. A pesar de todo ello, el concepto se encuentra hoy en discusión abierta y no se puede aceptar acríticamente, como ya

¹² Rodney STARK: «Secularization, R.I.P.», *Sociology of Religion*, 60/ 3 (1999), pp. 249-273.

¹³ Monica DUFFY, Daniel PHILPOTT y Timothy SHAH: *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2011.

¹⁴ Joseba LOUZAO: «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354, e id.: *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, Genuve Ediciones, 2012.

¹⁵ Grace DAVIE: *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2011.

¹⁶ Julián CASANOVA: «Ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad», en Santiago CASTILLO y Pedro OLIVER (coords.): *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 1-26.

¹⁷ Karel DOBBELAERE: *Secularization: an analysis at three levels*, Bruselas, Peter Lang, 2002.

habían destacado algunos historiadores precursores que habían comenzado a poner en entredicho esta interpretación¹⁸. Sin embargo, pese a los cambios, el debate historiográfico en España sobre la validez de los modelos interpretativos relacionados con el paradigma de la secularización ha sido débil¹⁹.

La ruptura del consenso ha permitido abrir nuevos canales de investigación e interpretación²⁰. En este sentido, con todas las cautelas posibles se deben ofrecer respuestas, abiertas y multifacéticas, que tengan en cuenta la perspectiva histórica, porque la religión y la nación son dos fenómenos elásticos. Siguiendo la consideración de Danièle Hervieu-Léger, se debe «ir ajustando la herramienta para que funcione, hasta el momento en que se perfile la posibilidad de construir otra más fiable»²¹. Y es que constatar los fallos del paradigma secularizador no necesariamente conlleva la consecución de una explicación adecuada de la realidad social y cultural. En cualquier caso, como señala Charles Taylor, la religión no debe ser un estudio diferenciado de otras realidades políticas no religiosas²².

Durante los siglos XIX y XX, la religión se recompuso y reforzó como consecuencia, entre otras razones, de la modernización política y cultural desarrollada en las diversas sociedades europeas, ya fuera en las sociedades multiconfesionales del norte o en las tradicionalmente católicas de la Europa meridional, por lo que algunos autores se han referido a la «sacralización de la nación» o la «nacionalización de la religión»²³. La radical dicotomía establecida entre religión y nación no fue más que uno de los principales elementos ideológicos argumentados por el discurso modernizador occidental. Lo nacional y lo religioso, y con ello también

¹⁸ Callum G. BROWN: «A Revisionist Approach to Religious Change», en Steve BRUCE (ed.): *Religion and modernization: sociologists and historians debate the secularization thesis*, Oxford, Clarendon, 1992, pp. 31-58, o Gérard CHOLVY: *La religion en France de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, París, Hachette, 1998.

¹⁹ Puede destacarse Feliciano MONTERO y Julio DE LA CUEVA (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

²⁰ Pippa NORRIS y Ronald INGLEHART: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.

²¹ Danièle HERVIEU-LÉGER: *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005, p. 289.

²² Charles TAYLOR: *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

²³ Heinz-Gerhard HAUPT: «Religión y nación en la Europa del siglo XIX: algunas consideraciones en perspectiva comparada», *Alcores*, 2 (2006), pp. 159-175.

lo político y lo cultural, se conjugaron de forma recíproca²⁴. De este modo, el nacionalismo europeo se ha combinado activamente con múltiples componentes religiosos e, incluso, se ha visto moldeado en ocasiones por la solidaridad religiosa moderna²⁵. No hay que olvidar tampoco que la esfera pública también necesita de la creatividad ritual, conmemorativa y lingüística y las religiones han ofrecido un amplio abanico de posibilidades en la política nacionalista. Como remarcó Talal Asad, la religión siempre está fusionada con la política, incluso con la separación constitucional en Occidente²⁶.

Los cambios de interpretación sobre la secularización también han tenido su repercusión en la interpretación de los procesos de nacionalización en España²⁷. De hecho, la tesis de la débil nacionalización española, preponderante durante la década final del siglo XX, se elaboró en un contexto donde apenas se discutía sobre las relaciones entre religión y nación, y se concluía que «el catolicismo sigue siendo antinómico de la idea de nación incluso entre los que han rechazado la fidelidad a la Iglesia romana»²⁸. Con semejantes argumentos, la conclusión parecía evidente: el catolicismo había sido un impedimento para la nacionalización española. Los defensores de esta interpretación aportaban como prueba la debilidad de un sistema educativo español limitado tanto por la falta de recursos del Estado como por la fortaleza de la educación privada en manos de la Iglesia católica. La Iglesia se convertía, así, en uno de los principales enemigos del desarrollo de la conciencia nacional española y de su frustrada moderni-

²⁴ Peter VAN DER VEER y Hartmut LEHMANN (eds.): *Nation and religion: perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999, o Heinz-Gerhard HAUPT y Dieter LANGWIESCHE (eds.): *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010.

²⁵ Willfried SPOHN: «Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective», *Current Sociology*, 51-3/4 (2003), pp. 265-286. También Christopher A. BAYLY: *The Birth of the Modern World, 1780-1914: Global Connections and Comparisons*, Oxford, 2004, p. 362.

²⁶ Talal ASAD: *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

²⁷ Fernando MOLINA: «Modernidad e identidad nacional. El nacionalismo español del siglo XIX y su historiografía», *Historia Social*, 52 (2005), pp. 147-171.

²⁸ Henri MENDRAS: *Sociología de Europa Occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 58.

zación, mientras se revitalizaba la narrativa nacional heredera del pesimismo noventayochista²⁹.

En la última década se ha desarrollado una amplia revisión de las tesis centrales sobre la débil nacionalización, para poner en cuarentena lo expuesto en su día y subrayar la normalidad del ejemplo español, que se asemeja a los procesos desarrollados en otros países europeos³⁰. Esta revisión también ha afectado a la visión de la labor nacionalizadora del catolicismo, ya que se ha destacado el importante efecto nacionalizador de la Iglesia católica, una institución que no estuvo al margen de los procesos de modernización y nacionalización³¹. En este sentido, el conflicto entre catolicismo y laicismo fue una de las principales líneas de fractura, lo que se reflejó en un enfrentamiento por la definición nacional en el ámbito local con su retórica gestual y cotidiana³².

