

«EL CATOLICISMO TIENE MASAS».
NACIÓN, POLÍTICA Y MOVILIZACIÓN
EN ESPAÑA, 1868-1931¹

«EL CATOLICISMO TIENE MASAS».
NATION, POLITICS AND CATHOLIC MOBILIZATION
IN SPAIN, 1868-1931

Francisco Javier Ramón Solans
Universität Münster

Entregado el 9-1-2015 y aceptado el 4-6-2015.

Resumen: Entre 1868 y 1936 en España se produjo una guerra cultural continua, pero con diversos grados de intensidad, por la definición secular o religiosa del espacio público. Ante este conflicto, los católicos españoles lejos de mantener una actitud pasiva acometieron una importante reforma de sus contenidos, organizaciones y estrategias, haciendo uso de los modernos medios de movilización de masas. Asimismo, se creó una potente red de organizaciones en las que se pudieron integrar por primera vez seculares, jóvenes, mujeres y hombres. El impulso devocional del culto a la Virgen, al Sagrado Corazón y al Cristo Rey proporcionó a los católicos símbolos con los que identificarse y en torno a los cuales reagruparse. Por último, dicha renovación debe insertarse en la creación de una cultura política nacionalcatólica en la que se enmarcan estas nuevas estrategias, prácticas y asociaciones, dotándolas de un sentido nacionalista que exaltaba la indisoluble unidad entre España y el catolicismo.

¹ Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo de los proyectos de investigación: «Restauración y monarquía en los orígenes del mundo contemporáneo. España y Europa, 1814-1848» dirigido por Pedro Rújula y «Representaciones de la historia en la España contemporánea: políticas del pasado y narrativas de la nación (1808-2012)» dirigido por Ignacio Peiró.

Palabras clave: catolicismo español, guerra cultural, movilización, modernidad, nación.

Abstract: From 1868 to 1936 there was an ongoing cultural war about the secular or religious definition of the public sphere in Spain. Face up to this struggle, Spanish Catholics, far from being passive, undertook the reform of their contents, organizations and strategies, using modern ways of mass mobilization. Also, it was created a powerful network of organizations, which could integrate for the first time, lay people, youth, women and men. The development of the devotion of the Virgin, the Sacred Heart and Christ the King provided catholic people of symbols with which they could identify themselves and the group. Finally, this renewal should be understood in the context of the creation of a political culture, linking Spanish identity and Catholicism. National-Catholicism gave meaning to these new strategies, practices and associations.

Key words: Spanish Catholicism, culture, mobilization, modernity, nation.

«El catolicismo tiene masas, tiene pueblo. El catolicismo no es enervamiento de energías, opresión de espíritu ni resignación de apocados... Tiene masas, que no son un conglomerado inconsciente formado por la ignorancia y el odio...».² Con estas palabras la revista *El Pilar* ensalzaba la exitosa movilización católica de masas en la España de la primera década del siglo XX. Frente aquellas visiones que hacían de la religión un elemento de pasividad y sometimiento, este texto exaltaba un auténtico *volksgeist* católico, una lectura vitalista que mostraba el vigor con el que la religión afrontaba los desafíos de esta nueva centuria. Esas palabras también evidenciaban aquella paradoja de la modernidad antimoderna de una institución que combinó una condena explícita de la modernidad con un uso de sus armas para combatirla.³

En el período que va desde 1868 a 1931 el catolicismo español acometió una profunda reestructuración de sus estrategias, contenidos y medios de difusión para hacer frente a los nuevos desafíos surgidos en el *ottocento*. Este proceso no fue excepcional sino que se produjo de una forma similar en otros países católicos así como en otras confesiones. Así, durante el largo siglo XIX, como señala Christopher A. Bayly, las diferentes religiones afrontaron un proceso de centralización e institucionalización, ampliando y racionalizando su burocracia y sus instituciones educativas. Para ello no dudaron en recurrir a las nuevas tecnologías y medios que estaban surgiendo ni tampoco en realizar una renovación doctrinal basada en las nuevas corrientes de pensamiento y el nuevo contexto cultural. Todo ello les permitió expandirse hacia abajo y geográficamente, dotarse de una uniformidad doctrinal y combatir los cultos sincréticos.⁴

Este proceso es indudablemente cierto para el catolicismo, especialmente a partir del pontificado de Pío IX, el papa de la declaración de la Infalibilidad papal, la Inmaculada Concepción y las campañas para la propagación de la fe en América latina. Sin embargo, aunque pueda parecer paradójico, este proceso de homogeneización del catolicismo adquirió en cada país rasgos propios en función de las dinámicas nacionales.

² Citado en José Estarán Molinero, *Cien años de «Acción Social Católica de Zaragoza» (1903-2003)*, Acción Social Católica de Zaragoza, Zaragoza, 2003, p. 248.

³ Antoine Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, París, 2005.

⁴ Christopher A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno 1789-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Siglo XXI, Madrid, 2010, pp. 395-410.

El principal objetivo de este artículo es analizar el intenso proceso de renovación que vivió el catolicismo español entre 1875 y 1931. Para ello, en primer lugar, trazaremos una panorámica del período que nos permita explicar dicho proceso en el contexto de una guerra cultural por el espacio público. A continuación nos centraremos en el estudio de las nuevas técnicas y prácticas a las que recurrieron para luego pasar a analizar las renovadas formas de asociación y encuadramiento que utilizaron durante este período. En cuarto lugar abordaremos la reforma y el desarrollo de nuevas formas devocionales. Por último, analizaremos la dimensión política y nacional que adquirió esta renovación y que cristalizó en la creación de una cultura política nacionalcatólica.

¿Una guerra cultural en España?

La década de 1870, una de las más decisivas del siglo XIX, estuvo marcada por las conocidas como guerras culturales. Muchos estados europeos comenzaron a desarrollar una legislación que neutralizara el catolicismo como fuerza política y limitara su influencia en la esfera pública.⁵ Si bien el enfrentamiento entre católicos y anticlericales sobre el lugar de lo religioso en la política no era nuevo, sí lo era el hecho de que se articulase a través de un movimiento social. El conflicto además se introdujo en casi todos los aspectos de la vida social: colegios, universidades, prensa, matrimonio y relaciones de género, cementerios, control del espacio público o símbolos de la nacionalidad.⁶

Resulta muy interesante constatar que nos encontramos ante un fenómeno europeo que, ante similares iniciativas secularizadoras, generó respuestas muy parecidas entre los cristianos de los diversos espacios nacionales. Esta movilización de los católicos se articuló en torno a la agenda Papal y el cambio de las culturas devocionales en el continente.

⁵ En Alemania, Bismark tomaba la iniciativa para limitar el poder del catolicismo en lo que se ha llamado *Kulturkampf*, el nuevo estado italiano se levantaba sobre la anexión de los estados pontificios, en Francia la élite de la tercera república se enfrenta abiertamente con los clericales o en Bélgica, dónde los liberales comienzan una dura guerra por la escuela.

⁶ Christopher Clark y Wolfram Kaiser, «The European Culture Wars», en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (coord.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 1-11.

Son dos procesos que se entrelazan de una manera paradójica: una secularización o pérdida de poder institucional de la Iglesia y una revitalización religiosa de devociones populares, multiplicación de iglesias, etc.⁷ Además, los católicos europeos adoptaron recursos modernos para movilizarse: medios de comunicación, asociaciones de voluntarios, manifestaciones de masas, extensión de la educación a las clases más necesitadas o el creciente rol atribuido a la mujer en posiciones de responsabilidad.⁸

En España, dicho término ha sido utilizado únicamente para describir los enfrentamientos que se produjeron en la primera década de siglo xx. Sin embargo, el origen de esta lucha por la definición de la identidad nacional debe buscarse en el Sexenio Democrático.⁹ Durante este período se proclamó por primera vez la libertad religiosa tanto privada como pública. Aunque se mantuviera la obligación estatal de mantener el culto, esta medida fue vista por los católicos como una auténtica afrenta a sus creencias ya que se les equiparaba con el resto de religiones y rompía el principio de confesionalidad de la nación. Esta medida vendría acompañada de otros decretos secularizadores como el matrimonio civil o la supresión de las órdenes religiosas constituidas desde 1837.¹⁰ Además, los católicos vieron aparecer la sombra de un nuevo enemigo con los comienzos de la organización proletaria y la introducción de doctrinas marxistas y anarquistas. Sin embargo, más allá de esta incipiente y todavía escasa movilización obrera, lo que más pudo atemorizar a la Iglesia fue la participación de la población en política a través de los clubes de debate, mítines, manifestaciones y otros eventos que «fueron socializando políticamente las clases populares españolas, hasta entonces marginadas de la sociedad política e incluso de la socie-

⁷ Christopher Clark, «The New Catholicism and the European Culture Wars», en *Ibidem*, pp. 11-46.

