

El Vaticano y los movimientos monárquicos integristas durante la II República: una aproximación

Ramiro Trullén Floría

Universidad de Zaragoza

Fecha de aceptación definitiva: 2 de octubre de 2009

Resumen: Los estudios sobre el catolicismo en la II República española han abordado tradicionalmente esta espinosa cuestión desde la dialéctica clericalismo-anticlericalismo. Sin embargo, se hace necesario profundizar en la dinámica interna del mundo católico y de la derecha española en esta etapa histórica para ampliar nuestro conocimiento en este campo. Ello nos lleva a analizar la resistencia por parte de grupos integrados en la cultura política nacional-católica a plegarse al posibilismo vaticano y la construcción de un discurso alternativo en clave religiosa que necesitaba apoyarse en argumentos y personalidades eclesiásticas para articular un mensaje coherente.

Palabras claves: Cultura política nacional-católica, Cardenal Segura, nuncio Tedeschini, movimientos monárquicos, posibilismo.

Abstract: The studies on the Catholicism in the second Spanish republic have usually approached this thorny question from the dialectics clericalism-anticlericalism. Nevertheless, it becomes necessary to penetrate into the internal dynamics of the catholic world and of the Spanish right into this historical stage to extend our knowledge in this area. It leads us to analyzing the resilience on the part of groups integrated to the National-catholic political culture to submit to the Vatican policy of accommodation and the construction of an alternative speech in religious key that needed to rest on arguments and ecclesiastic personalities to articulate a coherent message.

Key words: National-catholic political culture, cardinal Segura, noun Tedeschini, monarchic movements, policy of accommodation.

Las raíces de un conflicto

La cuestión religiosa durante la II República supone, sin duda alguna, uno de los aspectos más polémicos y de mayor proyección social en nuestro días. En los últimos veinte años se han realizado interesantes trabajos de síntesis sobre la Iglesia española en época contemporánea, pero quizás se echa en falta la aplicación a estos estudios de categorías y conceptos que, convenientemente analizados y renovados, forman parte de los debates académicos de los últimos años¹.

De entre los numerosos aspectos destacables del periodo, nuestra intención es centrarnos en la lucha desarrollada en el seno del catolicismo español durante estos años. Dicho enfrentamiento tiene como origen e hilo conductor las distintas actitudes tomadas por las corrientes católicas frente al nuevo régimen implantado en 1931. Resumiendo al máximo las tendencias, podemos limitarnos a hablar de los posibilistas o accidentalistas frente a los integristas o catastrofistas.

Entendemos por posibilistas a aquellas personas y movimientos políticos que pretenden realizar una defensa de los intereses del catolicismo, y de su propio proyecto político, aceptando las reglas del sistema democrático y tratando de cambiar la naturaleza de la República desde dentro. Los integristas, por contra, considerarán cualquier tipo de pacto con las autoridades republicanas una traición a los ideales católicos y nacionales buscando de una forma directa la demolición de la República.

Durante la II República, con la aparición del primer partido católico de masas de la historia de España y la radicalización de los sectores monárquicos —ya no solo los carlistas sino también los alfonsinos— este enfrentamiento alcanzará una gran virulencia. Se creará una situación en la que los proyectos políticos derechistas, buscando su legitimación en el cristianismo, entrarán en una competencia abierta por presentarse ante la opinión pública como los verdaderos defensores de las esencias cristianas de la nación española.

Esta división, sin embargo, no nace en 1931 sino que se venía arrastrando desde hacía muchas décadas. Efectivamente, esta tensión en el mundo católico ante la implantación progresiva del liberalismo caracteriza a la mayor parte del siglo XIX. Como inmediato precedente podemos remontarnos a la etapa de la Restauración, atravesada desde el principio por esta cuestión que generó un conflicto a diferentes escalas que nunca llegó a solucionarse de manera satisfactoria.

¹ Una primera aproximación al asunto tratado en este artículo se encuentra en mi comunicación titulada «La caída del Cardenal Segura» presentada en el congreso *Europa 1939: el año de las catástrofes*, celebrado entre el 22 y el 24 de abril del 2009 en Barcelona. Pude investigar los fondos de los archivos vaticanos gracias a la concesión de una beca CAI Europa.

De esta forma, la constitución de 1876, concebida por Cánovas como un intento de estabilizar el parlamentarismo integrando a la Iglesia, tuvo como enemigos acérrimos a los integristas desde su nacimiento. A pesar de que las concesiones al liberalismo son mínimas —se tolera el culto privado de otras religiones— la generosidad con la Iglesia —Estado confesional, monopolio de la educación, exclusividad frente a otras religiones en las manifestaciones públicas— no fue suficiente para los carlistas, que la rechazaron de plano, y hasta en el seno de la propia jerarquía episcopal encontró al principio un fuerte rechazo².

Pese a ello fue finalmente asumida por el obispado y, al calor de una interpretación favorable de sus artículos y del concordato de 1851, la Iglesia fue recuperando buena parte de su poder e influencia en la sociedad española. De esta forma, desde finales del siglo XIX creció espectacularmente el número de órdenes religiosas en España y ni los liberales de Sagasta ni los conservadores de Cánovas intentaron de manera seria poner coto a esta notable ampliación del poder eclesiástico.

Fue tan sólo tras el desastre del 98 cuando comenzaron a diseñarse tímidos proyectos para frenar esta expansión. El más famoso de ellos, concretado en la conocida como «Ley del Candado» nunca llegó a aplicarse. Por su parte, el mundo católico, seglar y civil, se movilizó durante estos años a través de la creación de sindicatos y periódicos afines buscando mantener la preeminencia de la Iglesia en la sociedad española y hacer frente al desafío anticlerical, cada vez más y más presente.

Pero no es la dicomotía clerical-anticlerical la única que explica las dinámicas en torno a la cuestión religiosa durante la Restauración. Hay otra división, también profunda y localizada en el seno del mundo católico, que enfrenta a los posibilistas con los integristas³. Los primeros pueden identificarse con los sectores templados que aceptan el turno y los segundos esencialmente con el carlismo. La aceleración de la descomposición del régimen en la década de los años diez y la aparición

² Un análisis sobre los primeros años de la Restauración y el mundo católico, en ROBLES MUÑOZ, Cristóbal: *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, CSIC, 1988, pp. 353-406. Feliciano Montero señala, refiriéndose al obispado español y su acogida de la encíclica *Rerum Novarum*, que «salvo excepciones, se encuentran lejos de la nueva mentalidad católico-social que implica la doctrina de la *Rerum Novarum*. Esto explica la escasa atención prestada a la Encíclica, por parte de los Obispos, la pobreza y superficialidad de la mayoría de los comentarios, y en definitiva la escasa comprensión y recepción, al menos en un principio, de la doctrina de la *Rerum Novarum*, la cita en MONTERO GARCÍA, Feliciano: «La primera recepción de la *Rerum Novarum* por el episcopado español (1890-1895)», *Hispania Sacra*, 34, 69 (1982), pp. 71-110.

³ «La resistencia del integrismo español a las directrices posibilistas atraviesa constantemente las relaciones en el interior del catolicismo español durante la Restauración, provocando numerosas tensiones, que se expresan de forma culminante en los Congresos Católicos de fin de siglo, y en la constante preocupación de la Santa Sede que se vio prácticamente absorbida por los llamamientos a la unidad», la cita en MONTERO GARCÍA, Feliciano: «El catolicismo español finisecular y la crisis del 98», *Studia histórica. Historia Contemporánea*, 15 (1997), p. 224.

del maurismo como grupo político diferenciado volvería más complejo el ya de por sí complicado universo católico español.

Será precisamente el conflicto entre el maurismo y el Partido Social Popular, primer proyecto serio de organización política católica de masas, el antecedente más claro del enfrentamiento que se vivirá desde 1931 en el seno de las derechas españolas. Los mauristas, guiados por Goicoechea, combatieron el intento de esta formación de aglutinar en su seno de manera exclusiva a los católicos españoles, lo que hubiese conllevado el debilitamiento extremo de las otras opciones derechistas en un contexto de crisis del sistema turnista.