²⁹ Perspectivas críticas diferentes en Ferran ARCHILÉS: «Narrar la nación fracasada. Narrativas del fracaso e historiografía española contemporánea», en Encarna NICOLÁS y Carmen GONZÁLEZ (eds.): *Mundos de ayer*, Murcia, Editum, pp. 217-245, y Santos JULIÁ: *Anomalía, dolor y fracaso de España*, Ciudad Real, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

³⁰ Fernando MOLINA y Miguel CABO: «An Inconvenient Nation. Nation-building and National Identity in Spain, 1808-1936: the Historiographical Debate», en Mar-nix BEYERN y Maarten VAN GINDERACHTER (eds.): *Nationhood from below: Europe in the Long Nineteenth Century*, Basingstoke, Palgrave-Macmillan, 2011.

³¹ Caroline FORD: *Creating the nation in provincial France. Religion and political identity in Brittany*, Princeton, Princeton University Press, 1993, o Pere FULLANA 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.

³² Joseba LOUZAO: «Es deber de verdadero y auténtico patriotismo... La nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)», en Encarna NICOLÁS y Carmen GONZÁLEZ (eds.): *Ayeres en discusión. Temas clave en Historia Contemporánea boy*, Murcia, Universidad de Murcia, 2008, s.p.; íd.: «El Sagrado Corazón de Jesús como instrumento de nacionalización (c. 1898-1939). Breves notas para un estudio pendiente», en Mariano ESTEBAN DE VEGA y M. Dolores DE LA CALLE VELASCO (coords.): *Procesos de nacionalización en la España contemporánea*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 173-189, y Herman LEBOVICS: *True France. The Wars over Cultural Identity, 1900-1945*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

El nacionalcatolicismo: tres niveles de lectura

El concepto «nacionalcatolicismo» emergió dentro de ambientes católicos «progresistas», que surgieron en la década de los sesenta para criticar la posición de la Iglesia española en el franquismo³³. La paternidad del concepto ha sido disputada, pero dentro del propio régimen ya se había defendido el modelo como «nacional católico»³⁴. Evidentemente, la amalgama religioso-política no se le escapaba a ningún observador. En cualquier caso, desde sus orígenes fue una idea autocrítica, que surgía de una interpretación teológica de origen alemán, en la cual se sancionaba el modelo nacionalcatólico de relación entre Iglesia, Estado y sociedad. Esta autocrítica adquiriría en Cataluña y el País Vasco, además, una disidencia nacional que pretendía construir una tradición católica diferenciada³⁵.

Su utilización polivalente, y quizá excesiva, así como su carga conceptual de origen han favorecido una indefinición en la que los contenidos esenciales terminan por diluirse. Por ello, y para afinar el análisis historiográfico, habrá que desarrollar hasta tres niveles interrelacionados que mantienen cierta correspondencia con la propuesta de las «tres esferas» (esfera pública oficial, esfera semipública y esfera privada) recientemente defendida por Alejandro Quiroga³⁶. En este sentido, entendemos que el nacionalcatolicismo fue una cultura política transversal que ofrecía un modelo de Estado, sociedad y nación que fue alimentado en gran medida por una teología política que el Concilio Vaticano II desactivó. En un segundo nivel, en el ámbito español puede considerarse también un proyecto realizado durante los años del franquismo, aun-

³³ Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero...*, pp. 41-68.

³⁴ Alberto ULLASTRES: *Política comercial española*, Madrid, Ministerio de Comercio, 1963, pp. 296-299 (cit. en Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero...*, p. 62).

³⁵ Feliciano MONTERO: «Autocríticas del nacionalcatolicismo en los años cincuenta», en Carolyn P. BOYD (ed.): *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 141.

³⁶ En este sentido, dos de las distinciones aquí establecidas en Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: *Teología política desde España: del nacionalcatolicismo y otros ensayos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999. Las «tres esferas» en Alejandro QUIROGA: «Les tres esferes. Cap a un model de la nacionalització a Espanya», *Segle XX*, 4 (2011), pp. 143-160.

que se podría discutir exhaustivamente sobre la definición del régimen dictatorial como un todo nacionalcatólico. Y un tercer nivel, mucho más complejo de indagar, donde nos debemos concentrar en explicar cómo se interiorizó la idea nacionalcatólica, es decir, cómo fueron esas experiencias de nación que nos permitirán proporcionar un retrato más plural, en el que surgen fricciones y desavenencias internas³⁷.

Durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, las dos fuentes principales de sentido para una amplia mayoría de españoles fueron el catolicismo y la nación. Contra lo que han pretendido los científicos sociales hasta hace pocas décadas, no eran identidades contradictorias³⁸. El creyente construye su autoidentificación a partir de múltiples fuentes de significado que, en última instancia, incluyen una explicación sobre la verdad y la moralidad. La Iglesia no condenó lo nacional aunque, eso sí, el período revolucionario liberal y la eclosión del nacionalismo le sorprendió con el pie cambiado. En cualquier caso, en ningún momento se desdénó el tradicional sentimiento patriótico, que se fue transformando a lo largo del siglo XIX. Más que a problemas teológicos podemos referirnos a dificultades prácticas de plasmación de un modelo. En la segunda mitad de este siglo, en gran medida como respuesta al nacionalismo liberal y al internacionalismo socialista, la Iglesia católica comenzó a elaborar una «teología de las naciones» que atribuía a cada nación un papel concreto en el proyecto divino³⁹. Esto se reflejó en distintos países de tradición católica, como Portugal, Polonia, Ecuador o México⁴⁰. Y es que la Iglesia ofrece de sí misma desde antiguo, como destacó Adrian Hastings, una concepción encarnacionista y universalista al mismo tiempo, por lo que siempre se identifica con comunidades concretas sin olvidar la comunión trascendental⁴¹. Por tanto, la vi-

³⁷ Ferran ARCHILÉS: «¿Experiencias de nación? Nacionalización e identidades en la España restauracionista (1898-c.1920)», en Javier MORENO LUZÓN (ed.): *Construir España. Nacionalismo español y procesos de nacionalización*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 127-151.