⁸ *Ibidem*, p. 45.

⁹ Joseba Louzao, «Catholicism Versus Laicism: Culture Wars and the Making of Catholic National Identity in Spain», *European History Quarterly*, 43 (3), 2013, pp. 657-680, p. 661. Esta pugna por la definición de la identidad nacional se produjo en el resto de países del entorno como Francia. Véase el pionero trabajo de Herman Lebovics, *True France. The Wars over Cultural Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.

¹⁰ Una visión de conjunto de este período en William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Nerea, Madrid, 1989, pp. 241. Ver asimismo el reciente balance de Gregorio de la Fuente Monge, «El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869», *Ayer*, n.º 44, 2001, pp. 127-150.

dad civil». ¹¹Al igual que había ocurrido en otros lugares de Europa, la Iglesia renovó sus estrategias de movilización popular para hacer frente a los desafíos abiertos por las políticas secularizadoras. Entre estas nuevas respuestas de los católicos españoles destacaría la recogida de cuatro millones de firmas en contra de la libertad de cultos. ¹²

Por último, otra razón para considerar este período como parte de una guerra cultural es la importancia que tuvo su recuerdo en el rearme ideológico católico en la primera Restauración. Así, el cuestionamiento de la identidad católica de España durante el Sexenio explica en parte el surgimiento de historias católicas como las de Menéndez Pelayo o Merry y Colón, que venían a subrayar la indisolubilidad del espíritu nacional y la religión. Al igual que en otras guerras culturales, durante el sexenio encontramos medidas secularizadoras, libertad de culto, intentos de aplicar la separación iglesia-estado, movilización católica, surgimiento de otras fuerzas que venían a cuestionar la preeminencia de la Iglesia en la calle, etc. La única diferencia con otros países es que la cuestión «religiosa» no llegó a resolverse. ¹³ Así, en el caso español asistimos más bien a una guerra cultural intermitente, alternando períodos de baja intensidad y rearme ideológico con otros de gran tensión e incluso violencia.

Aunque la Restauración dinástica en 1874 no consiguiera calmar las tensiones con el clero, fue al menos capaz de desarrollar un *modus vivendi* que facilitara las relaciones con el Vaticano, sobre todo a partir de la sucesión del Papa del *Syllabus*, Pío IX, por León XIII que reconoció la legitimidad de la monarquía y defendió la independencia política del clero. ¹⁴ Cánovas, el artífice de la Restauración, buscaba consolidar una monarquía constitucional cuyas bases fueran lo más amplias posibles. Para ello, intentó hallar un punto medio que neutralizara la cuestión religiosa. Así, tras restaurar el presupuesto eclesiástico a niveles prerrevolucionarios, conso-

¹¹ Román Miguel González, *La Pasión Revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*, Centro de Estudios Políticos Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 460-461. Una visión del Sexenio como un período más restrictivo para la participación popular y centrado en las elites en Gregorio de la Fuente Monge, *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal*, Marcial Pons, Madrid, 2000.

¹² José Andrés-Gallego y Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea. Tomo I. 1800-1936*, Encuentro, Madrid, 1999.

¹³ Joseba Louzao, «Catholicism...», *op. cit.*, p. 671.

¹⁴ Para un análisis de la Restauración ver William J. Callahan, *La Iglesia Católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 33-58.

lidar el matrimonio canónico, suprimir la libertad de cátedra y expulsar de la Universidad de Gumersindo de Azcárate o Francisco Giner de los Ríos, se adentró en la cuestión de la libertad religiosa. La nación seguiría siendo católica aunque nadie sería molestado por sus opiniones religiosas mientras éstas quedaran restringidas al ámbito privado. Esto no significaría tampoco una política de carta blanca para la Iglesia, que vio cómo se autorizaba la instalación del Instituto de Libre Enseñanza en 1876 o el regreso de los catedráticos expulsados en 1881.

Esta breve luna de miel entre la Iglesia y el Estado se rompió durante la primera década del siglo xx. Por primera vez, la Iglesia española se sintió verdaderamente combatida en un espacio que hasta ese momento había considerado como propio, la calle. Además, los gobiernos liberales que se sucedieron entre 1901 y 1913 llevaron a cabo tímidos intentos secularizadores que contribuyeron a acentuar esta sensación de persecución. Así, por ejemplo, el gobierno de Sagasta planteó medidas como la reducción del presupuesto del clero o la inclusión de las órdenes religiosas en las disposiciones de la ley de asociaciones de 1887.¹⁵ A todo ello se unió el surgimiento de una serie de formaciones políticas regionales basadas en el caudillaje populista y en un anticlericalismo visceral como fueron las de Lerroux para Barcelona o Blasco Ibáñez para Valencia.¹⁶ Junto a estas opciones republicanas también hicieron su aparición en la emergente arena de la política de masas los anarquistas, socialistas y los motines femeninos de subsistencia. La derrota de 1898 y la guerra de África (1909-1927) no hicieron sino acelerar aún más este proceso de politización y nacionalización de las masas.¹⁷

Entre tanto, la violencia anticlerical de la Semana Trágica «reforzó la visión de la Iglesia como baluarte social» e identificó con más fuerza el catolicismo con la monarquía y el ejército.¹⁸ Sin embargo, su brutal re-

¹⁵ Ver José Álvarez Junco, *Alejandro Lerroux. El Emperador del Paralelo*, Síntesis, Madrid, 2005

¹⁶ Ver *Ibidem* o Ramiro Reig, *Blasquistas y Clericales. La lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*, Institució Alfons El Magnànim, Valencia, 1986. Una perspectiva general de este proceso en Pamela Beth Radcliff, «The emerging challenge of mass politics», en José Álvarez Junco y Adrián Shubert (eds), *Spanish History since 1808*, Arnold, London, 2000, pp. 138-154.

¹⁷ Sebastian Balfour, «War, Nationalism and the masses in Spain, 1898-1936», en E. Acton, I. Saz, (eds.), *La transición a la política de masas*, Prensas Universitarias de Valencia, Valencia, 2001, pp. 75-91.

¹⁸ William J. Callahan, *La Iglesia católica en España...*, *op. cit.*, p. 76.

presión y el consiguiente debate en la arena pública forzaron al Rey a disolver el gobierno de Maura y llamar a Segismundo Moret para que formara un nuevo gabinete de carácter liberal. La cuestión religiosa volvió a ocupar la agenda política sobre todo a partir de la aprobación a finales de 1910 de la ley del candado que prohibía la creación de nuevas fundaciones religiosas durante dos años. Esta medida avivó aún más en los católicos la percepción de una persecución y les llevó con más fuerza a reivindicar los «derechos de Dios» en el espacio público. La época de las «grandes batallas» entre liberales y la Iglesia terminó en 1913 con la polémica sobre la eliminación del catecismo de la educación obligatoria. A partir de ese momento, el conflicto religioso entraría en una situación de *bypass* hasta la crisis del Trienio bolchevique.

El período de 1917-1923 supuso en muchos sentidos un inflexión crítica en el catolicismo político y social. La Iglesia había entrado en un aparente remanso de paz con la disminución de la tensión anticlerical tras la Semana Trágica y el fracaso del tibio intento secularizador de 1910-1913. La importancia de 1917 radicaba en que suponía la apertura de una nueva fisura en el edificio eclesiástico provocado por la conflictividad social y el espectro de la Revolución rusa. Ya no sólo se ponía en tela de juicio las relaciones entre el Estado y la Iglesia sino todo un orden social en él que se había ido acomodando y consideraba su ámbito de acción.