El Golpe de Estado del General Primo de Rivera, que conllevó la liquidación del parlamentarismo y la implantación de una dictadura con un único partido, pareció aplacar esta lucha. El Partido Social Popular se disolvió sin haberse acercado siquiera a su objetivo y los mauristas ocuparán importantes puestos en el nuevo régimen. Pero la caída de Primo de Rivera, la descomposición de las fuerzas monárquicas y la derrota electoral del 14 de abril de 1931 abrieron un nuevo panorama político donde estas viejas tensiones volverían a avivarse.

El presupuesto del que partimos debe abordar en primer lugar el impacto de la legislación republicana en materia religiosa en el universo católico español. Así, dejando a un lado el polémico y a menudo ambiguo concepto de secularización, nos limitaremos a hablar en este trabajo, referido al periodo de la II República, de «impulso» o «proceso laicizador». Emplearemos esta expresión para referirnos a un proceso caracterizado por la emancipación de las instituciones civiles de la tutela religiosa y la disputa del espacio público por fuerzas que buscan limitar o incluso borrar definitivamente la influencia de la religión católica en la sociedad.

La Iglesia se encontraba en 1931 en una excelente situación si la comparamos con su relativa debilidad en 1876⁴. Una posición privilegiada con el monopolio de la educación y de las manifestaciones externas de culto religioso, así como una profunda penetración en los sectores rurales de zonas como Castilla La Vieja y Navarra gracias a los sindicatos confesionales caracterizan un poder complementado con la creación de periódicos en defensa del orden tradicional y la religión.

La lucha, por lo tanto, no se limita exclusivamente a la jerarquía eclesiástica y la clase política. La entrada en escena de las masas, dentro de un proceso general en la Europa finisecular, acentúa la importancia del papel de la sociedad civil —en

⁴ Sobre el incremento de poder de la Iglesia en España desde finales del siglo XIX, tenemos una buena síntesis en el artículo de CALLAHAN, William: «Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración, 1875-1923», en C. P. Boyd (ed.), *Religión y Política en la España Contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 17-32.

el sentido que le da a este término René Remond⁵. De esta manera se sucederán desde principios del siglo las manifestaciones a favor de una mayor radicalidad de las medidas anticlericales o, por contra, del mantenimiento del papel preponderante de la Iglesia católica en la España del momento. Este enfrentamiento ni nace en 1931 ni puede darse por muerto —como muchos contemporáneos creyeron percibir— desde mediados de la década de 1910⁶ sino que se mantiene vivo como elemento fundamental de la identidad republicana durante toda la etapa final de la Monarquía alfoncina.

El concepto de cultura política y el nacional-catolicismo

De entre las diferentes interpretaciones que puede darse de la religiosidad, privilegiaremos en este artículo su significado como indicador de identidad⁷. Ello nos sirve para introducir un marco teórico adecuado en el que desarrollar nuestro trabajo, marco en el que el concepto de cultura política jugará un rol fundamental. Propulsado desde la historia cultural, muy intensos han sido los debates entre los historiadores sobre la pertinencia de utilizar este concepto a la par que sobre la formulación del mismo, variando notablemente su significado de un autor a otro. La mayor parte de estas discusiones han girado en torno a la Revolución francesa, sobre todo desde finales de los años 80 cuando Mona Ozouf y François Furet decidieron recuperarlo del ostracismo al que se le había sometido desde los años setenta⁸.

⁵ En tanto que actor colectivo compuesto por ciudadanos autónomos que no forman parte ni del clero, ni del ejército ni de la clase política.

⁶ De la Cueva Merino señala que al margen de la desaparición de las grandes manifestaciones públicas anticlericales desde aproximadamente 1910 hasta 1931 «el cultivo del anticlericalismo encontró cauces diversos, seguramente alejados del ruido previo, pero igualmente eficaces» destacando en este sentido la retórica periodística y la celebración de determinados rituales para «conservar el entusiasmo». DE LA CUEVA MERINO, Julio: «Anticlericalismo e identidad anticlerical en España: del movimiento a la política (1910-1931)», en C. P. Boyd (ed.), *Religión y Política...*, *op. cit.*, pp. 165-185.

⁷ Entendiendo, evidentemente, que las identidades no son entidades naturales, objetivas o sociales que existen previamente a su invocación por parte de las personas, sino que se conforman en el mismo momento de su evocación como se remarca en el artículo de SCOTT, Joan. W: «El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad», *Revista Ayer*, 62, 2 (2006). El concepto de «identidad» ha sido usado con significados extremadamente variados, limitándonos en este caso a subrayar que en él confluyen la «memoria», el «patrimonio» y la «conmemoración» (HARTOG, François: *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 132), la cita se encuentra en el artículo de PEIRÓ MARTÍN, Ignacio: «Ausente» no quiere decir inexistente: la responsabilidad en el pasado y en el presente de la historiografía española», *Alcores: La(s) responsabilidad(es) del historiador*, 1 (2006), p. 19.

⁸ Una buena síntesis sobre los posicionamientos historiográficos en torno al concepto, a la par que una defensa de su uso no exenta de autocritica por parte del autor, lo encontramos en un reciente artículo de BAKER, Keith Michael: «El concepto de Cultura Política en la reciente historiografía sobre la Revolución Francesa», *Revista Ayer*, 62, 2 (2006) pp. 89-110.

La pertinencia de la utilización de este marco conceptual⁹ ha sido apuntada y desarrollada ya por Ismael Saz y las diferencias entre la cultura política nacional-católica —cuyo máximo referente teórico lo encontramos en la revista *Acción Española*— y la fascista —encarnada en FE de las JONS—¹⁰. En nuestro estudio cuando nos referimos a la cultura política nacional-católica estamos aludiendo de manera prioritaria a Renovación Española, el Tradicionalismo carlista y los diferentes grupos que en 1933 se fusionarán en la CEDA.

Saz define a la cultura política nacionalcatólica como aquella «que rechazaba toda la evolución política desde la Revolución francesa; que aceptaba la modernización económica; que contemplaba una solución a los problemas de la modernidad basada en la actualización de las instituciones del Antiguo Régimen: Monarquía, religión, corporaciones y, en su caso, regiones; que postulaba cauces de participación exclusivamente orgánico-corporativos no partidistas; cuyos puntos de referencia eran las elites —y no las masas— económicas, sociales, eclesiásticas, militares y culturales; y que hacía de la apelación al ejército un elemento fuerte de su actuación política»

Dicha cultura política «hacía de la religión y la Monarquía —este era su *politique d'abord* aunque no se dijera así— el núcleo de su acción». Y precisamente este ingrediente ideológico fundamental provocará que la política posibilista vaticana abra una importante fisura entre las diferentes corrientes que la integran. Estos movimientos se encontrarán en una situación paradójica: todos ellos se presentan ante la sociedad como salvaguarda de los sagrados intereses de la Iglesia pero sólo un proyecto político cuenta con la simpatía y el beneplácito de los máximos representantes de Cristo en España. Y como señala Gonzalo Redondo, cada corriente y grupo conservador consideraba que el catolicismo «sólo tenía una posible proyección política activa»: la que ellos defendían.

⁹ Por ser quizás la más completa y precisa, adoptamos para este estudio la definición dada por Serge Berstein: «La cultura política constituye un conjunto coherente en el que todos los elementos están en relación estrecha entre sí. Si el conjunto es homogéneo, los componentes son diversos y desembocan en una visión compartida del mundo en la cual entran en simbiosis una base filosófica o doctrinal, la mayor parte de las veces expresada de forma accesible para la mayoría de las personas, una lectura común y normativa del pasado histórico que analiza positiva o negativamente los grandes periodos de la historia, una visión institucional que traduce al plano de la organización política del Estado los principios filosóficos o históricos precedentes, una concepción de la sociedad ideal tal y como la conciben los poseedores de esta cultura y, en definitiva, un discurso codificado en el que el vocabulario empleado, las palabras claves y las fórmulas repetitivas son portadoras de significados, mientras que los ritos y los símbolos juegan al nivel del gesto y de la representación el mismo rol principal». La cita, que he traducido yo mismo, se encuentra en el artículo de BERSTEIN, Serge: «La culture politique», en J.-P. Rioux y J. F. Sirinelli (dir.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Editions du Seuil, 1997, p. 373.