³⁸ Antoni M. ORIOL: *Nació i Magisteri Pontifici*, Barcelona, Proa, 2007.

³⁹ Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero...*, p. 210.

⁴⁰ Owen CHADWICK: *A history of the popes, 1830-1914*, Oxford, 1998, pp. 406-483. Una opinión contraria en José M. CUENCA TORIBIO: *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, San Sebastián de los Reyes, Actas, 2008.

⁴¹ Adrian HASTINGS: *La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000, p. 249.

vencia particular del catolicismo ha permitido potenciar una identidad que facilitaba (o aseguraba) la salvación⁴².

En España, el nacionalcatolicismo fue conformando una cultura política transversal desde mediados del siglo XIX en la que la fe católica se transformaba en el elemento constitutivo de la nación. Y si nos referimos al nacionalcatolicismo como una cultura política transversal es porque consideramos que ofrecía un conjunto de referentes (creencias, valores, memoria específica, vocabulario propio, sociabilidad, etc.) que se habían difundido en el seno de una tradición política a la que confería de una autoidentificación propia. O, lo que es lo mismo, la idea nacionalcatólica configuraba una visión compartida del mundo, una lectura común del pasado, que repercutía en las esperanzas futuras, y tomaba cuerpo dentro del conflicto político sobre el régimen político, la organización social y económica, o en los debates sobre normatividad ética⁴³. De esta manera, el nacionalcatolicismo español se convirtió en el elemento central de una de las tradiciones de la derecha nacionalista, la que Pedro C. González Cuevas definió acertadamente como «teológico-política» y que se divide a su vez en una variante integrista hegemónica y otra minoritaria posibilista⁴⁴.

Fundamentalmente, tres fueron los puntos clave que nos permiten definir esta cultura movilizadora a finales del siglo XIX: un furibundo antiliberalismo, la estrecha relación entre nación y religión y la conformación de una identidad martirial⁴⁵. Ésta era la enérgica divisoria entre dos interpretaciones de la realidad divergentes en el conflicto entre confesionalidad y laicidad. No es extraño, por tanto, que resultara ser una auténtica teología política de reconquista, que se planteó como recuperación de un pasado glorioso y con una re-

⁴² *Sapientiae Christianae*, Carta Encíclica del S. P. León XIII promulgada el 10 de enero de 1890.

⁴³ Jean-François SIRINELLI: «Elogio de la complejidad», en Jean-Pierre RIOUX y Jean-François SIRINELLI (eds.): *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999.

⁴⁴ Pedro C. GONZÁLEZ CUEVAS: *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 18.

⁴⁵ Julio DE LA CUEVA MERINO: «Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.): *La cultura española en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1999, pp. 169-192, e íd.: «Clericalismo y movilización católica durante la restauración», en Julio DE LA CUEVA MERINO y Ángel R. LÓPEZ VILLAVERDE (eds.): *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 27-50.

dentora misión de futuro por la implantación del Reino de Cristo basándose en la defensa de una visión organicista y corporativa de la sociedad. Era un modelo de cristiandad, tal y como destacó Daniele Menozzi, y que Julio de la Cueva ha caracterizado para el caso español como «confesionalidad»⁴⁶. Este proyecto, defendido por el movimiento católico internacional y por la jerarquía vaticana, se reformulaba como un regreso a la sociedad cristiana, que se reinventó tras el proceso revolucionario, donde las concepciones religiosas y morales católicas ordenaban la política y la sociedad. En España dicho proyecto pivotó alrededor de la anhelada y mitificada unidad católica perdida, una cristianización del pasado que alimentaba una definitiva catolización de la nación⁴⁷.

El nacionalcatolicismo no sólo actualizó el pensamiento contrarrevolucionario, sino que introdujo algunos elementos de la modernidad en su ideario como, por ejemplo, la formulación capitalista o el desarrollo industrial. Por tanto, el nacionalcatolicismo no fue una ideología antimoderna⁴⁸. Ya no se podía regresar al pasado y los católicos comenzaron a acomodarse a la nueva realidad cultural de la modernidad, quizá mucho más de lo que estaban dispuestos a aceptar conscientemente. Como ha puesto en circulación en la historiografía española Francisco Javier Caspistegui, el catolicismo participó de una modernidad defensiva, que consistía en «la promoción de reformas y el uso de cualquier elemento político, institución o medio moderno con el fin de estabilizar y garantizar el *statu quo* vigente hasta que queda incorporado y se convierte en parte de la tradición»⁴⁹. De hecho, y a pesar de las diversas conde-

⁴⁶ Daniele MENOZZI: *La Chiesa Cattolica e la secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 1993, y Julio DE LA CUEVA MERINO: «La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración», en Manuel SUÁREZ CORTINA (ed.): *La Restauración entre el liberalismo y la democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 229-271.

⁴⁷ Benoît PELLISTRANDI: «Los obispos españoles y la memoria histórica o la defensa de la catolicidad de España (c.1890-c.1910)», en Carolyn P. BOYD (ed.): *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 234.

⁴⁸ El antimodernismo en Rafael DÍAZ-SALAZAR: *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006, y Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, pp. 264-271. La visión contraria en Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero...*

⁴⁹ Francisco J. CASPISTEGUI: «Modernidad defensiva: propuesta de concepto»,

nas hacia el «mundo moderno» del magisterio pontificio, la Iglesia católica se convirtió en un activo agente de modernización política, económica y social⁵⁰.