A la crisis parlamentaria que estaba viviendo España con el movimiento de las Juntas de defensa y la convocatoria de una asamblea en Barcelona, se unió una importante agitación social con la huelga convocada bajo la alianza entre la UGT-CNT el 13 de agosto de 1917. Tanto esta huelga como la de 1919 contribuyeron a que el pánico cundiera entre una parte importante del catolicismo español que tenían la percepción de estar viviendo tiempos apocalípticos.¹⁹ Fueron estas revoluciones sociales las que comenzaron a resquebrajar inevitablemente el *modus vivendi* que la Iglesia había desarrollado con la Restauración y que tantos beneficios le había reportado. De hecho, «la incapacidad

¹⁹ Enrique Faes Díaz, *Claudio López Bru, Marqués de Comillas*, Marcial Pons, Madrid, 2009, p. 292. Para William J. Callahan, la respuesta de la Iglesia fue bastante moderada ya que no fue directamente atacada por los acontecimientos revolucionarios. William J. Callahan, *La Iglesia católica en España...*, *op. cit.*, pp. 88-90 y p. 92. Sin embargo, parece más adecuada la interpretación que realiza Enrique Faes Díaz ya que la defensa del orden social constituía un *leitmotiv* de la burguesía católica que constituía los círculos de sociabilidad católica como la Acción Social.

de los gobiernos liberales, conservadores o de coalición para aplastar la agitación social entre 1917 y 1922 hizo desaparecer los vestigios de confianza que la Iglesia y gran parte de la opinión católica tenían depositada en la Restauración».²⁰

Con el golpe de Primo de Rivera, el 13 de septiembre de 1923, daba comienzo uno de los períodos de máxima exaltación nacionalista, un régimen que «alimentó la identificación de la nación con el catolicismo más que ningún gobierno anterior».²¹ La Iglesia saludó con alegría la llegada de este nuevo régimen en él que puso esperanzas de orden y paz social, regeneración de la patria y recristianización del estado.²² Pronto la Iglesia tuvo buena prueba de la buena voluntad del régimen con la visita a Pío XI que en noviembre de 1923 realizó el dictador con Alfonso XIII. No obstante, las relaciones entre la dictadura y la iglesia se deterioraron con rapidez mostrando que no era un matrimonio tan bien avenido.²³ No obstante, la crisis del régimen de Primo de Rivera no supuso el desencanto de la Iglesia con las formas autoritarias sino su confirmación, lo que se apreciaría a la perfección durante la reavivación de la guerra cultural durante la Segunda República.²⁴

Durante todo el período analizado nos encontramos pues ante una guerra cultural por la definición del espacio público. Este conflicto no mantuvo la misma intensidad a lo largo del tiempo y en ocasiones, especialmente durante gobiernos favorables como los de la primera Restauración o la dictadura de Primo de Rivera, se mantuvo latente. Mientras que en otros momentos como el Sexenio democrático o la primera década del

²⁰ William J. Callahan, *La Iglesia católica en España...*, op. cit., p. 95.

²¹ Alejandro Quiroga Fernández de Soto, *Haciendo españoles. La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2008, p. 85.

²² Carmelo Adagio, «Una liturgia per una nazione cattolica. La Chiesa spagnola e le letture providenzialiste della dittatura (1923-1930)», en Daniele Menozzi y Renato Moro (ed.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Morcelliana, Brescia, 2004, pp. 171-196 y Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Unicopli, Milán, 2004, pp.73-85.

²³ Alejandro Quiroga Fernández de Soto, «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. 161-192.

²⁴ Hilari Ragner, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Península, Barcelona, 2001, p. 43.

siglo XX se materializó en toda su virulencia, llegando incluso al enfrentamiento físico como ocurrió durante la Semana Trágica de Barcelona.

Este fue un combate en muchos frentes ya que la Iglesia se sintió agredida en varios ámbitos y por lo tanto se defendió en diversos campos de batalla. Por un lado, encontramos una serie de medidas legislativas que fueron desarrolladas por diversos gobiernos con el objetivo de secularizar el espacio público. Por el otro, observamos la aparición de los movimientos obreros y las protestas anticlericales que hicieron que la Iglesia se sintiera combatida en un terreno que consideraba como propio, la calle. Finalmente, los cambios culturales que experimentó la sociedad española en cuestiones como la sexualidad, la forma de vestir o el ocio fueron también considerados por los católicos como una agresión a su forma de vida y por lo tanto, terreno de disputa. Frente a estas transformaciones, los católicos no adoptaron una respuesta pasiva sino que acometieron una reestructuración global de su estrategia, una reforma que abarcaba desde los medios de comunicación hasta las formas de asociación, pasando por el contenido de su discurso.

Nuevas técnicas y prácticas para nuevos tiempos

Con frecuencia el estudio del catolicismo se ha visto perjudicado por el juego de dicotomías elaborado entre los siglos XVIII y XIX que oponía religión/fe/inmovilismo y ciencia/razón/progreso. Así, parece todavía necesario incidir, a veces con cierta sorpresa, en la modernidad de las técnicas que empleó el catolicismo en esta época. Esta renovación no se puede circunscribir a esta centuria. En otros periodos históricos los cristianos recurrieron a nuevas técnicas de difusión como la imprenta y exploraron otras formas de expresión en el teatro, la música o las artes plásticas.

En el siglo XIX, la novedad radica quizás en que el catolicismo se benefició de los enormes progresos producidos por la Revolución industrial sobre todo en el terreno de los medios de comunicación, el transporte y los medios de producción en masa.²⁵ No es casual que los primeros estudios que pusieran de manifiesto dicha modernidad fueran aquellos dedi-

²⁵ Michel Lagrée, *Religion et modernité. France XIX-XXème siècles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2002.

cados a las peregrinaciones de masas ya que su realización era muy compleja y necesitaba de una organización y unos recursos modernos.²⁶

En las peregrinaciones podemos apreciar la creación de estructuras organizativas en las diócesis y asociaciones laicas con comisiones dedicadas a la propaganda del evento así como a facilitar la llegada y alojamiento de los peregrinos. Así, se negociaron tarifas con compañías de trenes y hostales locales, se organizaron eventos para amenizar las jornadas, se facilitaron guías turísticas de la ciudad, etc. Este tipo de organización permitió que en 1905 acudieran a Zaragoza unos 45000 peregrinos para honrar a la Virgen del Pilar en la ceremonia de su coronación.²⁷ Además, durante estas ceremonias se creó un auténtico mercado de souvenirs con postales, medallitas, reproducciones de la imagen del Pilar, fotos del Papa, libros de recuerdo, etc. La industria de objetos religiosos se convirtió en un auténtico éxito. Más allá del caso paradigmático de Lourdes, encontramos otros ejemplos como el de *Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa* de cuya medallita se vendieron unos 100 millones de copias en la década de 1830.²⁸

Otro de los medios más importantes utilizados por el catolicismo fue la prensa. Durante la Guerra de la Convención pero especialmente durante la Guerra de la Independencia, los católicos recurrieron a la publicística y la prensa escrita. La novedad radica en que desde mediados del siglo XIX se crearon periódicos confesionales como *La Cruz* (1852).²⁹ Por su importancia destacarían dos publicaciones *El mensajero del Sagrado Corazón* (1866-1953) y *El Debate* (1911-1936), ligadas al Apostolado de la Oración y la Asociación Católica Nacional de Jóvenes Propagandistas respectivamente. Además, se pusieron en marcha importantes empresas editoria-

²⁶ Philippe Boutry et Michel Cinquin, *Deux pèlerinage au XIXe siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Beauchesne, Paris, 1980 y Suzanne K. Kaufman, *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Cornell University Press, Ithaca, 2005.

²⁷ Francisco Javier Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2014.

²⁸ Claude Langlois, «La conjuncture mariale des années quarante», en François Angelelier y Claude Langlois (eds.), *La Salette. Apocalypse, pèlerinage et littérature (1846-1996). Actes du colloque de l'Institut catholique de Paris (29-30 de novembre de 1996)*, Jérôme Million, Grenoble, 2000, pp. 21-38, p. 28.