¹⁰ SAZ CAMPOS, Ismael: «Las culturas de los nacionalismos franquistas», *Revista Ayer*, 71, 3 (2008), pp. 153-174.

Pueden formularse objeciones —y sin duda con argumentos sólidos— sobre la inserción de la CEDA en su conjunto dentro de esta corriente nacional-católica pues son importantes y numerosas las diferencias entre los sectores más centristas de este partido y el carlismo o Renovación Española. Sin embargo creemos que, en lo referente a su componente católico fundamental que es lo que a nosotros nos interesa, hasta el grupo capitaneado por Manuel Giménez Fernández debe ser incluido dentro de esta cultura política¹¹.

En este sentido, resulta muy útil a nivel teórico el concepto de «Teología Política» empleado por Pedro Carlos González Cuevas y concebido como el intento por parte de estos grupos de sistematizar el hecho religioso como legitimador de la praxis política¹². Estrechamente vinculado a este concepto encontramos la precisa expresión de Gentile «politicización de la religión» para referirse igualmente a un intento de capitalizar una determinada religión tradicional en beneficio de un proyecto político concreto¹³. Podemos concluir, como señala Alfonso Botti, que el nacional-catolicismo supuso «el mínimo común denominador» de estos grupos derechistas¹⁴.

¹¹ Una anécdota ilustrativa a este respecto la protagonizó el mismo Giménez Fernández cuando pretendió desarrollar como ministro de agricultura algunos aspectos de la reforma agraria e incluso mejorar otros del proyecto de Fernando de los Ríos. Durante la turbulenta sesión en la que se discutió su propuesta, el ministro cedista, enfrentado a otros grupos de derechas y al ala más radical de su propio partido, llegó a advertir que con esa actitud violaban preceptos sagrados del catolicismo. La respuesta de Lamamie de Clairac fue demoledora: «Si usted persiste en intentar robar nuestras tierras con citas de las encíclicas acabaremos volviéndonos cismáticos». Resulta evidente que el propio Giménez Fernández se movía dentro de un discurso católico empleando la religión, y en este caso la misma autoridad papal, como elemento legitimador de sus acciones políticas. La discusión de este proyecto y la cita en el Parlamento, en MALEFAKIS, Edward: *Reforma Agraria y Revolución campesina en la España del siglo XX*, Madrid, Espasa Calpe, 2001, pp. 509-521. Respecto a la caracterización del falangismo como «religión política» distinta del resto de corrientes derechistas españolas y su posterior evolución durante el franquismo, SAZ, Ismael: «Religión política y religión católica en el fascismo español», en C. P. Boyd (ed.), *Religión y Política...*, op. cit., pp. 33-55.

¹² Este autor llega a considerar el ingrediente católico como el elemento diferencial de las derechas españolas en comparación con las europeas. Así, Francia, Alemania, e incluso Italia, cuentan con importantes corrientes conservadoras alejadas del catolicismo cosa que no sucede en España donde nunca llegó a existir un movimiento derechista «radical» y de carácter laico a pesar de los prometedores inicios del maurismo en este sentido. El desarrollo de esta tesis la encontramos en GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 39-50.

¹³ Emilio Gentile señala que la «politicizzazione della religione» se da en el cesaropapismo «dove il potere politico si arroga ed esercita il potere spirituale nell'ambito di una religione tradizionale; o comme avviene in altri concretizzazioni istituzionali di fusione fra dimensione politica e dimensione religiosa, nelle quali però è la religione tradizionale che assorbe in sé la dimensione politica o svolge direttamente un proprio ruolo politico», la cita en GENTILE, Emilio: *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Bari, Laterza, 2007, pp. xx-xxi.

¹⁴ Dicho autor fue pionero en sus estudios sobre el nacional-catolicismo situándolo como una corriente ideológica que, si bien apela constantemente a la tradición, acepta la modernidad en todo lo que ella posee de avance económico, administrativo y tecnológico. Sus tesis fundamentales están expuestas en

En consecuencia, partiremos de dos presupuestos: en primer lugar que los grupos atravesados por esta cultura política eran conscientes de la necesidad de obtener un apoyo más o menos explícito por parte de la jerarquía —o en el peor de los casos, la neutralidad de la misma—. Esta legitimidad reforzaría la coherencia de su mensaje y su capacidad de atracción del voto conservador. En segundo lugar, si bien los historiadores eclesiásticos han remarcado el hecho de que todos los Obispos defendían el retorno a una *societas christiana*¹⁵ no es menos cierto que las diferencias sobre la mejor manera de defender a la Iglesia variaban profundamente; y ello se reflejaba en un apoyo, relativamente discreto ante la opinión pública pero muy activo entre bastidores, a opciones políticas que defendían proyectos dentro de la cultura política nacional-católica marcadamente diferentes entre sí.

El hecho de actuar en un contexto en el que se imprime una gran velocidad a la aprobación de Leyes y Decretos de hondo contenido laicista acentúa en el seno de estos movimientos la necesidad de sentirse legitimados por las autoridades religiosas y poder así canalizar en beneficio del proyecto político propio la tan ansiada como utópica «unión de los católicos»¹⁶. La batalla que se librará en el seno de la jerarquía eclesiástica en 1931 para imprimir una determinada dirección a las relaciones Iglesia-Estado marcará esta lucha hasta el estallido de la Guerra Civil.

La caída de Segura y la victoria —temporal— del posibilismo

Partiendo de estos presupuestos, este trabajo presentado trata de realizar aportaciones a una de las cuestiones fundamentales que marca el devenir de las relaciones Iglesia-Estado durante el quinquenio republicano: la caída del Cardenal Segura y la toma de control de la política eclesiástica en España por parte del sector más

BOTTI, Alfonso: *Cielo y Dinero. El Nacional-catolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992. Como complemento a este trabajo el autor dio una conferencia en 2005 en la que realizaba un repaso al impacto de su libro y al tratamiento que las diversas corrientes historiográficas han dado a este término, BOTTI, Alfonso: «Algo más sobre el nacional-catolicismo», en J. de la Cueva Merino y A. L. López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, colección Almud, 2005 pp. 195-211.

¹⁵ Podemos recurrir en este sentido a la definición que Hugh Mcleod emplea para *Christendom*: «a society where there were close ties between the leaders of the church and those in positions of secular power, where the laws purported to be based on Christian principles, and where, apart from certain clearly defined outsider communities, every member of the society was assumed to be a christian» Este tipo ideal de sociedad impregnada de cristianismo de manera integral fue elevado por los representantes del clero a la categoría de modelo perfecto por el que había que batallar frente al desafío de la modernidad laicizadora, en MCLEOD, Hugh y USTORF, Werner (eds.): *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge, Cambridge university press, 2004, p. 1.

¹⁶ Hay que destacar, siguiendo a Gonzalo Redondo, que esta «unión de los católicos» podía adoptar dos formas: o bien limitarse a una unión de tipo religioso respetando la pluralidad de opciones políticas o bien proyectar de manera clara ese deseo de unión con el apoyo unívoco a un partido o corriente política concreta. Evidentemente la extrema derecha monárquica, al verse apartada del discurso oficial que emanaba de El Vaticano, reivindicará con fuerza la primera de las interpretaciones.

posibilista del obispado. Del mismo modo, y a través de dos ejemplos que ilustran perfectamente esta tensión, intenta introducir el conflicto suscitado en el seno de la cultura política nacionalcatólica como consecuencia de estos acontecimientos y de la línea política marcada por El Vaticano. Por último, centra la atención en resumir brevemente los rasgos generales del discurso catastrofista en clave religiosa.

Para analizar brevemente la caída de Segura nos basamos fundamentalmente en los fondos de la nunciatura de Tedeschini, figura clave en este proceso. Los archivos vaticanos representan una atalaya de excepción desde la que analizar la cadena de sucesos que llevaron al todopoderoso Arzobispo de Toledo a convertirse en el primer —y único— Cardenal primado en la historia de España en ser removido de su silla.

Estos fondos, vedados a los investigadores hasta hace escasos años, nos permiten completar la secuencia de los acontecimientos con los documentos de una figura absolutamente clave en este proceso. Hasta ahora se había concedido quizás una mayor relevancia al papel, sin duda fundamental, del Arzobispo de Tarragona Vidal i Barraquer pero la apertura de los archivos vaticanos correspondientes al pontificado de Pío XI nos permite colocar en un primer plano y con fuerte apoyo documental el rol jugado por el nuncio.