Asimismo, habrá que situar esta propuesta conceptual dentro de los propios procesos históricos, donde se pueden obtener respuestas sobre cómo se entendía y se vivía el nacionalcatolicismo («las experiencias de nación»), porque fue precisamente en esta cultura política transversal donde se dio cita una heterogénea nómina de sujetos en muchas ocasiones discordantes. Dicha transversalidad consiguió que no se concretara en una sola familia política, por lo que podemos encontrar elementos nacionalcatólicos en el tradicionalismo, el catolicismo político o en sectores concretos del Partido Conservador⁵¹. Además, no podía ser entendido de la misma forma entre distintos intelectuales, como José Pemartín, Ramiro de Maeztu o Víctor Pradera, que entre los mismos religiosos, desde los obispos (Gomá, Segura o Gándasegui) a los seminaristas, o amplios sectores de la clase media o de los campesinos. Asimismo, y aunque éste fuese el modelo dominante, también habrá que señalar que no era la única teología política posible dentro del catolicismo. Ni siquiera todos los católicos de la derecha se ajustaban dentro de este esquema.

En cualquier caso, tanto a nivel institucional como informal, el catolicismo obtuvo un enorme potencial creativo y movilizador, podríamos convenir que banalizador en el sentido utilizado por cierta historiografía del nacionalismo⁵². En gran medida porque, siguiendo a la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger, la creencia

texto inédito. También ID.: «El cine como instrumento de *modernidad defensiva* en Pamplona, 1917-1931», *Ikusgataik*, 7 (2005), pp. 5-38.

⁵⁰ Michel LAGREE: *Religion et cultures en Bretagne (1850-1950)*, París, Fayard, 1992; ID.: *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie (XIXe-XXe siècle)*, París, Fayard, 1999; Claude LANGLOIS: *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, París, Cerf, 1984, o Étienne FOUILLOUX: «Iglesia Católica y mundo moderno (siglos XIX y XX)», en Paul AUBERT (ed.): *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002, pp. 81-84.

⁵¹ Ismael SAZ: «La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del *nacionalismo español*)», en Benoît PELLISTRANDRI y Jean-François SRINELLI (eds.): *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 227.

⁵² Michael BILLIG: *Banal nationalism*, Londres, Sage, 2004, y Tim EDENSOR: *National identity, popular culture and everyday life*, Oxford, Berg, 2002.

religiosa enlaza la expresión de un creer, la memoria de una continuidad y la referencia legitimadora a una versión autorizada de esa memoria, es decir, la tradición⁵³. Por esa razón, no se debe desdeñar una movilización como «la católica que cuando advirtió peligrar su universo moral y se consideró asediada tuvo una gran capacidad para promover la acción colectiva»⁵⁴. Asimismo, en estas dinámicas podemos observar la superposición del nivel nacional y el local. Aun cuando el conflicto entre clericales y anticlericales fuera un asunto de trascendencia general, se desarrolló a través de dinámicas locales y se fortaleció por estímulos municipales⁵⁵.

Origen y triunfo del nacionalcatolicismo español

En los antecedentes del nacionalcatolicismo se encuentra el canónigo catalán Jaime Balmes y el grupo de los *vilumistas*⁵⁶. Aunque es evidente que sus aportaciones no surgieron de la nada, el origen intelectual de la nacionalización de los católicos en España debe situarse en el pensamiento balmesiano. En muchas ocasiones se ha colocado a Juan Donoso Cortés también en estos orígenes, pero este pensador aún se movía en términos conceptuales que no aceptaban la teoría nacionalista, lo que no obsta para que tuviera una importancia en los posteriores defensores del nacionalcatolicismo⁵⁷. No era extraño que se mantuviera esta postura en el catolicismo hispano, porque también el carlismo fue refractario en la primera mitad del siglo XIX a la nación, defendiendo un patriotismo español alimentado por su lema: «Dios, Patria y Rey» contra

⁵³ Danièle HERVIEU-LÈGER: *La religión como...*, pp. 154-167 y 201-266.

⁵⁴ Pamela RADCLIFF: «La representación de la nación...», pp. 305-325, o íd.: *From Mobilization to Civil War: The Politics of Polarization in the Spanish City of Gijón, 1900-1937*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

⁵⁵ Joseba LOUZAO: *Soldados de la fe...*; Julio DE LA CUEVA MERINO: *Clericales y anticlericales: el conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, Universidad de Cantabria-Asamblea Regional de Cantabria, 1994, o M. Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: *Anticlericalismo en Aragón: protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Zaragoza, Pressas Universitarias, 2002.

⁵⁶ Sobre Balmes Josep M. FRADERA: *Jaume Balmes: els fonaments racionals d'una política catòlica*, Vic, Eumo, 1996, o Borja VILLALONGA: «La nación católica: Balmes y la representación de España en el ochocientos», *Historia Social*, 72 (2012), p. 59.

⁵⁷ José ÁLVAREZ JUNCO: *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 383-496.

los «nacionales» isabelinos. Con todo, y a pesar de la lentitud, los neocatólicos en el periodo isabelino, entre los que destacaba un joven Cándido Nocedal, y los integristas posteriormente, continuaron en la amalgama nacionalcatólica y la profundizaron. De hecho, para los primeros la unidad católica podía resolver todas las cuestiones problemáticas y los segundos denominaron significativamente a su agrupación política como Partido Católico Nacional⁵⁸.