²⁹ Solange Hibbs, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, Alicante, 1995 y José Leonardo Ruiz Sánchez, *Prensa y propaganda católica (1832-1965)*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2002.

les como la Librería Religiosa fundada por Antonio María Claret en 1847. Esta editorial trató de difundir el catolicismo entre la población obrera a través de la publicación a bajo precio de catecismos, obras morales y devocionales.³⁰

Los católicos también se sirvieron del cine para propagar sus ideales. Si bien es cierto que en un principio encontramos una actitud un tanto hostil al cine como elemento de perdición, también es cierto que los medios católicos acogieron y fomentaron las películas que se ajustaban a su moral.³¹ Así, por ejemplo, el Cabildo zaragozano autorizó que se rodara en el interior del templo del Pilar la primera versión de *Nobleza Baturra* realizada por Joaquín Dicenta en 1925. La propaganda difundida en aquellos días hacía de este film la «única película en que por su argumento moral se ha permitido impresionar el interior del templo del Pilar, rindiendo glorioso homenaje a la Patrona de Aragón».³²

La lista de recursos modernos que utilizaron los católicos españoles durante este tiempo es prácticamente incalculable y abarca casi todo aquello pudiera servir para difundir su mensaje ya fuera la radio, la fotografía, dioramas, etc.³³ Además, ante el espectacular desarrollo urbano se acometió la construcción de nuevas iglesias que abastecieran a la ingente población que se concentraba en las ciudades. Todo ello dio lugar a uno de los períodos de construcción de iglesias más espectaculares de la historia de la cristiandad desde la Baja Edad Media.³⁴ Además la Iglesia inició una batalla para recuperar la hegemonía simbólica en un paisaje urbano en el que comenzaban a destacar edificios laicos como las chimeneas de las fábricas. Es de sobras conocida la disputa entre el Sagrado Corazón de

³⁰ Solange Hibbs, «El padre Antonio María Claret (1807-1870): un pionero de las bibliotecas populares en el siglo XIX» en *Prensa, impresos, lectura en el mundo hispánico contemporáneo*, PILAR, Bordeaux, 2005, pp. 209-222.

³¹ José-Vidal Pelaz López, «Los católicos españoles y el cine de los orígenes al nacionalcatolicismo», en José Leonardo Ruiz Sánchez (ed.), *Catolicismo y comunicación en la historia contemporánea*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2005, pp. 77-92, p. 80.

³² Citado en Agustín Sánchez Vidal, *El siglo de la luz: aproximaciones a una cartelería. Vol. 1. Del kinetógrafo a Casablanca (1896-1946)*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón, 1996, p. 165. Ver así mismo Marta García Carrión, «Nobleza baturra, autenticidad nacional. Imaginarios regionales y nacionalismo español en el cine de los años treinta», *Archivos de la filmoteca: Revista de estudios históricos sobre la imagen*, n.º 66, 2010, pp. 84-103.

³³ Suzanne K. Kaufman, *Consuming Visions...*, op. cit., pp. 50 y ss.

³⁴ Christopher A. Bayly, *El nacimiento del mundo...*, op. cit., pp. 378-427.

Paris y la torre Eiffel por ser el edificio más alto de París.³⁵ En España encontramos diversos ejemplos destinados a fijar el catolicismo en el paisaje urbano como el templo del Sagrado Corazón en el Tibidabo, la Sagrada Familia de Barcelona, el monumento del Sagrado Corazón de Bilbao o la ampliación de la basílica de Nuestra Señora del Pilar en Zaragoza.³⁶

En este espacio público en disputa, los católicos también modificaron la forma en la que se inscribían en él. En un contexto marcado por el surgimiento de la sociedad de masas se esforzaron porque sus prácticas devocionales y políticas en la calle fueran multitudinarias. Peregrinaciones y manifestaciones se convertirían en demostraciones de fuerza. Como señalaba el propagandista católico Sardá y Salvany, «Nada hay tan público y ruidoso y alborotador como eso, y hoy día en particular conviene a nuestra propaganda las cosas públicas, muy públicas, ruidosas, que alboroten, pero que alboroten mucho, muchísimo en honor y gloria de Dios».³⁷

En 1880, con la peregrinación nacional realizada a la Basílica del Pilar y la romería de Nuestra Señora de Begoña se abre un intenso período de peregrinaciones colectivas por toda la península.³⁸ Buena parte de ellas tuvieron lugar en la primera década del siglo XX como reacción a las protestas anticlericales y las medidas secularizadoras que se estaban llevando a cabo por toda la península. El movimiento fue espectacular y tan sólo en el caso de la Virgen del Pilar encontramos entre 1900 y 1925 un total de 101 peregrinaciones colectivas, de las cuales hubo 10 extranjeras, 8 nacionales y 83 regionales.³⁹

³⁵ Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, University of California Press, Los Angeles, 2000, pp. 184-186. Para la idea de la búsqueda de formas de inscribirse en el paisaje urbano véase Claude Langlois, «Notre Dame de France (1860), Modernité et identité le succès et l'échec», en Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Rossenberg & Sellier, Roma, 1997, pp. 301-329, p. 316.

³⁶ Francisco Javier Ramón, Solans, «Un templo para la nación española: la Basílica del Pilar (1854-1940)», *Hispania Sacra*, n.º extra I (enero-junio), 2014, pp. 7-31.

³⁷ Palabras sobre una romería franciscana en 1882 citadas en Jordi Figuerola, «Movimiento religioso, agitación social y movilización política», *Historia Social*, n.º 35, 1999, pp. 43-63, p. 56. Para la movilización católica en este período ver también Julio de la Cueva Merino, «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», *Historia y Política*, n.º 3, 2000, pp. 55-80.

³⁸ Ver Joseba Louzao Villar, *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Genuève Ediciones, Logroño, 2011 y Francisco Javier Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice..., op. cit.*, p. 186.

³⁹ *Ibidem*, p. 250.

Este movimiento de peregrinaciones se vio reforzado por la realización de coronaciones canónicas de imágenes religiosas. Si bien esta práctica gozaba de una larga tradición dentro de la Iglesia, fue en la Francia de mediados del siglo XIX cuando se impulsó definitivamente como forma de movilizar a las masas a través de las grandes peregrinaciones que llevaban asociadas. Por la proximidad a este país, las coronaciones comenzaron en España con la de la Virgen de Montserrat como patrona de los catalanes el 11 de septiembre de 1881.⁴⁰ En 1889, Cataluña volvió a repetir con la Virgen de la Merced coincidiendo con la Exposición Universal de Barcelona y con un marcado carácter catalanista.⁴¹ Sin embargo, esta tendencia no se consolidó hasta 1900 con la triple coronación de Nuestra Señora de Begoña, de la Asunción y de Bonanova. Desde ese momento, se observa un ciclo de movilización espectacular con 73 coronaciones hasta la Segunda República. Tanto en el caso de las peregrinaciones como en el de las coronaciones podemos observar el extraordinario impacto que tuvo el modelo de Lourdes en los católicos españoles.

Durante este período, otras prácticas devocionales se masificaron y adquirieron un carácter de demostración de fuerza del catolicismo en España. Así, por ejemplo, encontramos ceremonias como las adoraciones nocturnas y vigiliias colectivas que reforzaban la imagen de un catolicismo asediado que necesitaba proteger los muros de sus iglesias ante las agresiones anticlericales. Otras prácticas como las entronizaciones del Sagrado Corazón, realizadas especialmente durante la dictadura de Primo de Rivera en lugares públicos como hospitales y ayuntamientos, tuvieron un marcado carácter de reconquista de un espacio que se había secularizado.

Los católicos recurrieron a una serie de mítines y protestas públicas para manifestar su desacuerdo con los gobiernos liberales. Si bien ya habían realizado alguna manifestación pública con anterioridad, fue en 1910 cuándo esta práctica se consolidó. Durante los meses de enero a marzo se realizaron mítines por toda la península para defender la catolicidad de España. A finales de aquel año, la ley del Candado provocaría una nueva

⁴⁰ Francisco Javier Ramón Solans, «Le couronnement de la Vierge du Pilar: l'alliance scellée entre le projet national conservateur et catholique», en Paul d'Hollander (dir.), *Foules catholiques et régulation romaine: Les couronnements des vierges de pèlerinages à l'époque contemporaine (XIXe et XXe siècles)*, Pulim, Limoges, 2011, pp. 177-188.

⁴¹ Temma Kaplan, *Ciudad roja, período azul. Los movimientos sociales en la Barcelona de Picasso*, Península, Barcelona, 2003, pp. 37-47.

ola de protestas con manifestaciones que recorrieron las principales capitales de España.⁴²

Por último, a medio camino entre las nuevas prácticas y organizaciones estaría la celebración de congresos. Estas reuniones, que no han sido objeto de un estudio sistemático en España, «ilustran la capacidad de la Iglesia para responder a situaciones inéditas apropiándose o inventando nuevos modos de presencia y de acción, en el campo eclesiástico, social, político o intelectual».⁴³ Por su importancia en el devenir del catolicismo en España, podríamos mencionar entre otros ejemplos la I Asamblea Nacional de la Buena Prensa (1904) en Sevilla, el IV Congreso Mariano Internacional (1908) en Zaragoza o el III Congreso eucarístico (1926) en Toledo.