La controvertida figura del Cardenal Segura ha sido mejor conocida en los últimos años¹⁷. Ubicado en el extremo del sector más integrista de la Iglesia¹⁸ ascenderá de forma espectacular desde la modesta diócesis de Coria hasta el arzobispado de Toledo gracias a la protección real. Sus incondicionales lo consideraban un apóstol y un santo merced a su labor en Las Hurdes y a su inflexible defensa de la ortodoxia ante los enemigos de la fe. Sin embargo, ya como Arzobispo de Toledo, su intromisión en asuntos políticos le granjeó numerosas antipatías dejando claro en más de una ocasión su intolerancia hacia cualquier forma de pensamiento mínimamente heterodoxa. Su falta de tacto para con las autoridades republicanas al instaurarse el nuevo régimen, su precipitación a la hora de tomar decisiones y su excesivo autoritarismo en el trato con Obispos y Arzobispos fueron minando su posición

¹⁷ El trabajo más completo realizado a día de hoy sobre Segura, aunque marcado a su vez por la clara simpatía que el autor tiene hacia la figura del Cardenal, lo constituye la obra de MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Santiago: *Los papeles perdidos del Cardenal Segura, (1880-1957)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004.

¹⁸ Tan extremadamente tradicionalista era Segura que a pesar de su estrecha relación con Alfonso XIII no confiaba en absoluto en los hombres de Renovación Española. En una carta a Fal Conde, confidente y amigo del Cardenal, le dice que «Los de RE (Renovación Española) están muy lejos de pensar como piensa el Tr [Tradicionalismo]; es más, allí queda un lastre liberal que acabará por hundir el barco que trata de flotar nuevamente [...] Está formada RE como V. sabe muy bien por individuos —sospechosos doctrinal y moralmente algunos de ellos— que no han bebido en las puras fuentes de la tradición sino en las aguas turbias del liberalismo político [...] Sólo tienen un trad [cionalismo] de nombre, pero no de ideario y de conducta», la cita en MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Santiago: *Los papeles perdidos...*, *op. cit.*, p. 342.

hasta hacerla insostenible¹⁹. En este sentido, y con la nueva documentación disponible, mi intención es subrayar el hecho de que si bien el Cardenal Segura fue puesto entre la espada y la pared por las autoridades republicanas, su posición dentro de la Iglesia se había debilitado de manera notable como consecuencia de sus roces con poderosos sectores del obispado. Pero, por encima de todo, su situación se volvió más y más comprometida por su antagonismo extremo con el nuncio Federico Tedeschini. Este enfrentamiento alcanzó un grado de virulencia tal que verdaderamente puede considerarse a Tedeschini como la figura eclesiástica más activa y decisiva a la hora de desgastar la imagen de Segura ante Roma. Este desprestigio hizo extremadamente difícil cualquier posibilidad de defensa a ultranza del Cardenal ante las exigencias perentorias del Gobierno provisional de remoción pura y simple de su cargo. Esta caída y la toma del control por parte de Tedeschini, Vidal y Barraquer y en menor medida Ilundaín marcará las líneas generales de la política vaticana y de la postura de la Iglesia ante las diferentes coyunturas políticas y cambios de Gobierno durante la II República. Y esta línea política oficial de la Iglesia no podía dejar de provocar reacciones en el seno de la cultura política nacionalcatólica.

Evitaremos narrar aquí el desarrollo pormenorizado de los acontecimientos que van desde la proclamación de la II República a la caída de Segura limitándonos a mencionar brevemente los hechos más significativos de este proceso. Muy pronto Segura, quien ya arrastraba una merecida fama de monárquico a ultranza, irritará a las autoridades republicanas. Dentro de las coordinadas impuestas por Roma acató el nuevo régimen, pero ya en su primera sabatina nada más proclamarse la II República dejó entrever que lo ocurrido era un castigo del cielo. Ello mereció una nota del ministro de Justicia a la nunciatura pidiendo explicaciones aunque los buenos oficios de Lerroux permitieron calmar los ánimos. Sin embargo, el impetuoso Cardenal desató de nuevo las iras de la prensa y los partidos izquierdistas con su pastoral de mayo en la que recordaba y ensalzaba de una manera harto imprudente la figura de Alfonso XIII. Además, esta atrevida pastoral la publicó sin consultar con los Arzobispos metropolitanos con lo que declaraba su voluntad de dirigir de manera personal los asuntos de la Iglesia en un momento político extremadamente delicado. Segura llegó a Madrid el 12 de mayo y viendo la situación creada decidió partir a Roma. Su primera salida del país, si bien no fue

¹⁹ Lannon es quizás quien define a Segura de una manera más acertada: «Era un personaje conscientemente enfrentado a lo moderno, y cargado de toda la pasión y el fanatismo posibles en una persona que pensaba que siglos de cambio intelectual y cultural podían ser borrados sin dejar rastro. Su lucha no era tanto a favor de la ortodoxia, cuanto por el control eclesiástico de la vida cultural y civil. Era un integrista que no sólo rechazaba el liberalismo decimonónico sino cualquier retroceso en el dominio eclesiástico sobre la vida humana» en LANNON, Frances: *Privilegio, persecución y profecía*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 205.

impuesta por el Gobierno, dejó una sensación de alivio en el gabinete republicano y la firme convicción en su seno de que el Cardenal no debía regresar a España. De improviso, y sin comunicárselo a la nunciatura, Segura decide regresar el 13 de junio a España. El ministro de la Gobernación, el católico conservador Miguel Maura, ordena su fulminante expulsión el 15 de ese mismo mes después de una rocambolesca búsqueda que tuvo en jaque al Gobierno durante dos días. Desde su exilio romano, Segura cometerá nuevas imprudencias en el verano del 31. Entre ellas, la circular que envió a todos los Obispos el 7 de agosto señalando la urgencia de publicar una pastoral colectiva ignorando los reparos que varios de los preladados, empezando por el Arzobispo de Tarragona, formulan ante su petición. Finalmente Segura, a pesar de las disensiones, decidió publicar la Pastoral el 15 de agosto en *El Siglo Futuro*²⁰. Para terminar de agravar su situación, la policía detuvo el 14 de ese mismo mes al vicario general de la diócesis de Vitoria con un documento secreto que el Cardenal había enviado a los Obispos españoles. En dicha circular Segura recomendaba la evasión de capitales al extranjero para evitar su confiscación. Cuando el Gobierno tuvo conocimiento de este hecho resultaba ya imposible aceptar otra salida a la crisis que no conllevara su remoción.

Es precisamente en estos meses cuando la actitud del nuncio con Segura se hace más y más beligerante²¹. Tedeschini lo defendió ante el secretario de Estado en la polémica del sermón e incluso durante la polémica desatada por su pastoral del 1 de mayo²². Pero a partir de la expulsión de junio el nuncio comenzará a desatar

²⁰ Martínez Sánchez señala que existía una «resistencia más o menos tácita de los Arzobispos» a pesar de que la mayoría de la jerarquía se adhirió ante la insistencia de Segura. Como ejemplo de esa resistencia, podemos citar una carta enviada a Tedeschini por el Arzobispo de Burgos donde le indica su conformidad con la estrategia prudente de Vidal i Barraquer y señala, refiriéndose a Segura que «las personas deben hacerse cargo de las circunstancias y a veces por una temporada deben eliminarse y callar» añadiendo también que lo mejor sería que «ese Sr. dejase un poco de actuar como Pontífice porque todo lo va a destruir», «Carta del Arzobispo de Burgos a Tedeschini». 19-VIII-1931, scatola 922, fasc. 2, titolo VI: Chiesa e Repubblica, Rubrica 13ª: Episcopato e governo repubblicano, sez. 1ª: Card. Segura Arc. Di Toledo, 7, fasc. 355-356. El documento se encuentra en el Archivo della Nunziatura Apostolica di Madrid, dentro del Archivo Segreto Vaticano, en adelante AAVV.