El Sexenio fue un periodo donde se construyó una divergencia nacional entre la lectura liberal y la católica, que se ahondó en el enfrentamiento político-cultural sobre la confesionalidad o no del Estado⁵⁹. Fue el «tiempo de la nación» como consecuencia de la activa movilización desarrollada por los protagonistas del conflicto⁶⁰. En este sentido, la Iglesia española entendió que la acción del Estado liberal se entrometía en sus inviolables derechos, así como en cuestiones que no le deberían concernir, como la educación o la asistencia social. Asimismo, el desarrollo del racionalismo, el naturalismo o el positivismo fueron considerados como grandes males, a los que se unía la libertad de conciencia y el avance de espiritualidades heterodoxas (espiritismo, teosofía, etc.). En definitiva, para los católicos no se podía entender la nación española sin la unidad católica. Por eso mismo, la identificación de los enemigos proporcionó una magnífica herramienta de «integración negativa» para la pervivencia de la interpretación nacionalcatólica⁶¹. La condensación fundamental de los elementos centrales del nacionalcatolicismo se concretaron en la reformulación de Marcelino Menéndez Pelayo, en la que se defendía la consubstancialidad de la nación española con el catolicismo y se defendía como referente histórico el Siglo de Oro, en el que lo español había culminado en el catolicismo⁶². De

⁵⁸ Begoña URIGÜEN: *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986, p. 302, y María OBIETA: *Los integristas guipuzcoanos: desarrollo y organización del Partido Católico Nacional en Guipúzcoa (1888-1898)*, San Sebastián, Instituto de Derecho Histórico de Euskal-Herria, 1996.

⁵⁹ Gregorio DE LA FUENTE MONGE: «El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869», *Ayer*, 44 (2001), pp. 127-150.

⁶⁰ Fernando MOLINA: *La tierra del martirio español. El País Vasco y España en el siglo del nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

⁶¹ Hans Ulrich WEHLER: *The German Empire, 1871-1918*, Londres, Berg, 1985, pp. 90-94.

⁶² Antonio SANTOVEÑA: *Marcelino Menéndez Pelayo: revisión crítico-biográfica*

hecho, el mayor esfuerzo delimitador de los enemigos de la vitalidad nacional lo ofrecía su *Historia de los heterodoxos españoles*.

Entre finales del siglo XIX y principios del XX, el catolicismo español vivió una intensa politización de la religión dentro de la pujante y novedosa sociedad de masas⁶³. La Iglesia católica también participó activamente entonces en la intensificación de los esfuerzos nacionalizadores tras el «Desastre» colonial, planteando un regeneracionismo propio. El «problema de España» era por encima de todo un problema moral. De esta forma, se impulsaron los congresos católicos y eucarísticos, las peregrinaciones y múltiples devociones. Entre las devociones que se intensificaron durante la Restauración adquiriendo un claro carácter político y simbólico nacionalista se pueden destacar el Sagrado Corazón de Jesús, con su consagración a España por parte del monarca Alfonso XIII en 1919, y el auge del culto mariano a nivel local, pero también nacional con la virgen de El Pilar en Zaragoza. Además, esa politización corrió en paralelo a la construcción y afianzamiento de la cultura transversal nacionalcatólica, que logró un potente influjo incluso en partes del liberalismo conservador. En ciertas ocasiones, la potencialidad cultural de estos materiales también fue utilizada dentro del proceso de nacionalización estatal, como en el caso de la Fiesta de la Raza (1918), donde pronto consiguió preeminencia el contenido religioso⁶⁴.

A lo largo de las primeras décadas del siglo, el nacionalcatolicismo fue estableciendo sus componentes en diversos grupos, desde los tradicionalistas hasta un sector de los militares, pasando por social-católicos y mauristas. El proceso de nacionalización estuvo muy mediatizado en un amplio sector de población por el catolicismo. La religiosidad favoreció la conformación de un «nacionalismo cotidiano» que fomentaba un universo identitario nacionalcatólico. El catolicismo, por tanto, fue una práctica cultural con importantes

de un pensador católico, Santander, Universidad de Cantabria Asamblea Regional de Cantabria, 1994.

⁶³ Julio DE LA CUEVA MERINO: «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», *Historia y política*, 3 (2000), pp. 55-80, o Carmelo ADAGIO: *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milán, Unicopli, 2004.

⁶⁴ David MARCILHACY: *Raza hispana: hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010.

implicaciones como referente identitario. Estas perspectivas «desde abajo», que enriquecerían las principales líneas de interpretación socio-cultural del fenómeno, por desgracia siguen siendo un terreno inédito para la historiografía española.

Todo lo comentado hasta aquí alimentó ideológicamente el modelo católico y autoritario establecido por Miguel Primo de Rivera, aunque se mantuvieran las distancias entre Estado e Iglesia. Para Alejandro Quiroga, la dictadura fue el primer ensayo institucional del modelo nacional católico, con su concepto orgánico de la nación y consustancial a la religión, el Estado corporativo y el fomento de un discurso sobre la «Antiespaña», que posteriormente instauraría completamente el franquismo⁶⁵. Sin embargo, este intento de «integración negativa» tuvo sus limitaciones, por lo que se contribuyó a la nacionalización negativa de nacionalistas subestatales y de amplios sectores liberales y republicanos. No hay que olvidar que, en ese momento, ya se estaba discutiendo esta mentalidad nacional-católica dentro del nacionalismo vasco, aunque se mantuvo en muchos sentidos hasta la Segunda República dentro de los parámetros de esta particular «teología de las naciones»⁶⁶. Por el contrario, las fuentes del nacionalismo catalán y del gallego fueron más plurales y en la década de los veinte habían arrinconado, por regla general, las propuestas más cercanas a la interpretación religiosa de la nación de algunos de sus precursores, como Torras i Bages o Alfredo Brañas.

La instauración de la Segunda República y su desarrollo conflictivo enfrentó a esta cultura política con sus más acendrados miedos, que temían la llegada de una España laicista que no respetara la unidad católica. Las decisiones de los gobiernos republicanos no resolvieron los problemas derivados de la «cuestión religiosa» y, además, exacerbaron las hostilidades y el *cleavage* sociopolítico entre dos polos, el «pueblo de Dios» y el «pueblo republicano», que se definían de forma contradictoria⁶⁷. En esta coyun-

⁶⁵ Alejandro QUIROGA: *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

⁶⁶ Joseba LOUZAO: «¿Una misma fe para dos naciones? Nación y religión en el País Vasco de los años treinta (1931-1937)», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA: *Católicos y patriotas. Iglesia y nación en la Europa de entre-guerras*, Madrid, Sílex, 2013 (en prensa).