Nuevas formas de asociación y encuadramiento

Quizás no haya habido un período en toda la historia del cristianismo, a excepción del de la Iglesia primitiva, en el que los seglares hayan desempeñado un papel tan destacado como en los siglos XIX y XX. Como hemos visto la Iglesia católica acometió un proceso de reorganización y centralización de su administración a la vez que iniciaba un proceso para ampliar y encuadrar a sus bases. En el ámbito secolar, observamos la multiplicación por toda la península de asociaciones de diverso tipo: devocionales, caritativas, sociales y propagandísticas. Con ello se cumplía una triple misión: «cerrar filas frente a una sociedad moderna sentida como hostil», formar una laicado más preparado que el simple creyente y «servir de *longa manus* de la jerarquía en todos los frentes de la batalla contrasecularizadora».⁴⁴ En un principio el alcance de estas or-

⁴² Julio de la Cueva Merino, «Católicos en la calle...», *op. cit.*, pp. 67-68 y Francisco Javier Ramón Solans, *La Virgen del Pilar...*, *op. cit.*, pp. 215-216.

⁴³ Claude Langlois y Christian Sorrel, *Le temps des congrès catholiques. Bibliographie raisonnée des actes des congrès tenus en France de 1870 à nos jours*, Brepols, Turnhout, 2010, p. 23. Ver también Claude Langlois y Christian Sorrel, *Le Catholicisme en Congrès (xixe-xxe siècles). Actes de la table ronde organisée à l'Institut européen en sciences des religions, Paris, 22-23 septembre 2005*, Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes, Paris, 2009.

⁴⁴ Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1929)*, Prensas de la Universidad de Cantabria, Cantabria, 1991, pp. 104-105.

ganizaciones fue bastante limitado, su número fue reducido y, salvo excepciones, se limitó por lo general a la élite social de la localidad. No será hasta la constitución de la Acción Católica en la década de 1920 cuándo observemos una verdadera expansión del encuadramiento de la población católica.

Si bien las asociaciones devocionales no son específicas de este período, encontrando ejemplos de cofradías y hermandades en otros momentos históricos, en el siglo XIX estas organizaciones tendrán un gran desarrollo con el impulso del culto a la Virgen, el Sagrado Corazón y la Eucaristía.⁴⁵ Entre los ejemplos más destacados de asociaciones marianas estaría el de la Corte de Honor de Damas del Pilar que pasó de congregar a 1.500 mujeres en la ceremonia de su fundación en 1901 a tener 16.000 honorarias repartidas por asociaciones de toda España en 1914.⁴⁶ En segundo lugar, estarían las agrupaciones dedicadas a la difusión del Sagrado Corazón de Jesús entre las que sobresaldría por su importancia el Apostolado de la Oración. Esta asociación tendría una especial relevancia política por su promoción de las consagraciones de lugares, públicos y privados, al Sagrado Corazón así como por la entronización de los mismos durante la Dictadura de Primo de Rivera.⁴⁷ Por último, entre aquellas dedicadas al culto eucarístico destacaría la Adoración Nocturna que se establecería en España en 1877. Esta asociación, que tendría un aire militar con sus desfiles, banderas e insignias, sería capaz de reunir en Zaragoza a unas 11.000 personas en 1908 para una vigilia nacional por el jubileo sacerdotal de Pío X y las conmemoraciones de la aparición de Lourdes y los Sitios de Zaragoza.⁴⁸

⁴⁵ Julio de la Cueva Merino, «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», *Historia y Política*, n.º 3, 2000, pp. 55-80, pp. 60-65

⁴⁶ Francisco Javier Ramón Solans, «De lo devocional a lo político. Una panorámica de la movilización católica femenina a través del Pilar en Zaragoza (1902-1936)», en Pilar Salomón, Gustavo Alares y Pedro Rújula (coords.), *Historia, pasado y memoria en el mundo contemporáneo*, Teruel, Instituto de Estudios Turoleses, pp. 281-290.

⁴⁷ Joseba Louzao Villar, «El Sagrado Corazón de Jesús como instrumento de nacionalización (c. 1898-1939). Breves notas para un estudio pendiente», en Mariano Esteban de Vega y María Dolores de la Calle Velasco (coord.), *Procesos de nacionalización en la España contemporánea*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp. 173-189.

⁴⁸ *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Clarendon Press, Oxford, 1996, pp. 88-89; José Andrés-Gállego y Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea. Tomo 1. 1800-1936*, Encuentro, Madrid, 1999, p. 205 y Francisco Javier Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice...*, op. cit., pp. 225-226 y 234.

En segundo lugar estarían las asociaciones caritativas entre las que destacaría la Sociedad de San Vicente de Paúl, fundada por Federico Ozanam en 1833 e instalada en España en 1850. Esta asociación sería uno de los puntos de encuentro de la élite española católica.⁴⁹ En las labores caritativas destacaría la presencia de las mujeres cuya imagen se había revalorizado notablemente hasta el punto de hablar de una feminización del catolicismo. En este sentido, aunque no entra propiamente en el terreno del laicado habría que destacar el espectacular desarrollo de las congregaciones femeninas y sus labores caritativas.⁵⁰ Además, las congregaciones ofrecían un espacio de sociabilidad alejado del hogar donde desarrollar facetas profesionales como la asistencia sanitaria o la educación.⁵¹

El impulso definitivo a la participación de los seculares vendría con la doctrina del catolicismo social y la *Rerum Novarum* de León XIII (1891). En España, su recepción fue tardía y estuvo lastrada por la permanencia de concepciones desfasadas propias de la mentalidad benéfico-caritativa del Antiguo Régimen. De hecho, la encíclica de León XIII no encontró un terreno especialmente abonado en un país donde los Círculos Católicos de Obreros fueron más bien experiencias dispersas y esporádicas. Además, su recepción se vio perjudicada por el sentido eminentemente conservador

⁴⁹ Para Savoya, se ha mostrado como los notables se reagrupaban en torno a asociaciones seculares devocionales como la Sociedad de San Vicente de Paul. Christian Sorrel «L'apostolat des notables. La Société de Saint Vincent de Paul en Savoie de 1849 à 1914», en *Notables et Notabilité dans les Pays de Savoie. Actes du XXXIIe Congrès des Sociétés Savantes de Savoie*, L'Académie de la Val d'Isère, Moutiers, 1990, pp. 125-149 o Christian Sorrel, *Les Catholiques Savoyards. Histoire du diocèse de Chambéry 1890-1940*, La Fontaine de Siloé, Les Marches, 1995.

⁵⁰ Para la feminización de la religión ver Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Cerf, París, 1984, pp. 13-16 e Id. «Féminisation du catholicisme», en Philippe Joutard (dir.), *Histoire de la France religieuse. 3. Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine XVIIIe-XIXe siècle*, Seuil, París, 2001, pp. 283-292. Ver también Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism*, Routledge, Londres, 1989, pp. 152-153 y 180-190; y Gérard Cholvy, *Christianisme et société en France au XIXe siècle. 1790-1914*, Seuil, París, 2001, pp. 35-50. Para el caso español véase Raúl Mínguez Blasco, *La paradoja católica ante la modernidad: modelos de feminidad y mujeres católicas en España (1851-1874)*. Tesis doctoral inédita presentada en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Valencia en 2014.

⁵¹ Para el espacio de desarrollo personal que ofrece las congregaciones religiosas a las mujeres ver Claude Langlois, *Le catholicisme...*, *op. cit.*, pp. 643-647 y para el caso español y de una organización secolar como Acción Católica ver Inmaculada Blasco Herranz, *Paradojas de la Ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2003, pp. 8-32.

que se le imprimió por parte de un catolicismo integrista que rechazaba todo aconfesionalismo y, por supuesto, cualquier colaboración con sectores no católicos. Así pues, más que de la cuestión social, los católicos estaban preocupados por el mantenimiento de la confesionalidad del estado, la enseñanza religiosa o la propaganda frente al avance laicista.⁵² Tras una segunda recepción más madura de la *Rerum Novarum*, el 18 de junio de 1900, nació bajo presidencia del Marqués de Comillas un organismo para dirigir la acción católica. Fracasados los intentos de articulación de los congresos católicos de Madrid, Zaragoza, Sevilla y Tarragona, se organizó una Junta Central para organizar la Acción Social, es decir, la presencia pública de la Iglesia.⁵³