²¹ Hay un antecedente, en todo caso, muy significativo de este antagonismo entre Segura y Tedeschini. En 1929 el nuncio envió a la Secretaría de Estado un informe donde criticaba el rumbo que Acción Católica estaba tomando —en aquel momento controlada por el Cardenal Segura— y citaba expresamente a Ángel Herrera como ejemplo de fidelidad al modelo de organización que quería El Vaticano. La referencia al documento en MONTERO, Feliciano: *La Acción Católica en la II República*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2008, p. 21.

²² El nuncio no critica abiertamente a Segura ante Pacelli, es más, señala que la polémica pastoral de mayo del 37 «Ha avuto in generale una accoglienza serena. La stampa di ordine lo ha commentato favorevolmente, e quella addetta al governo [...] non ha avuto da principio alcun particolare commento per il contenuto della pastorale» y le transmite sus conversaciones con Alcalá-Zamora dónde defiende a Segura ante el presidente del Gobierno provisional. Eso sí, transcribe con detalle todas las críticas que en estas conversaciones privadas el dirigente republicano vierte sobre Segura acusándole de dividir a las derechas de cara a las elecciones de junio. «Carta del nuncio Tedeschini al Secretario de Estado de El Vaticano Eugenio

toda su ira en una serie de misivas dirigidas a Pacelli de tono extremadamente agresivo que contrastan con el perfil moderado de la mayoría de sus informes a El Vaticano.

De esta manera, en una carta fechada el 17 de junio Tedeschini señala que como representante del Papa en España debería haber conocido por él mismo la salida de España del Cardenal en mayo y que Segura no había dado nada más que «patadas a la nunciatura» calificando su conducta como propia de un «sacerdote indigno».²³

Pero sin duda, la más corrosiva de las misivas que Tedeschini envió a Roma es la fechada el 7 de agosto de 1931 informándole sobre la polémica pastoral publicada en el diario integrista *El Siglo Futuro*. Haciendo gala de una ironía rayana en el sarcasmo, Tedeschini utiliza un vasto arsenal de argumentos —y descalificaciones— demoliendo la argumentación expuesta en el documento por el Arzobispo de Toledo punto por punto. Señala que el Cardenal está profundamente alejado no ya de la sociedad sino de la propia religiosidad imperante en España; critica la soberbia que destilan varias de las frases de la pastoral envueltas con escasa habilidad en una modestia difícilmente creíble; denuncia de nuevo el odio que destila el prelado contra su persona y se exaspera ante la invasión de áreas de su competencia por parte de Segura. Finaliza la carta con párrafos verdaderamente sorprendentes en este tipo de correspondencia señalando que «El Cardenal tiene una gran fortuna y una gran aliada: la cara dura y la frente incapaz de enrojecimiento» y diciendo abiertamente que «con este Cardenal lo que hay que hacer es callarlo».²⁴

Pacelli». 8-v-1931, scatola 922, fasc 1, titolo VI: Chiesa e Repubblica, Rubrica 13ª: Episcopato e governo repubblicano, sez. 1ª, Cardinale Segura Arcivescovo di Toledo, 2, fasc. 46-51. AAVV.

²³ «Carta del nuncio Tedeschini al Secretario de Estado de El Vaticano Eugenio Pacelli». 17-vi-1931, scatola 922, fasc. 3, titolo VI: Chiesa e Repubblica, Rubrica 13ª: Episcopato e governo repubblicano, sez. 1ª: Cardinale Segura Arcivescovo di Toledo, 14, fasc. 515-529. AAVV.

²⁴ «Il Concordato è alieno ai vescovi: la sua applicazione, difesa, rivendicazione, spettano unicamente ai due poteri contraenti, e per la chiesa, alla santa Sede e alla Nunziatura. La gente che legge gli scritti del Cardinale dice: ma non è la Nunziatura quella che è chiamata a protestare? E perché lo fa il Cardinale?». Lamenta también que «Il medesimo Cardinale alimenta e conserva nel profondo del suo cuore l'odio implacabile che ormai tutti sanno, qui e a Roma, nientedimeno che contro il rappresentante del Papa». En esta misma carta Tedeschini, aludiendo a la defensa que Segura hace de las órdenes militares, señala que «è meglio lasciarlo cantar solo: Canit extra chorum, e toglie ogni autorità ai suoi sermoni in questo e in tutto il resto». Son numerosas las alusiones, por lo demás, a la extravagante defensa que realiza el Cardenal de un mundo periclitado como cuando se pregunta el nuncio «che impressione farà a repubblicani-rivoluzionari l'udire il Cardinale rievocare sul serio los dominios de su majestad católica o el patrocinio que su majestad y el Real Gobierno dispensarán a los Obispos? —el subrayado es de Tedeschini—. «Carta del nuncio Federico Tedeschini al Secretario de Estado Eugenio Pacelli». 7-viii-1931, scatola 922, fasc. 1, titolo VI: Chiesa e Repubblica, Rubrica 13ª: Episcopato e governo repubblicano, sez. 1ª: Cardinale Segura Arcivescovo di Toledo, 6, fasc. 167-172. AAVV.

Resulta muy complicado no considerar de capital importancia este último documento para comprender la primera gran decisión que tomó El Vaticano en relación con su rebelde primado: por mediación del nuncio en París, Luigi Maglione, le fue comunicado a Segura en agosto que debía abstenerse de intervenir en asuntos extraños a su diócesis. A finales de ese mismo mes, el Obispo auxiliar de Toledo, Feliciano Rocha Pizarro, fue designado administrador apostólico de la diócesis. Este duro golpe a la autoridad de Segura dejó muy minada su posición ante las autoridades civiles y religiosas. A lo largo del mes de septiembre las peticiones del Gobierno acerca de la necesidad imperiosa de apartar definitivamente a Segura de la silla toledana, transmitidas por Barraquer y Tedeschini a Pacelli, se hicieron constantes. Finalmente, y tras fuertes presiones, Segura decidió renunciar justo antes del comienzo de la discusión del artículo 24 en las Cortes.

De todo ello se deduce que en un contexto de puesta en marcha de un proceso de laicización y eliminación de privilegios eclesiásticos, la jerarquía padeció fuertes disensiones internas²⁵ y se sintió en muchas ocasiones desorientada ante la extraña bicefalia²⁶ en la que se encontraba la gestión de los asuntos eclesiásticos en España. Eran habituales las dudas entre los miembros de la jerarquía episcopal sobre si la respuesta a los primeros decretos laicizadores del Gobierno debía ser colectiva o por diócesis, si debía ser acatada por todos la pastoral de Segura, si

²⁵ El por aquel entonces Obispo de Tarazona Isidro Gomá se lamentaba con amargura en una carta a Vidal I Barraquer de julio de 1931 señalando que «no me cabe en la cabeza que haya razón que pueda justificar la actual pasividad de todos ante la gravísima situación que se nos ha creado» mientras que Pla i Deniel, Obispo de Ávila, le señalaba al Arzobispo de Tarragona en otra misiva del 24 de ese mismo mes que había decidido publicar un «Alegato contra la proyectada apostasía del Estado español» arremetiendo contra el artículo 8º del proyecto de constitución aunque «desistiría de escribir y publicar dicho Alegato si pensara que o todo el Episcopado español, o los Metropolitanos en su nombre, publicasen un Documento en el mismo sentido». Gomá y Pla y Deniel, cuyo protagonismo dentro de la Iglesia española crecerá con rapidez en los años siguientes, forman parte del grupo de Obispos que desean responder con contundencia y rapidez a los proyectos laicistas que empiezan a esbozarse, oponiéndose de manera evidente a la actitud prudente y de espera marcada por Barraquer y Tedeschini. Las cartas en BATLLORI, Miguel y ARBELOA, Víctor Manuel: *Archivo Vidal I Barraquer. Iglesia y Estado durante la Segunda República española 1931/1936*, Barcelona, Publicaciones de L'Abadía de Montserrat, 14 de abril-30 de octubre de 1931, t. 1, 1ª y 2ª parte, pp. 162-165.