⁶⁷ Rafael CRUZ: *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

tura, la cultura política nacionalcatólica se reafirmó poderosamente y llegó a su máxima expresión dentro de la revisión desarrollada por el grupo de intelectuales ligados a Acción Española. Pese a todo, ésta no fue la única lectura desde el nacionalcatolicismo, ya que éste también se desplegó con matices en otros ámbitos políticos, como entre los tradicionalistas, los miembros de la CEDA, los monárquicos alfonsinos e, incluso, algunos sectores del falangismo. Eso sí, tampoco pudieron conseguir una armonía que articulase un proyecto coherente⁶⁸.

En consecuencia, a pesar del simplismo de centrarnos en uno de los aspectos del conflicto, la Guerra Civil enfrentó dos concepciones excluyentes de la nación: la España laica contra la católica. Entre los rebeldes, la cultura política nacionalcatólica era la predominante, aunque también hubiera sus tensiones internas. Los grupos que habían apoyado el alzamiento antirrepublicano terminaron por adoptar la defensa de la identidad tradicional religiosa como aglutinante imprescindible. De esta forma se difundió exitosamente la interpretación de la guerra como una «Cruzada» legítima contra los enemigos de la nación católica: la victoria era el triunfo de la «Ciudad de Dios» y la «resurrección de España», como destacó el arzobispo Enrique Pla y Deniel⁶⁹. Por eso mismo, el naciente régimen franquista estableció un discurso que pretendía el resurgimiento español y la regeneración patria desde una idea redentora de la nación católica⁷⁰. Todo ello, además, ante la posición ambigua de la Santa Sede, que se encontraba con graves contradicciones a la hora de valorar a la España franquista.

Sin lugar a dudas, lo que conocemos como el régimen franquista fue una plasmación particular de la idea nacionalcatólica, pero esto no puede llevarnos a considerar que el modelo franquista fuese su realización absoluta⁷¹. Además, como recoge Feliciano Montero, el tiempo pleno del nacionalcatolicismo fue hasta 1951, que es una

⁶⁸ Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA: *Contrarrevolucionarios. Radicalización violenta de las derechas durante la Segunda República, 1931-1936*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

⁶⁹ Xosé M. NÚÑEZ SEIXAS: *¡Fuera el invasor! Nacionalismos y movilización bélica durante la guerra civil española (1936-1939)*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

⁷⁰ Michael RICHARDS: *Un tiempo de silencio: la guerra civil y la cultura de la represión en la España de Franco, 1936-1945*, Barcelona, Crítica, 1997.

⁷¹ Alfonso ÁLVAREZ BOLADO: *El experimento del nacional catolicismo (1939-1975)*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1976.

coyuntura muy particular que moldea el proyecto en una sociedad fragmentada entre vencedores y vencidos sin propiciar ningún interés por la reconciliación⁷². La construcción del franquismo no fue armónica y las tensiones fueron constantes entre dos formas de entender la nación. Como ha afirmado Ismael Saz, esta diferenciación hacía inviable una amalgama entre nacionalcatólicos y falangistas, ya que sólo podían llegar a asimilarse si algún grupo perdía sus características definitorias⁷³.

Durante los primeros años, la Iglesia se convirtió en un pilar básico de una dictadura que pretendía buscar una legitimización más allá de la victoria militar⁷⁴. Los distintos promotores del nacionalcatolicismo creyeron entonces que se podía iniciar una necesaria recristianización de la sociedad española. El régimen les facilitó los diversos instrumentos coercitivos de masas y se utilizaron prácticas religiosas como elementos de nacionalización católica. Pero este proceso también tuvo sus problemas y limitaciones. Las tensiones con los falangistas fueron constantes y los católicos no lograron en estos primeros años el dominio de las principales instituciones estatales. Sin embargo, los falangistas terminaron fracasando en su intención de imponer su modelo, abandonando los principales ámbitos de decisión hacia 1945 con la inclusión en el gobierno del *propagandista* Alberto Martín Artajo. Como ha analizado Zira Box, el catolicismo terminó ganando el pulso, aunque tuvieron que sufrir paralelamente un proceso de fascistización⁷⁵.

El modelo nacionalcatólico pervivió más allá de la posguerra, aunque pronto se vio confrontado con otras realidades en congresos internacionales. En 1953, se producía el concordato entre la dictadura y la Santa Sede, lo que para el especialista Guy Hermet fue «la última debilidad» de Pío XII con el franquismo, y que consolidaba un modelo estatal plenamente católico integrista⁷⁶. El Estado franquista se convertía en el garante de una pastoral de cris-

⁷² Feliciano MONTERO: «Autocríticas del nacionalcatolicismo...», p. 142.

⁷³ Ismael SAZ: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons, 2003.

⁷⁴ Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA: *De la victoria al concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el primer franquismo (1939-1953)*, Barcelona, Laertes, 2003.

⁷⁵ Zira BOX: *España, año cero. La construcción simbólica del franquismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

⁷⁶ Guy HERMET: *Los católicos en la España franquista*, vol. I, *Los actores del juego político*, Madrid, CIS, 1985, p. 415.

tiandad y la Iglesia se encargaba de legitimar el régimen político. El proyecto nacionalcatólico parecía encontrarse en su cenit, pero los cambios comenzaron a señalar el principio del fin, y ya se destacaban evidentes síntomas del fracaso del proceso de nacionalización pretendido. La llegada de la Asociación Nacional de Propagandistas rompía con el integrismo dominante hasta entonces y provocaba una apertura accidentalista en una Europa donde se desarrollaban los partidos demócrata-cristianos⁷⁷. Aparecía así una oportunidad para desarrollar espacios autónomos del régimen que la Acción Católica no desaprovechó.

¿Y después del nacionalcatolicismo qué?