Uno de los más tempranos frutos de esta reorganización de la obra católica sería la creación en 1919 de la Acción Católica de la Mujer. Desde su fundación, esta asociación se convertiría en uno de los pilares de la movilización católica española. La Acción Católica de la Mujer fue la culminación de un largo proceso de politización y nacionalización de la mujer. En sus estatutos se hacía referencia a «organizar campañas contra los vicios sociales y cooperar a toda noble iniciativa en defensa de la Religión y de la Patria».⁵⁴ A la creación de esta rama femenina, le siguió la fundación de Juventud Católica Española en 1923 impulsada con la llegada del nuevo nuncio Tedeschini y con el apoyo de la Asociación Nacional de Propagandistas Católicos (ACNP), asociación que tendría en un principio un carácter apolítico y que con la llegada de la Segunda República nutriría las bases de la Juventud de Acción Popular.⁵⁵

Sin embargo, todavía quedaba por generar una sólida estructura que integrara dichas asociaciones y consolidara una rama masculina dentro de la misma. Dicha reorganización se produjo en el III Congreso eucarístico nacional, celebrado en Toledo del 20 al 24 de octubre de 1926 bajo la dirección del arzobispo primado Enrique Reig y Casanova. Este encuentro fue probablemente uno de los más importantes del catolicismo español contemporáneo ya que además de llevar consigo la constitución de las

⁵² Un estudio de la implantación del catolicismo social en España ver Feliciano Montero García, *El primer catolicismo social y la «Rerum Novarum» en España (1889-1902)*, CSIC, Madrid, 1983.

⁵³ Enrique Faes Díaz, *Claudio López Bru...*, op. cit., pp. 119-125.

⁵⁴ Inmaculada Blasco, *Paradojas...* op. cit., p. 85.

⁵⁵ Chiaki Watanabe, «Juventud Católica Española. Orígenes y primer desarrollo», *Espacio, Tiempo y Forma*, n.º 8, 1995, pp. 131-139.

bases de la Acción Católica también supuso un giro doctrinal capital con la primera recepción de la bula *Quas Primas* de la que hablaremos más tarde. Siguiendo el modelo italiano de Pío XI, el cardenal Reig planteó la integración de todas las asociaciones católicas existentes a nivel nacional en el interior de una estructura jerárquica.⁵⁶

De esta manera, nos encontramos ante el primer intento de coordinar a nivel estatal y bajo una dirección central la gran variedad de obras católicas. Este proceso de coordinación «de la Acción Católica como un ejército unido y disciplinado exigía la integración o adhesión de todas las asociaciones y obras católicas preexistentes».⁵⁷ La Acción Católica se constituyó en una organización que pretendía encuadrar a todos los sectores de los seglares dentro de sus ramas masculina y femenina así como dentro de su sección juvenil. Por ello, la Acción Social Católica quedaba fuera de las prioridades de organización de los laicos al preferirse potenciar un asociacionismo centralizado y jerarquizado bajo control diocesano.

La Acción Católica se presentaba como baluarte anticomunista y antisocialista preparada para una reconquista global de la sociedad. Bajo el patronazgo de Cristo Rey, esta asociación desarrolló nuevas campañas contra la inmoralidad y realizó entronizaciones en edificios públicos para preparar el reinado social de Cristo.⁵⁸ Altamente politizada, no resulta extraño pensar que la desaparición de esta simbología religiosa de los lugares públicos durante la Segunda República estuviera no sólo motivada por su definición laica de la nación sino por la saturación política de estas devociones.

Tras la muerte del cardenal primado Reig y Casanova en 1927, la Acción Católica se benefició de un renovado impulso organizativo bajo la dirección del nuevo Arzobispo de Toledo, Pedro Segura. El desarrollo del apostolado seglar sería particularmente intenso en el último semestre de 1929 con la celebración de la Primera Semana Nacional de consiliarios y el Primer Congreso Nacional de la Acción Católica. En éste último en-

⁵⁶ Feliciano Montero, «Origen y evolución de la Acción Católica española», en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luís López Villaverde (coord.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2005, pp. 133-160, p. 135 y Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*, Milano, Unicopli, 2004, pp. 125-136.

⁵⁷ Feliciano Montero, *El movimiento católico en España*, Eudema, Madrid, 1993, pp. 58-59.

⁵⁸ Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna...*, op. cit., pp. 219-240.

cuentro se esbozaba la futura organización de la Acción Católica en sus cuatro ramas: hombres, mujeres, juventud masculina y juventud femenina. Además, en las conclusiones de dicho congreso se observaba el momento «triumfalista de la Iglesia en una coyuntura política favorable. Se imponía un movimiento ofensivo más que defensivo, pues se confiaba en la recristianización (o restauración cristiana de la sociedad), en la recuperación de la cristiandad, con métodos y tácticas abiertamente confesionales».⁵⁹

Este proceso de refundación del asociacionismo laico se vería favorecido por un contexto político tan favorable a la Iglesia católica como el que supuso la dictadura de Primo de Rivera. En el desarrollo de la Acción Católica, como ha demostrado Chiaki Watanabe, tuvo un papel fundamental la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (ACNP). Esta asociación, fundada en 1908 por el jesuita Ángel Ayala, quería constituirse como puente entre las organizaciones extraparroquiales y las diocesano-parroquiales. El principal objetivo de esta estructura de seglares era la defensa de la confesionalidad de España. Para ello, se fomentaba la unión de los católicos frente la política anticlerical así como la difusión de la fe a través de diversas campañas propagandísticas.⁶⁰

Desde esta misma asociación se promocionaron iniciativas políticas como la creación en diciembre de 1922 del Partido Social Popular. Hasta entonces, los católicos se habían decantado por la candidatura que mejor representara sus intereses. En 1919, se había creado un grupo llamado Democracia Cristiana con un importante núcleo zaragozano y que tenía como objetivo la defensa de la religión, la familia y la propiedad privada a través de la organización de sindicatos católicos fuertes e independientes. Inspirados por el *Partito Popolare* Italiano de Sturzo ofreció un modelo y ante las limitaciones del partido maurista llevaron a *El Debate* y a su director Ángel Herrera Oria a buscar una opción que cumpliera el viejo sueño de reagrupar a todos los católicos en un mismo partido. Bajo un programa que aceptaba el orden social, rechazaba el comunismo y presentaba un proyecto político reformista, se constituyó el Partido Social Popular, grupo político en el que encontraríamos a tradicionalistas, jaimistas, mauristas, católicos sociales, democristianos, etc.⁶¹ El golpe de estado de

⁵⁹ Feliciano Montero, *El movimiento católico...*, *op. cit.*, pp. 61-62.

⁶⁰ Chiaki Watanabe, *Confesionalidad católica y militancia política: la asociación católica nacional de propagandistas y la juventud católica española (1923-1936)*, UNED, Madrid, 2003, pp. 25-95.

⁶¹ William J. Callahan, *La Iglesia Católica...*, *op. cit.*, pp. 90-92.

Primo de Rivera, tan sólo unos meses más tarde de su fundación, frustró el primer intento de crear un partido católico de masas. Sus miembros pasarían mayoritariamente a nutrir el partido de la dictadura, la Unión Patriótica.

Asimismo, desde una perspectiva interclasista y corporativa, la ACNP contribuyó a la fundación del sindicato agrario Confederación Nacional Católico Agraria en 1917, una organización que sería clave en la extensión e instalación de organizaciones católicas en el mundo rural.⁶² Finalmente, también habría que destacar el papel que jugó la ACNP en la consolidación del movimiento de Acción católica con la promoción y posterior inserción en dicho movimiento de la Confederación de Estudiantes Católicos de España y la Juventud Católica Española.

En este mismo contexto de unidad de acción y aglutinamiento de esfuerzos dentro del catolicismo se debe entender la creación de la Conferencia de Metropolitanos Españoles en 1921, germen de la actual Conferencia Episcopal. Inspirada por el nuevo nuncio Tedeschini, esta organización tenía como principal objetivo fomentar la unidad del episcopado y defender la presencia de la Iglesia en la vida pública española. Sus disposiciones buscaban «coordinar, impulsar y organizar los diversos aspectos de la vida socio-religiosa-cultural: educación, prensa, congresos católicos, acción social y católica...».⁶³

Devociones para el combate contra la modernidad

En su pugna contra la modernidad, durante el siglo XIX, la Iglesia promovió esencialmente dos cultos: la Virgen y el Sagrado Corazón. Ambas devociones, con una fuerte impronta anti-protestante, fueron desde muy pronto invocadas por los contrarrevolucionarios en su combate contra los ecos de la Marsellesa. Además, durante esta centuria, Pío IX y León XIII dieron un respaldo doctrinal a ambas devociones con la proclamación de

⁶² Ver Juan José Castillo, *Proprietarios muy pobres. Sobre la subordinación política del pequeño campesino en España (la Confederación Nacional Católico Agraria 1917-1942)*, Servicio de Publicaciones Agrarias, Madrid, 1979 y Gloria Sanz Lafuente, *En el campo conservador. Organización y movilización de propietarios agrarios en Aragón, 1880-1930*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2005.