²⁶ El Arzobispo de Valladolid llegará a escribir al nuncio pidiéndole aclaraciones sobre a quien debía hacer caso, si a la instrucción secreta que el Cardenal Segura les envió aconsejando la evasión de capitales o al propio nuncio, quien le había comunicado el 23 de julio que el Papa le había concedido toda una serie de facultades especiales que el Arzobispo de Toledo reclamaba para él. Además, critica indirectamente a Segura al señalar, refiriéndose a la pertinencia o no de una pastoral, que no tenía «noticia de que exista algún núcleo de católicos que se quejan del silencio de los prelados en esta cuestión concreta, sin contar con que el motivo de las determinaciones de los prelados debe ser el bien de la Iglesia y no el criterio particular de algunos fieles a los que se refiere Su Eminencia.» «Carta del Arzobispo de Valladolid al nuncio Federico Tedeschini». 16-VIII-1931, scatola 922, fasc. 3, titolo VI: Chiesa e Repubblica, rubrica 13ª: Episcopato e governo repubblicano, sez. 1ª: Cardinale Segura Arc. di Toledo, 15, fasc. 534-535. AAVV.

verdaderamente los católicos de base deseaban una respuesta rápida de las autoridades eclesiásticas, etc.

Por un lado, encontramos un Cardenal autoritario e impulsivo²⁷ partidario de los documentos públicos de tono duro; del otro, el nuncio Federico Tedeschini que trataba por todos los medios de realizar gestiones privadas ante las nuevas autoridades valiéndose del tacto y la moderación para lograr una posición lo más ventajosa posible en unas cortes potencialmente hostiles. Nada nuevo supone mencionar este antagonismo, comentado por todos los historiadores que se han acercado a este periodo, pero creemos importante aportar esta documentación para ratificar la naturaleza radical de su enfrentamiento y sobre todo para subrayar el papel fundamental jugado por el nuncio para debilitar la posición de su enemigo ante Roma. Pero estos acontecimientos, que la apertura de los archivos vaticanos permiten conocer ya desde todos los ángulos, supusieron además la implantación de una política eclesiástica dirigida por los sectores moderados del obispado. La consolidación de esta tendencia en el seno de la Iglesia tuvo su proyección dentro de los movimientos atravesados por la cultura política nacionalcatólica y constituyó un elemento de tensión constante entre los monárquicos integristas y el sector posibilista del mundo católico español.

Las consecuencias en la cultura política nacional-católica

El «*affaire Segura*» y la resolución del mismo en favor de los posibilistas, puede servir como introductor de la polémica que enfrentó a las derechas católicas durante estos años. Al margen de las campañas periodísticas orquestadas en favor de Segura y contra el nuncio a lo largo de 1932 —fundamentalmente por el diario integrista *El Siglo Futuro*— cabría destacar la serie de artículos que Rafael Sánchez Mazas publicó en el diario *El Sol* con el pseudónimo de Persiles y el título común de «conversaciones con un capuchino» donde criticaba duramente a El Vaticano por su política en España.

Más polvareda levantaron otra serie de artículos, en este caso publicados en *Acción Española* por el joven activista monárquico Eugenio Vegas Latapié. Presentados de forma un tanto cínica como una mera «divagación histórica» sin intencionalidad política alguna, en ellos se relata el conflicto vivido entre la III República francesa y la Iglesia católica desde el pontificado de León XIII hasta el momento presente.

²⁷ Vidal I Barraquer opinaba al respecto: «Yo alabo el celo, la actividad, el espíritu de sacrificio del Sr. Cardenal Segura, pero hay que prever las consecuencias de los actos, y, antes de obrar, asesorarse con sus Hermanos los Arzobispos, para tener todas las garantías de acierto, ya que cada metropolitano conoce el estado y modo de ser de su provincia eclesiástica» «Carta de Vidal I Barraquer a Tedeschini (18-vi-1931)», en Barraquer y Tedeschini. Las cartas en BATLLORI, Miguel y ARBELOA, Víctor Manuel: *Archivo Vidal I...*, op. cit., p. 79.

Valiéndose del carácter supuestamente inocuo de su investigación, el combativo activista monárquico lanza continuas alusiones perfectamente comparables con la situación que vive España. Y es de destacar, en este sentido, las duras críticas que vierte sobre el Cardenal Lavigerie y la oposición que encontró en el seno de la jerarquía y del catolicismo francés su política de entendimiento con los republicanos. Frente a este prelado, identificable perfectamente con Vidal i Barraquer y cuya política no hizo sino envalentonar a los anticlericales, se alza la figura del Obispo de Angers, monseñor Freppel, que combate abiertamente la República no como forma de Gobierno sino como «doctrina anticristiana». Su intransigencia y agresividad —llegó a publicar artículos periodísticos donde atacaba con dureza a Lavigerie— no pueden hacer sino recordar a la figura de Segura. También hay referencias indirectas a Tedeschini y su actitud hacia Segura. Vegas hace una clara distinción entre la diplomacia vaticana, por un lado, y la mayoría de los Obispos por otro citando al periódico bonapartista *L'Autorité* que llegó a afirmar en sus páginas que

Sí, el Papa está indignamente engañado, villanamente rodeado [...] y mientras tanto, la misma mano de un nuncio apostólico, que cada día estrecha la mano de un franc-mason (sic) o de un ateo, se dedica a maltratar a Obispos animosos, dignos de todo elogio, escribiéndoles, en nombre del Papa, cartas de censura²⁸.

Así pues, el intento del Papa de desvincular a la Iglesia de los movimientos monárquicos en Francia desembocó en un fracaso de gigantescas dimensiones. Tras la publicación de la «encíclica del *ralliement*», los monárquicos se dividieron entre los que permanecieron fieles a sus ideales y los «*rallies*», mientras que socialistas y republicanos cosecharon una rotunda victoria que les permitió en los años posteriores separar la Iglesia y el Estado. El Papa Pío X, siempre según Vegas, decidió cambiar de orientación ante el fracaso evidente de esta política y apoyó decididamente a los monárquicos franceses.

Vegas Latapié señala que «Tres elementos —los monárquicos refractarios, los «*rallies*» y el régimen republicano— intervinieron en el fracaso del *ralliement*». Crítica duramente por su tibieza a los posibilistas franceses y ensalza por oposición a los monárquicos y sobre todo a su mayor virtud: «una fuerte base doctrinal que les impedía obedecer las instrucciones políticas del Papa»²⁹. Y una base doctrinal fuerte era, precisamente, lo que *Acción Española* buscaba proporcionar a los movimientos derechistas del momento.

²⁸ VEGAS LATAPIÉ, Eugenio: «IV. Historia de un fracaso «El «*ralliement*» de los católicos franceses a la República»; «V. El fracaso del *Ralliement*», *Acción española*, II, 9 (16-IV-1932), p. 252. La cursiva es del propio Vegas Latapié

²⁹ VEGAS LATAPIÉ, Eugenio: «VI. Historia de un fracaso «El «*ralliement*» de los católicos franceses a la República. Explicación crítica del fracaso del mismo.» *Acción Española*, II, 11 (16-V-1932), p. 493.

Así pues, las grandes enseñanzas que según el autor deben extraerse del ejemplo francés pueden resumirse en: la doctrina católica es compatible con la Monarquía y la República pero no con el liberalismo y la democracia; es distinto acatar un régimen que adherirse al mismo³⁰; la infalibilidad papal se reduce al dogma religioso quedando al margen la doctrina política; los elementos republicanos son enemigos *per se* de la religión por lo que las políticas de apaciguamiento sólo conducen al desarme católico frente a su adversario mortal; el *ralliement*, en definitiva, conllevó la división de los católicos, el saqueo de las propiedades eclesiásticas, el debilitamiento del poderoso movimiento monárquico francés y la laicización del Estado galo.

En conclusión, tan responsable de ese desastre es el régimen republicano como todos aquellos que desde dentro y fuera de la Iglesia buscaron llegar a acuerdos con las autoridades democráticas debilitando a los movimientos monárquicos. La crítica a Ángel Herrera, Barraquer y Tedeschini no podía ser más evidente y demoledora.

Pero quizás el documento que mejor ilustra esta fisura en el seno de las derechas católicas lo representa un panfleto que circuló por el mismo Vaticano en 1934. Titulado «Informe reservado sobre las causas de la actual situación de la política religiosa en España», de él se hicieron varias copias con la llegada del embajador republicano Leandro Pita Romero a Roma para tomar posesión de su cargo. En 14 folios de apretada escritura, el panfleto repasaba la situación de la Iglesia y las derechas españolas durante la II República. Redactado sin duda por hombres de la órbita de Renovación Española³¹, este documento sintetiza la visión que la extrema derecha alfonsina poseía de la línea oficial de la Iglesia y su impacto en la política española.