El Concilio Vaticano II fue un acontecimiento fundamental para el mundo católico, ya que defendió la apertura y un diálogo constante con el presente. El concilio fue una toma de conciencia clara por parte de la Iglesia de que debía ofrecer una respuesta alternativa y creativa ante la realidad del mundo⁷⁸. Este *aggiornamento* chocaba con la evolución del régimen franquista y el concordato «definitivo» de 1953, que era una de las pocas herramientas que tenía para mantener sus intereses, había quedado obsoleto en poco menos de una década. A pesar de las grandes coronas de imitación al bronce regaladas por Franco para la sepultura de Juan XXIII, se enfrentaban dos modelos esencialmente contrapuestos⁷⁹. En esos años, los tecnócratas, la mayoría miembros del Opus Dei, habían entrado en el gobierno iniciando la modernización del país. Aunque se abandonó simbólicamente la elocuencia y los grandes rituales nacionalcatólicos de las dos décadas anteriores, Botti consideró que se encontraban dentro del nacionalcatolicismo con una «versión más esencial y carente de retórica»⁸⁰.

El Vaticano II iba a ser un duro golpe, que se unía a los nuevos cambios culturales que estaba promoviendo el desarrollismo, para

⁷⁷ Stathis KALYVAS: *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

⁷⁸ Giuseppe ALBERIGO: *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965): en busca de la renovación del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2005.

⁷⁹ Diarmaid MACCULLOCH: *Historia de la Cristiandad*, Barcelona, Debate, 2011, p. 1028.

⁸⁰ Alfonso BOTTI: *Cielo y dinero...*, p. 178.

las pretensiones del franquismo. El concilio fue el acta de defunción del nacionalcatolicismo como idea y como proyecto político, por lo que no cabe exagerar la transformación desarrollada durante el posconcilio en España. Las decisiones conciliares fueron un ataque directo a los elementos fundamentales del régimen. La defensa de los derechos humanos y políticos, la libertad religiosa o el pluralismo no encajaban con los postulados del modelo nacionalcatólico abrazado por el régimen. El concilio ofrecía, además, a los católicos un idioma común que se integraba definitivamente en la democracia⁸¹.

La Iglesia española parecía escindirse en dos grupos reconocibles y enfrentados, los preconciarios y los progresistas⁸². Una parte considerable de la jerarquía eclesiástica aceptó a regañadientes el concilio, aunque buscó mantener abiertas las líneas generales tradicionales⁸³. Tampoco conviene desdeñar a una nueva generación de religiosos que, en gran medida, fueron los encargados de esta nueva catequización que se necesitaba ante los cambios conciliares. Era una generación a la que la retórica de Cruzada le sonaba antigua y se apoyó contra ella en las propuestas conciliares. Por el contrario, los obispos que habían favorecido al régimen habían fallecido ya o lo harían en este periodo, con la consecuente transformación de la jerarquía que conformó la Conferencia Episcopal Española (1966). En cualquier caso, hubo una «notable ambigüedad» entre obispos y sacerdotes, en especial en las negociaciones sobre la revisión concordataria del último franquismo, que bien pudo deberse a «la inseguridad ante el futuro devenir político»⁸⁴.

El ejemplo paradigmático de esa división fue la actuación de la jerarquía contra la Acción Católica española en 1966, cuando gozaba de una magnífica salud por su creciente distanciamiento del régimen⁸⁵. El modelo nacionalcatólico no podía aceptar posiciona-

⁸¹ Emile PERREAU-SAUSSINE: *Catholicism and Democracy: An Essay in the History of Political Thought*, Princeton, Princeton University Press, 2012 (2011).

⁸² Laura SERRANO: *Aportaciones de la Iglesia a la democracia desde la diócesis de Valladolid, 1959-1979*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

⁸³ Hilari RAGUER: *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona, Península, 2006.

⁸⁴ Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA: *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dilex, 2005, p. 480.

⁸⁵ Feliciano MONTERO: *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED, 2000.

mientos críticos con el orden establecido y la excusa ofrecida fue la interpretación correcta de la declaración conciliar sobre el apostolado. De esta forma se intentó frenar la AC especializada para incentivar un regreso a la AC parroquial, mucho más manejable jerárquicamente. Este hecho fue un claro síntoma de las líneas generales por las que apostarían el «taranconismo» o, lo que es lo mismo, favoreció el «despegue» de la Iglesia, cifrado en 1971 en la Asamblea Conjunta y en el documento «La Iglesia y la comunidad política» (1973), que defendía la neutralidad. En cualquier caso, según la interpretación de Feliciano Montero, este desencanto del laicado por la intervención facilitó el desengaño de una generación preparada y explica algunas de las debilidades de la adaptación de la Iglesia a la democracia naciente⁸⁶.

La politización de sacerdotes y seglares en España tuvo su paralelo en otros lugares de Europa, como Italia, y conformó una de las culturas políticas con más peso dentro del antifranquismo⁸⁷. En paralelo, el concilio también había abierto la puerta para el diálogo con otros pensamientos seculares. La realidad del compromiso político y del análisis del materialismo histórico en España conllevó en algunos católicos una importante crisis de fe. En el País Vasco, la organización terrorista ETA consiguió, al acercarse al mundo obrero, ser atractiva para un considerable número de jóvenes católicos, que veía en ella una plasmación de su ideal liberacionista⁸⁸. Los católicos se implicaron en las labores de organizaciones contra el poder franquista, buscando para su ministerio un perfil implicado en los problemas sociales y tomando partido por una politización de las enseñanzas evangélicas. En este sentido, los dos datos más interesantes para entender este cambio fueron la creación de la

⁸⁶ Feliciano MONTERO: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009.

⁸⁷ Tom BUCHANAN: «¿Hasta qué punto era diferente España», en Nigel TOWNSON (ed.): *España en cambio. El segundo franquismo, 1959-1975*, Madrid, Siglo XXI, 2009 (2007), p. 82. Para comparar, Denis PELLETIER: *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, París, Payot, 2002.

⁸⁸ Juan ARANZADI: *El escudo de Arquíloco: sobre mesías, mártires y terroristas*, vol. 1, *Sangre vasca*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001, pp. 73 y ss., o Anabella BARROSO: «Luces y sombras de la Iglesia vasca durante el franquismo y la transición», en Manuel ORTIZ HERAS y Damián A. GONZÁLEZ (coords.): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 224-225.

cárcel para religiosos de Zamora en 1968 y la apertura de una sección de actuación religiosa en el Servicio Central de Documentación de la Presidencia del Gobierno⁸⁹.