⁶³ Santiago Casas Rabasa, «La agenda de la Conferencia de Metropolitanos», en Jaime Aurell y Pablo Pérez López (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 231-254.

la Inmaculada Concepción en 1854 y la consagración del mundo al Sagrado Corazón en 1899, respectivamente. Durante las guerras culturales en Europa, dichas devociones actuaron como instrumentos de llamada al combate contra las medidas secularizadoras así ocurrió con el *Sacre Coeur* y Lourdes en los titubeantes orígenes de la Tercera República francesa o con la aparición mariana de Marpingen en la Alemania del *Kulturkampf*.⁶⁴

En España, las diversas advocaciones marianas han desempeñado un papel fundamental en la movilización política y nacional de los católicos. La ausencia de un culto hegemónico como el caso de Lourdes en Francia o Guadalupe en México no implica el fracaso de este movimiento mariano sino más bien todo lo contrario. En la península encontramos una gran variedad de advocaciones que desempeñan este papel movilizador y que además impulsan una doble identidad regional-nacional. Así, entre los muchos ejemplos que podemos mencionar en este sentido estarían los de las vírgenes del Pilar, Covadonga, Montserrat, Bien Aparecida o Begoña.⁶⁵

Por su parte, la devoción al Sagrado Corazón se convirtió en un importante elemento movilizador en la España de principios del siglo XX. El momento cumbre de esta identificación entre la devoción corazonista y la nación sería la ceremonia de consagración de España al Sagrado Corazón

⁶⁴ Ver Ruth Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, Penguin Books, London, 1999; Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart. An Epic Tale for Modern Times*, University of California Press, Los Angeles, 2000; Daniele Menozzi, «Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: La politicizzazione de culto nella chiesa ottocentesca», en Emma Fattorini (ed.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Rossenberg & Sellier, Roma, 1997, pp. 161-183; y David Blackburn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in bimarckian Germany*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

⁶⁵ Entre los numerosos estudios podríamos destacar Francisco Javier Ramón Solans, *La Virgen del Pilar dice...*, *op. cit.*; Caroline P. Boyd, «Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del Santuario de Covadonga», en Caroline Boyd (coord.), *Religión y política en la España contemporánea*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2007, pp. 271-294; Carlos Serrano, «La reinención de Montserrat: una virgen muy antigua para una nación nueva», en *El nacimiento de Carmen: Símbolo, mitos y nación*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 55-74; Julio de la Cueva Merino, «La construcción de una identidad católica regional: La Bien Aparecida, patrona de la montaña», en *I Encuentro de historia de Cantabria. Actas del encuentro celebrado en Santander los días 16 a 19 de diciembre de 1996*, Santander, Universidad de Cantabria, 1999, pp. 963-981; y Joseba Louzao Villar, *Soldados...*, *op. cit.*, 209-226.

de Jesús el 30 de mayo de 1919 en el Cerro de los Ángeles, centro geográfico de la Península Ibérica. Tras un ciclo de gran agitación revolucionaria, la monarquía en la persona de Alfonso XIII renovaba simbólicamente su alianza entre la Iglesia y el Estado. La idea de la consagración tenía su origen en las visiones que tuvo en 1733 un joven jesuita vallisoletano, Bernardo Hoyos, en las que Jesús le decía «reinaré en España y con más veneración que en otras muchas partes». Aunque dicha ceremonia constituyera un viejo sueño del catolicismo español, la idea sólo tomaría forma más tarde, en 1914, con el proyecto de la Compañía de Jesús que contó con el decisivo apoyo de la Acción Católica y del Marqués de Comillas.⁶⁶

A estas dos devociones, se añadiría en el período de entreguerras una tercera, la de Cristo Rey, que también tendría una fuerte impronta contrarrevolucionaria. En 1925, con la carta encíclica *Quas Primas*, el Papa Pío XI introducía en el calendario litúrgico la festividad de Cristo rey con la voluntad de movilizar a los católicos y defender la instauración del poder real de Jesús en la sociedad. Explícitamente política, esta interpretación de la realeza de Cristo llevaba consigo una condena al principio de la división de poderes de honda raigambre liberal.

La doctrina del reino social de Cristo, como señala Daniele Menozzi, llevaba aparejada una relectura de las sagradas escrituras para mostrar cómo en la figura del redentor se concentraba el poder ejecutivo, legislativo y judicial. De esta construcción teológico-política se extraía un rechazo a la separación de poderes que estaba en la base del constitucionalismo sugiriendo pues «un ordenamiento autoritario y jerárquico, donde el Gobierno era ejercido por un jefe investido de una autoridad absoluta legitimada por la referencia a valores espirituales». De esta manera, el texto permitía a los católicos «adherirse a las orientaciones de las corrientes políticas de la derecha autoritaria y sostener sus posiciones».⁶⁷

⁶⁶ Una descripción de la ceremonia en Enrique Faes Díaz, *Claudio... op. cit.*, pp. 302-305. Una visión del culto al Sagrado Corazón en España en Luis Cano, «Acerca de Cristo Rey», en Jaime Aurell y Pablo Pérez López (eds.), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 173-201; Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 47-48; Julio de la Cueva Merino «Católicos...», *op. cit.*, pp. 63-64 y Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Clarendon Press Oxford, , 1996, pp. 91 y ss.

⁶⁷ Daniele Menozzi, «La dottrina del regno sociale di Cristo tra autoritarismo e totalitarismo», en Daniele Menozzi y Renato Moro (ed.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese*

Los prelados españoles que estaban reunidos en el III congreso eucarístico recibieron con agrado la institucionalización de la fiesta del Cristo Rey y su espíritu combativo contra el laicismo. El arzobispo de Toledo, Enrique Reig y Casanova indicó que se debía «procurar la mayor solemnidad posible a la festividad de Cristo Rey» y pedir «la paz y la prosperidad para nuestra amada España».⁶⁸

¿Una cultura política nacionalcatólica?

El contexto de guerra cultural intermitente e irresuelta en España hizo que la renovación global del catolicismo adquiriera características propias en la Península ibérica. La religión sería uno de los principales campos de batalla entre lo que genéricamente podríamos llamar la derecha y la izquierda. Mientras que las opciones laicas iban ganando peso en las izquierdas, la defensa de la confesionalidad de la nación se convirtió en un elemento central para la mayoría de los católicos españoles y su defensa era monopolizada por las derechas. Este combate crearía y daría forma a una cultura política nacionalcatólica que hacía de la defensa de la consubstancialidad del ser español y el catolicismo un elemento central. Esta cosmovisión permitía explicar el pasado, el presente y el futuro de la comunidad, dotándola de ceremonias, símbolos y doctrinas con los que interpretar el mundo que les rodeaba y reforzar su identidad de grupo.

Este proceso se vio favorecido por la confesionalidad de la derecha española y la inexistencia de un partido católico de masas. Mientras que en otros países se articulaban opciones conservadoras y laicas, en España ni siquiera proyectos tan revolucionarios como el falangismo supieron o quisieron desligarse completamente de la vindicación de la religión.⁶⁹ Asimismo, en España no llegó a consolidarse un partido católico de masas como había ocurrido con el Zentrum alemán, el partido Socialcristiano

e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia), Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 17-55, p. 54.

⁶⁸ Carmelo Adagio, *Chiesa e nazione in Spagna...*, *op. cit.*, pp. 133-136.

⁶⁹ Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pp. 39-43. Para el nacionalismo laico en el seno de una parte del primer falangismo así como su final con la Guerra Civil ver Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 101-155.

austríaco o el Partido Popular Italiano. Todo ello hizo que el catolicismo se consolidará como un elemento transversal de una derecha que veía como un principio fundamental la consustancialidad de nación y religión en España.

Además, esta unión se vio favorecida porque la época de las grandes guerra culturales, la década de 1870, no se saldó con la creación de un marco legislativo estable que secularizara el espacio público, como había ocurrido en Francia o Alemania. Esto provocó que la guerra cultural se volviera recurrente y se reprodujera en la primera década de siglo y la Segunda República española. En el caso español, no encontramos momentos de reconciliación nacionalista de los diversos partidos políticos como la *Union sacrée* en Francia o la *Burgfrieden* en Alemania durante la Primera Guerra Mundial. Todo ello contribuyó a reforzar la dinámica de guerra cultural que fomentaba la existencia de una cultura política nacional-católica.