Parte del supuesto de que es necesario separar los «estrictos intereses religiosos» de los «estrictos intereses políticos». Se niega que exista —ni que haya existido nunca— una amplia base de republicanos en España, señalando que la Monarquía cayó «más por no serlo que por serlo» y por ausencia de solidez de la conciencia ciudadana «deformada en un formulismo meramente rutinario, ceremonial y externo». Alude el autor de manera despectiva a Maura y Alcalá-Zamora sin

³⁰ Afirma el autor que «los católicos deben acatar el poder constituido conforme ha enseñado siempre la Iglesia, pero con una condición, y es que el poder constituido persiga el bien común [...] Pero [...] en cuanto este poder vaya contra el bien común, no sólo existe el derecho, sino que se está en la obligación de resistirle y, si hay fuerzas suficientes para ello, debe derrocarse y sustituirse por otro» VEGAS LATAPIÉ, Eugenio: «VI. Historia de...», *op. cit.*, pp. 484-485.

³¹ A pesar de que nombra de pasada al tradicionalismo, lo cierto es que se ensalza el papel de Acción Española y de figuras políticas muy próximas a Renovación. Los mismos contemporáneos achacaban la redacción sin dudar a miembros del partido alfonsino. Todas las alusiones que realizó al informe pueden consultarse en «Informe reservado sobre las causas de la actual situación de la política religiosa en España», scatola 918, fasc. 3, titolo VI: Chiesa e repubblica, numero 15, rubrica 5, trattative fra Santa Sede e governo repubblicano, sezione 2: affari diversi riguardanti il modus vivendi, fasc. 585-598. AAVV.

nombrarlos directamente pero refiriéndose a «grupos de monárquicos de segunda fila, descontentos de la dictadura, despechados con el rey y rencorosos». Critica con dureza a las derechas católicas que aceptan la República al tiempo que dicen combatir el laicismo y señala que

La credulidad —increíble en el día de hoy— a que llegaron vastas zonas conservadoras y neutras desprovistas de toda convicción republicana, empezó a penetrar en sectores católicos y a captar una parte del clero. En el engaño cayó, como veremos, la misma nunciatura apostólica.

Denuncia duramente el panfleto la actuación conciliadora de Tedeschini y sus intentos de llegar a acuerdos con los revolucionarios en defensa de una supuesta República respetuosa con la religión «que no ha existido jamás». Este optimismo injustificado y desmontado por los hechos se extendió también a El Vaticano que no decidió conveniente adoptar medidas de firmeza frente a los ataques a la Iglesia.

Desde la instauración de la República dentro de la alianza derechista «dos tendencias se señalaron inmediatamente: una a transigir con el régimen a incorporar los católicos a la obra de la República según el modelo del *ralliement* aconsejado por León XIII en 1889, y otra tendencia más cercana a la fórmula de unión reclamada por Pío X a los mismos católicos franceses (en 17 de junio de 1909)».

La toma de poder en el seno de la coalición derechista por los partidarios de Herrera supuso la prohibición de «una serie de temas que [...] sólo suponen un modo moral y nacional de sentir motivos permanentes e invariables de la historia patria y aún de la historia religiosa. Por ejemplo: la Unidad Nacional, el Primado de las Españas o la Compañía de Jesús». La misma existencia de un bloque constituido por Acción Católica —dirigida por Vidal i Barraquer—, Acción Popular —Gil-Robles— *El Debate*, —Ángel Herrera—, y la nunciatura —Tedeschini— resulta absolutamente intolerable³² pues «parece así forzarse al pueblo español para que identifique la causa del Papa con la causa de *El Debate* y «Acción Popular», pero sería cosa de examinar hasta que (*sic*) punto esto ha favorecido la causa del Papa». Esta confusión ha sido alentada por el mismo nuncio, lo que ha generado en el seno del catolicismo «fenómenos de «exclusión» harto dolorosos, y tanto han favorecido sin duda a un partido y a un periódico cuando han debilitado en toda España la posición augusta del Pontificado».

Por todo ello

³² Esta identificación entre Acción Católica y Acción Popular fue también duramente criticada por los carlistas quienes llegaron a señalar que «en la actualidad y por desgracia, la Acción Católica en España tiene una manifiesta inclinación e influencia en el partido político de Acción Popular, cuyos hombres y cuyos periódicos sirven a la vez a ambas instituciones y se aprovechan políticamente de la devoción de los fieles a la Acción Católica, del influjo de ciertos prelados y aun de los medios económicos», la cita se encuentra en el *Boletín de Orientación Tradicionalista*, 33 (14-iv-1935).

El conglomerado formado hoy a los ojos de España entera por Acción Popular, Acción Católica, *El Debate*, la nunciatura y la que se llama la política de El Vaticano, aparece cada vez más en unas mismas manos, regida por unas mismas personas [...] y con exclusión, cada vez mayor de vastos sectores católicos, que por fuerza, por convicción o por enemistad política se van colocando cada vez más al margen de todo esto.

En contraste con Barraquer y Tedeschini, descalificados gravemente en el documento, se alzan las figuras de Gomá y, sobre todo, la del Cardenal Segura «prelado sabio y virtuoso, sin una sola nota de precedentes políticos de ninguna clase, desligado toda su vida por igual de todos los partidos, llamado [...] a ser un elemento de unión religiosa de todos los católicos españoles y de su episcopado». Incide también en la antipatía mutua entre ambos personajes, conocida por toda la sociedad española.

El documento exige la toma de decisiones que supongan la sustitución de las actuales cabezas visibles de la política episcopal —religiosas y laicas— por figuras «sin intereses partidistas» y que custodien verdaderamente los «valores supremos» de la Iglesia. Termina con una clara advertencia:

A los pocos días se decía al líder Don José María Gil-Robles: «Al servicio de su señoría están todos los curas de España». Ello no es exacto. Muchos sacerdotes y prelados no están al servicio de ninguna política, sino al de Dios Nuestro Señor; pero con esto se quería decir: «al servicio de su señoría hay una política eclesiástica, una política vaticana, unas órdenes de la nunciatura». El gravísimo riesgo estriba en que contra esta confusión de Acción Popular y política vaticana se levante no la verdad sino el error. Y con él, considerables masas de derechas sean llevadas por la exasperación a una política antivaticana que crearía el más doloroso de los cismas entre las derechas españolas y pudiera acabar con la formación de una secta.

Pero las amenazas no acaban aquí. De perseverar en esta línea moderada las cada vez más poderosas corrientes contestatarias podrían nada menos que «tomando modelo de lo acontecido en Italia y Alemania, [...] elegir las víctimas de sus asaltos punitivos, indistintamente entre las entidades de Acción Popular y Acción Católica». La solución para conjurar la división de los católicos que puede acabar en el mencionado cisma pasa por una sustitución de personas y políticas «tanto en bien de la religión como de la patria».

Conclusiones

La importancia del documento que tan pormenorizadamente hemos tratado, así como de la serie de artículos comentados y de las campañas de prensa favorables a Segura, nos parecen merecedores de unas consideraciones finales. Estas fuentes indican con claridad la presencia de fuertes tensiones en el seno del universo católico español ante el modo de afrontar el reto que supuso la implantación de la II República y el impulso laicista que trajo consigo desde 1931.

Estas disensiones cristalizaron en un discurso alternativo al de la CEDA y *El Debate* que se basaba en una serie de presupuestos que hemos tratado de subrayar. El primero de ellos, la necesidad de distinguir entre lo religioso y lo político, es decir, que la obediencia debida al Papa en materia del dogma nada tenía que ver con sus recomendaciones políticas. Más aún, los Papas a lo largo de la historia habían dado a sus fieles indicaciones políticas contrarias en función de su personalidad y del contexto histórico —como en el caso de León XIII y Pío X por no mencionar a Pío IX—. Podían también emplearse, por ello, argumentos esgrimidos en encíclicas para reforzar las tesis catastrofistas ante la democracia liberal.