Por su parte, si el concilio había destrozado las pretensiones del nacionalcatolicismo como modelo y proyecto político, la transición a la democracia derivó en una profunda debilidad de la narrativa nacional española, que sufrió una importante fractura simbólica. La nación española se deslegitimó en la izquierda, al ligar este concepto con el franquismo, y por la derecha, donde se originó una retracción de su ideal nacionalista⁹⁰. Asimismo, la experiencia personal de la nación se deshizo del contenido religioso en las décadas finales del siglo pasado. Por regla general, el interés de la jerarquía española buscó en el posfranquismo más bien una fuerte autoidentificación católica para una militancia que debía participar de la vida pública. En cualquier caso, aún subsistió un sector minoritario del catolicismo que sí buscó en su fe un punto clave para su definición nacional. Por un lado, nos encontramos con pequeños grupos neo-integristas que respondieron a los cambios conciliares con tenacidad, lo que hizo que nunca se desligaran de la definición nacionalcatólica, y, por otro, con algunos segmentos eclesíásticos de Cataluña y el País Vasco que también buscaron en el cristianismo una propuesta fuerte de contenido identitario contrario al nacionalcatolicismo franquista que se consideraba la cumbre del nacionalismo español.

No cabe duda de que el triunfo del modelo nacionalcatólico durante el franquismo no estuvo aparejado a un éxito nacionalizador, que se ha visto agudizado por la «irreversible *exculturación*» de los últimos decenios⁹¹. A pesar de la necesidad de investigaciones en profundidad, no cabe duda de que el factor católico ha rebajado su presencia en la España democrática. La sociedad se encaminó a una cierta descatalogización sociológica entonces, bajo el desarrollo de un individualismo religioso, mientras la Iglesia ha ido perdiendo progresivamente su ascendente político y moral. Gracias a los estudios estadísticos elaborados por el Centro de Investigaciones Sociológicas sabemos que, desde 1981 a 2001, el porcentaje de personas re-

⁸⁹ Pere YSÀS: *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia (1960-1975)*, Barcelona, Crítica, 2004.

⁹⁰ Fernando MOLINA: «Realidad y mito del nacionalismo español: bibliografía reciente y estado de la cuestión», *Historia y Política*, 21 (2009), p. 278.

⁹¹ Danièle HERVIEU-LÉGER: *Catholicisme, la fin d'un monde*, París, Bayard, 2003.

ligiosas ha descendido un 21 por 100 y subido en un 25 por 100 las que se declaran no religiosas⁹². Con todo, un 79,7 por 100 de españoles aún se considera católico, lo que no significa demasiado más allá de una declaración cultural⁹³. Asimismo, la identidad religiosa en la España actual, como señala Alfonso Botti, es «una autoidentificación de la cual no es posible sacar normas de conducta unívocas»⁹⁴. Además, y al contrario de lo que sucede en otras sociedades como la italiana, la española ya no se define unida sobre la base común del denominador cultural católico.

Consolidada la democracia, y dentro del proyecto de «nueva evangelización» de Juan Pablo II, la jerarquía abandonó el centrismo y la neutralidad abanderada por el «taranconismo» para tender hacia el conservadurismo, y concentrar sus esfuerzos conflictivos en los polémicos campos de la educación y de la moral. En este viraje, que se ha visto favorecido por el fortalecimiento de los nuevos movimientos eclesiales, la Conferencia Episcopal Española se ha encontrado también como compañero de viaje político a una parte del centro-derecha español representado por el Partido Popular. De esta forma, la nación ha vuelto a estar presente, a nivel semántico y ritual, en algunas de las más importantes movilizaciones de principios del siglo XXI. Sin embargo, el contenido político de la argumentación nacional española por parte del conservadurismo, tensionado entre planteamientos liberales y demócratacristianos, es bastante heterogéneo, por lo que las definiciones personales sobre los temas centrales del debate público en relación con la moral, el Estado y la definición nacional son muy divergentes⁹⁵. De esta forma, las declaraciones de la jerarquía con relación a la esencia ca-

⁹² Javier ELZO: «Religión y religiosidad», en Salustiano DEL CAMPO y José F. TEZANOS (dirs.): *España Siglo XXI*, t. 1, *La sociedad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 440.

⁹³ Alfonso PÉREZ-AGOTE y José A. SANTIAGO: *La situación de la religión en España a principios del siglo XXI*, Madrid, CIS, 2005, p. 29, y Francisco J. CARMONA: «Jóvenes y religión: una revisión histórica de los estudios españoles desde 1935 al 2000», en Juan GONZÁLEZ-ANLEO (dir.): *Jóvenes 2000 y religión*, Madrid, Fundación Santa María, 2004, pp. 251-335.

⁹⁴ Alfonso BOTTI: «Religión e identidades nacionales en la España contemporánea. Ideas para una aproximación», en Justo BERAMENDI y M. Jesús BAZ (eds.): *Identidades y memoria imaginada*, Valencia, Publicacions Universitat de València, 2008, p. 276.

⁹⁵ Sebastian BALFOUR y Alejandro QUIROGA: *España reinventada. Nación e identidad desde la Transición*, Barcelona, Península, 2007, p. 225.

tólica española, como las que encabezaban este texto, tienen un manifiesto tinte neoconfesional. Dentro del catolicismo español se sigue debatiendo, en algunos casos con extrema virulencia, en torno a dos interpretaciones contradictorias sobre el alcance y el desarrollo del Concilio Vaticano II⁹⁶. Pero los cambios conciliares siguen estando vigentes e impiden una vuelta a planteamientos integristas que aspiren al modelo nacionalcatólico.

⁹⁶ Feliciano MONTERO: «Las derechas y el catolicismo español: del integrismo al socialcristianismo», *Historia y Política*, 18 (2007), p. 125.