En España, a finales del siglo XIX, comienza a sobresalir una misma lógica de actuación política, una peculiar lectura del pasado nacional en clave providencial, unos valores esenciales compartidos por los católicos españoles. Esto nos lleva a hablar de una cultura política nacionalcatólica que iría tomando forma a lo largo del primer tercio de siglo XX, un cultura política más católica que nacional aunque haga de la identificación entre la españolidad y el catolicismo su principio fundacional.⁷⁰ Si bien la religión trasciende la política, constituyéndose en heteronomía que extrae su justificación última de principios ultramundanos, la siempre controvertida definición y delimitación de lo terrenal y lo espiritual genera una tensión irresuelta que legitima la participación de la Iglesia católica en política.

Evidentemente, estamos hablando de una corriente hegemónica dentro del catolicismo español, no de la única. Hubo otras formas de ver el mundo pero éstas fueron consideradas en el mejor de los casos como he-

⁷⁰ Para la idea de cultura política y su aplicación al nacionalcatolicismo ver el capítulo «Una cultura política nacionalcatólica» en Francisco Javier Ramón Solans, *Usos públicos de la Virgen del Pilar. De la Guerra de la Independencia al Primer Franquismo*. Tesis defendida en el Departamento de Historia moderna y contemporánea de la Universidad de Zaragoza en 2012; Ismael Saz Campos, «La historia de las culturas políticas en España (y el extraño caso del «nacionalismo español»)», en Benoît Pellistrandi y Jean François Sirinelli (eds.), *L'histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa Velázquez, 2008, pp. 215-234; y, más recientemente, Joseba Louzao Villar, *Soldados de la fe...*, *op. cit.*, pp. 120-138 e *Id.*, «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, n.º 90, 2013, pp. 65-89.

terodoxas (liberales, republicanos, nacionalistas vascos o catalanes...) por la mayoría de los católicos españoles y con un escaso peso en la jerarquía eclesiástica.⁷¹ En este sentido, resulta importante subrayar la pluralidad de la Iglesia católica para ofrecer un retrato más matizado sin que ello nos conduzca a sobredimensionar opciones que en su época fueron minoritarias en el conjunto del estado español. Estaríamos pues ante una pluralidad pero de carácter claramente asimétrico.

Por otro lado, el uso del concepto de cultura política aplicado al nacionalcatolicismo no excluye la existencia en su seno de subculturas políticas que gozaron de una cierta autonomía y capacidad disgregadora (alfonsinos, carlistas, tradicionalistas, neocatólicos, conservadores, etc.) pero que, en momentos particularmente críticos para esta visión del mundo, privilegiaron los valores que compartían y priorizaron la unión ante los enemigos comunes que combatían. El carácter de estas alianzas es menos coyuntural de lo que a primera vista pudiera parecer ya que estamos hablando de fidelidades y solidaridades de un orden superior como son la defensa armada del orden frente a la revolución; la confesionalidad de la nación y el carácter normativo de la religión frente a la secularización, entre otras.

El nacionalcatolicismo constituiría el factor de unión de las derechas españolas, proveyendo de un marco simbólico, ritual y discursivo en el cual insertar y explicar sus diversas propuestas. Nos encontramos pues ante una cosmovisión que supera las divisiones entre partidos políticos, una sensibilidad religiosa compartida capaz de cohesionar a estos grupos bajo una serie de principios comunes y explicar su acción política conjunta. No obstante, convendría señalar que de esta cultura política quedarían excluidos los componentes más secularizados del fascismo español así como las derechas católicas nacionalistas del País Vasco y con ciertos matices de Cataluña.⁷² Además, los canales de difusión del nacionalcato-

⁷¹ Así, entre las contribuciones más relevantes al estudio de los «otros católicos» estarían los trabajos de Joseba Louzao, «¿Una misma fe para dos naciones? Nación y religión en el País Vasco (1931-1937)», en Alfonso Botti, Feliciano Montero y Alejandro Quiroga (coord.), *op. cit.*, pp. 271-298, Antonio F. Canales Serrano, *Las otras derechas. Derechas y poder local en el País Vasco y Cataluña en el siglo XX*, Madrid, Marcial Pons, 2006 o Feliciano Montero, Antonio César Moreno y Marisa Tezanos (coord.), *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la guerra civil*, Gijón, Trea, 2013.

⁷² Para el nacionalismo fascista ver Ismael Saz Campos, *España contra España*, *op. cit.* Tanto en el nacionalismo conservador vasco como en el catalán, la religión jugó un

licismo son infinitamente más amplios ya que disfrutaban prácticamente de una estructura paraestatal de la Iglesia que es capaz de vertebrar hasta la más recóndita población española. Por último, el nacionalcatolicismo trasciende el ámbito de la política, disfrutando del carácter heteronómico de la religión para extraer su legitimidad de una instancia superior y convertirse en un sistema que abarcara y regulara todos los aspectos de la vida de la nación.

Conclusiones

En una época de enormes transformaciones sociales, económicas, culturales y políticas en España, el catolicismo inició una profunda renovación de sus estrategias, organizaciones y contenidos. Entre 1868 y 1939 se produjo una guerra cultural continua, pero con diversos grados de intensidad, por la definición secular o religiosa del espacio público. Más allá de las tímidas reformas secularizadoras, la Iglesia se sintió por primera vez combatida en un terreno que hasta ese momento había considerado como suyo, la calle, y que ahora veía disputado por la aparición en la emergente sociedad de masas de anarquistas, socialistas y partidos anticlericales. En España, a diferencia de en otros países, dicha guerra cultural no se resolvió a favor de ninguno de los partidos en concurrencia sino que se transformó en un conflicto de larga duración que marcaría profundamente la historia de ese país.

Ante este conflicto, los católicos lejos de mantener una actitud pasiva acometieron una importante reforma de sus estrategias, haciendo uso de los modernos medios de movilización de masas. La renovación fue total. Se construyeron cientos de iglesias para dar cabida a la población que acudía a las ciudades, se elevaron monumentos que compitieran por la hegemonía simbólica de ciudades entonces presididas por torres de fábricas. Recurrieron al ferrocarril o a sus modernos periódicos confesionales para movilizar a la población y organizar eventos de masas como peregrinaciones nacionales y protestas por las medidas secularizadoras.

Asimismo, por primera vez, los católicos seglares, jóvenes, mujeres y hombres, tuvieron una potente red de organizaciones en las que integrarse, desde las primeras asociaciones devocionales y caritativas hasta

papel capital. Véase Antonio F. Canales Serrano, *Las otras derechas...*, *op. cit.*

las más modernas organizaciones jerarquizadas, centralizadas y especializadas como la Acción Católica. El impulso devocional del culto a la Virgen, al Sagrado Corazón y al Cristo Rey proporcionó a los católicos símbolos con los que identificarse y en torno a los cuales reagruparse.

Este proceso de renovación se inserta en un proceso más amplio de renovación global del catolicismo. De hecho, al analizar otras realidades nacionales, se tiene una sensación de *déjà vu* al ver cómo se instalan con diferentes cronologías los mismos modelos devocionales, asociaciones, medios de comunicación y organizaciones. En última instancia, la existencia de estas similitudes no hace sino confirmar la idea de un exitoso proceso de globalización e internacionalización del catolicismo desde el siglo XIX.⁷³ Al mismo tiempo, estos procesos globales adquieren particularidades nacionales. En el caso español, este proceso de renovación se vio condicionado por el contexto de guerra cultural intermitente e irresuelta que hizo del catolicismo un elemento de enfrentamiento recurrente. Todo ello contribuyó a articular una cultura política nacionalcatólica que exaltaba la indisoluble unidad entre España y el catolicismo y fue capaz de movilizar a través de símbolos, ceremonias y asociaciones a los católicos españoles en contra de las formas democráticas y la revolución. En los albores de 1931, la Iglesia estaba preparada para un nuevo combate por la confesionalidad de la nación, el catolicismo español tenía masas.

⁷³ Para estos procesos ver Vincent Viaene, «International History, Religious History, Catholic History: Perspectives for Cross-Fertilization (1830-1914)», *European History Quarterly*, vol. 38 (4), 2008, pp. 578-607.