Sin dudar nunca de las buenas intenciones del Papa, sí que se podía recurrir en cambio a la crítica abierta y despiadada ante quienes le aconsejaban. En este sentido, el discurso construido por los monárquicos centra sus críticas en el nuncio Tedeschini y en su máximo aliado, el Cardenal y Arzobispo de Tarragona Francesc Vidal i Barraquer. Este último, que dirigirá también Acción Católica durante esos años será un blanco fácil para los integristas pues las acusaciones vertidas contra su persona por sus supuestas simpatías hacia los independentistas catalanes se remontan a la Dictadura de Primo de Rivera.

Pero es el nuncio, antagonista de Segura y máximo exponente del posibilismo, el centro de la mayoría de las críticas. Sus conversaciones con el Gobierno provisional, su enfrentamiento con el Cardenal de Toledo y sobre todo su estrecha relación con Ángel Herrera y *El Debate* le granjearon numerosas enemistades en los círculos tradicionalistas y alfonsinos. Tedeschini es el claudicante por antonomasia frente a Segura, «el que no pacta»³³. Además, con escasas excepciones, la jerarquía episcopal queda al margen de las críticas al nuncio y a Barraquer, y se la suele presentar sujeta a los manejos de estos dos personajes aunque consciente al mismo tiempo de la necesidad de un cambio de política dentro de la Iglesia.

Así la figura de Segura, convenientemente manipulada, sirve perfectamente en este discurso como ariete frente a la República pero, sobre todo, frente a los enemigos que los integristas tienen dentro del mundo católico y de la propia Iglesia. Este personaje es el mártir ideal en el imaginario integrista por varias razones: su popularidad en los sectores monárquicos por su conocida amistad con Alfonso XIII, su inflexible ortodoxia y rechazo del liberalismo, su fama de santo por su actuación en Las Hurdes y, sobre todo, su obligada renuncia a la silla de Toledo. Renuncia forzada tanto por el Gobierno republicano como por sus enemigos dentro de la Iglesia, los cuales no habían sido capaces de contener la avalancha laicista desencadenada por la izquierda.

³³ Esta significativa expresión la empleó César González Ruano para referirse a Segura en un artículo de *ABC* (9-xi-1933).

Este discurso se queja constantemente del supuesto «partidismo» desarrollado por los posibilistas y lamenta la constante identificación, proclamada por *El Debate* y alimentada por el propio Tedeschini, entre Iglesia y accidentalistas³⁴. Semejante situación deja al resto de corrientes de la cultura política nacional-católica huérfanas de legitimidad frente a las masas cristianas. Ante el peligro de convertirse en movimientos marginales, la lucha por obtener el apoyo o al menos la neutralidad de los representantes del clero se plantea casi en términos de supervivencia como fenómenos políticos.

Cobra importancia en este sentido el ejemplo francés. Vegas Latapié recuerda en sus artículos la fortaleza del movimiento monárquico galo en el último tercio del siglo XIX y culpa, de manera casi exclusiva, a la actuación de León XIII como la causa de su declive. Los integristas eran muy conscientes de que su proyecto político se debilitaba notablemente sin el respaldo de la Iglesia o, al menos, sin un mensaje por su parte lo suficientemente ambiguo como para poder manipularlo y presentarlo a las masas como legitimación de su opción política.

Su misma supervivencia como movimiento político relevante se verá sobre todo amenazada con la llegada al poder de Lerrox apoyado por Gil-Robles y su poderosa CEDA³⁵. Esta aparente paradoja resulta perfectamente comprensible si tenemos en cuenta que un Gobierno moderado e incluso de corte más clerical —con la progresiva presencia de cedistas en el mismo— abría la puerta a la opción concordataria. Ello supondría un aumento considerable del prestigio de los posibilistas y, lo que es peor, derivaría en una República más «moderada» que podría ganarse el apoyo de las masas católicas.

Ante esta terrible perspectiva, que liquidaría las posibilidades de una Restauración monárquica, los ataques de los integristas se redoblan y ganan en intensidad. Es de subrayar que el grado de virulencia llega hasta tal punto que se amenaza incluso con la formación de una secta desligada de El Vaticano y enfrentada a él. Y de hecho el prestigio del papado decayó notablemente en sectores próximos a Renovación Española y el carlismo durante los años de la II República.

³⁴ Dos décadas después, Santiago Galindo Herrero señalaba que «los católicos que sólo por *El Debate* no habían dejado de leer —como decía un ilustre sacerdote—, pues lo creían tanto como un órgano oficial de la Iglesia, con perniciosa confusión, leerían las personales opiniones de sus redactores, trayéndolas unidas, como fuera, a la autoridad de Pontífices y Prelados», la cita en GALINDO HERRERO, Santiago: *Historia de los partidos monárquicos bajo la Segunda República*, Madrid, 1954, p. 105.

³⁵ Respecto al miedo que producía en los sectores próximos a Acción Española la consolidación de una alianza estable entre el Partido Radical y la CEDA, resulta ilustrativa el cruce de cartas entre Gil-Robles y los máximos representantes de este grupo, entre ellos Calvo Sotelo, Pedro Sainz Rodríguez y Víctor Pradera. La relación epistolar se puede encontrar en GALINDO HERRERO, Santiago: *Historia de los...*, op. cit., pp. 129-132.

En este sentido resulta sugerente plantear un estudio a largo plazo para conocer si estas teorías desaparecen con el estallido de la Guerra Civil y el cambio de dirección de la jerarquía o, por el contrario, se mantienen en el seno de la derecha más tradicional para reaparecer cuando las directrices romanas vuelvan a amenazar sus ideas políticas³⁶. Del mismo modo, la comparación con los nazionalisti italianos, los integralistas portugueses o los mismos monárquicos franceses podría suponer una interesante ramificación de estas investigaciones para analizar el impacto del posibilismo vaticano en el seno de la ultraderecha tradicional europea.

En cualquier caso es necesario remarcar que en modo alguno sugerimos la existencia de un *anticlericalismo de derechas* en los sectores monárquicos durante la II República. Si bien es cierto que una de las reivindicaciones de estos movimientos es que la cúpula eclesiástica se limite a actuar en el ámbito religioso, en realidad lo que desean es una jerarquía combativa que no dé tregua a los republicanos y que legitime las propias posiciones políticas. Por lo demás estos mismos grupos rechazan de plano el Estado laico defendiendo una idea de nación española, en la mejor tradición menendez-pelayiana, consustancial con el catolicismo.

En definitiva, nos parece importante haber tratado, de manera sin duda superficial y tan sólo apuntando sus características más elementales, esta corriente de protesta frente al posibilismo vaticano como una de las claves para entender las dinámicas del catolicismo español en época contemporánea. Ante la ausencia de trabajos que analicen en profundidad la situación de los grupos monárquicos frente al dilema que plantea la política moderada de Roma durante la II República³⁷ hemos querido resaltar la importancia de este discurso alternativo. Importancia que, creemos, crece notablemente si tenemos en cuenta que esta corriente nace y se desarrolla en el seno del mundo católico y no dentro del incipiente fascismo donde sería en teoría más factible la aparición de este tipo de discursos.

³⁶ Alfonso Botti y Nieves Montesinos analizan los diferentes anticlericalismos que detectan durante el franquismo y señalan la existencia de uno «de la derecha, a menudo identificado con posturas de catolicismo tradicional, falangista o no, vinculado al búnker [...] Pide que la Iglesia vuelva a su ámbito propio, no metiéndose en política. Una afirmación de laicidad y de separación entre Estado e Iglesia muy sospechosa, por proceder en ocasiones de los mismos ambientes que con anterioridad habían sido partidarios de la más completa identificación del primero con la segunda y del Estado confesional», BOTTI, Alfonso y MONTE-SINOS, Nieves: «Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia (1939-1995)», en E. de la Parra López y M. Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo en la España Contemporánea. Para comprender la laicización de la sociedad*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1998, p. 333.

³⁷ Si que hay en cambio trabajos que abordan la relación del nacionalcatolicismo y El Vaticano ya en pleno franquismo destacando entre ellos el de MORENO SECO, Mónica: *La quiebra de la unidad. Nacional-Catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975*, Alicante, Instituto de cultura «Juan Gil-Albert»-Conselleria de Cultura de la Generalitat Valenciana, 1998.