

## EL FACTOR CATÓLICO Y LA CULTURA POLÍTICA ANTIFASCISTA

Ángel Luis López Villaverde\*

Recibido: 23 Enero 2012 / Revisado: 12 Febrero 2012 / Aceptado: 7 Marzo 2012

El término “antifascismo” es tan difícil de definir como su antónimo, el “fascismo”. Éste, en un contexto internacional marcado por la “brutalización” de la vida política (Mosse, 1999), se caracteriza más por sus negaciones, estilo y organización que por un programa verdaderamente sólido (Payne, 1995). Bien es cierto que, en los últimos años, su interpretación ha ido perfilándose de manera más nítida, destacando su “sacralización de la política” (Gentile, 2004). También se ha explorado la compleja relación entre la “religión política” fascista y la “politización de lo sagrado” franquista (Sueiro, 2004). De la misma manera, se ha ido cuestionando el verdadero peligro fascista en la España republicana, por lo que se habla actualmente de un fascismo “fracasado” en un marco de políticas de exclusión, desde la derecha a la izquierda (Rey Reguillo, 2011). No obstante, un sector de la historiografía advierte contra un “revisionismo” que tiende a minusvalorar el peligro fascista en la España posterior a 1933, sobredimensionar la insurrección socialista y comparar las estrategias violentas de manera equidistante, repartiendo responsabilidades sin discriminar ni cualitativa ni estratégicamente la golpista y la revolucionaria (Espinosa, 2010; Preston, 2011).

Pero no es el objetivo de este artículo analizar las bases ideológicas o estratégicas del antifascismo. Tampoco nos interesa como simple componente de la cultura política comunista, sobre todo si ello

implica reducirlo a una mera creación y mito comunista (Furet, 1995), pues significaría ignorar su diversidad (Groppo, 2004).

Partimos de la conveniencia de un enfoque distinto del antifascismo, como una subcultura política propia. Resulta complejo el uso historiográfico de la noción “cultura política”, por el debate epistemológico que ha generado en el ámbito de las ciencias sociales y su empleo desde diferentes puntos de vista, no exentos de ambigüedad (Cabrera, 2010). Lo entendemos como sistema de representaciones culturales compartidas por los grupos humanos (Bernstein, 1999), pues este enfoque permite estudiar el carácter plural de las mismas, fruto de circunstancias particulares, que evolucionan en función de la coyuntura y la influencia de otras culturas políticas vecinas y va declinando cuando ya no responde a las aspiraciones sociales (Suárez Cortina, 2010: 267). De esta manera se puede abarcar en todos sus perfiles (cambiantes, incluso contradictorios) y heterogeneidad. Porque, a nuestro juicio, en un contexto de urgencia, como la Guerra Civil, la estrategia antifascista pudo devenir en una subcultura política para unir un amplio abanico ideológico, dada la división socialista y la incapacidad comunista en esos momentos para aglutinar al conjunto de la izquierda frente a un enemigo común.

En la España republicana, el antifascismo se apropió de principios y representaciones de otras

\* Universidad de Castilla La Mancha. E-mail: angelluis.lopez@uclm.e

\*\* El texto tiene su origen en una ponencia pronunciada en Albacete el 2 de noviembre de 2011 en el marco del seminario interdisciplinar “Brigadas Internacionales de la memoria a la esperanza”, organizado por el Centro de Documentación de las Brigadas Internacionales (CEDOBI), de la UCLM.

culturas políticas, que le otorgaron cohesión, aunque no homogeneidad. Por supuesto, la comunista; también la republicana y la socialista. Pero sólo una subcultura política transversal de la izquierda, la anticlerical, podía otorgar la argamasa necesaria para reagrupar, en tiempo breve, comunidades antes separadas. El discurso anticlerical se diluyó dentro del antifascista en los meses previos a la Guerra Civil. En consecuencia, la base social anticlerical pasó a enarbolar la bandera antifascista sin apenas transición, estableciéndose entre ellas una especie de simbiosis. Y la cultura antifascista se fortaleció en plena contienda, con la llegada de las Brigadas Internacionales y la creciente influencia comunista en las decisiones gubernamentales.

Sin embargo, anticlericalismo y antifascismo responden a culturas y discursos notablemente diferentes; su coincidencia fue solo instrumental y oportunista. Tras el paréntesis bianual comprendido entre el pacto germano-soviético y la invasión nazi de la URSS, la reaparición del antifascismo y su extensión a la Europa ocupada por el nazismo perdió el componente anticlerical que tuvo en España, aunque no su ambigüedad, y fue variando sus alianzas.

Paralelamente, el discurso clerical se vino a mezclar con el anticomunista en la España de 1936, pese a posiciones individuales de algunos católicos en sentido contrario. La interconexión entre clericalismo y anticomunismo volvió a ponerse de evidencia en la segunda posguerra, en especial con el apoyo vaticano a la democracia cristiana, frente a otra “religión política”, la comunista, y, en otro contexto político, con el alumbramiento de una “religión politizada” en la España franquista (Linz, 2006).

## 1. EL CHOQUE DE DOS CULTURAS ENFRENTADAS: CLERICALISMO Y ANTICLERICALISMO

Si anticomunismo y antifascismo son dos caras de la misma moneda y se retroalimentaron, cabría decir algo similar acerca del clericalismo y del anticlericalismo (Cueva Merino, López Villaverde, 2005, 17-25). Ambos nacieron como ideologías enfrentadas al final del Antiguo Régimen e irán evolucionando a lo largo del siglo XIX.

El anticlericalismo es identificable como subcultura política desde la revolución liberal (Castro Alfín, 1997, 70). Había dejado de ser una mera crí-

tica a los excesos del clero o a su injerencia en los asuntos mundanos para derivar en un recurso movilizador y un rasgo generador de identidad colectiva, una manera de concebir el papel del hombre en una sociedad que se iba secularizando. Desde perspectivas y estrategias diversas, se convertirá en parte sustancial de las culturas políticas republicana y anarquista, siendo asumida también por la socialista en países católicos, tras superar su recelo inicial por sus tintes burgueses (Arbeloa, 1973: 104-152).

El clericalismo, entendido como pretensión de proteger los intereses eclesiásticos, recuperar el protagonismo social de la Iglesia católica y reconquistar la sociedad cristiana, dirigirá sus dardos tanto hacia el individualismo liberal como hacia la naturaleza de clase de las organizaciones socialistas.

Pese a los intentos de compatibilizar dos tradiciones culturales enfrentadas, catolicismo y liberalismo —ensayado en el proceso de independencia belga—, la encíclica *Syllabus* (Pío IX, 1864) marcó la doctrina vaticana, rechazando el liberalismo y los “errores modernos”, como la libertad religiosa. En esta línea se enmarca uno de los opúsculos más populares y traducidos de la época, del sacerdote catalán Félix Sardá y Salvany, con el contundente título *El liberalismo es pecado* (1884).

Si la reacción pontificia había saludado el emergente liberalismo político con hostilidad, tres décadas después, León XIII fijará un nuevo enemigo, el socialismo, en su encíclica *Rerum Novarum* (1891). En ella desafiará los cambios culturales de la Europa de entresiglos desde la apuesta por la movilización católica y situando a los laicos como soldados de la recristianización. No se trataba de evitar y negar las nuevas realidades sociales, sino de encararlas con nuevas armas para evitar su creciente marginación, a través de la doctrina social de la Iglesia. De la mano del catolicismo social empezaron a florecer sindicatos y partidos católicos.

No muy diferente será la doctrina de Pío X, que rebatirá el “modernismo” religioso y sus vínculos con el liberalismo ideológico en su encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907), acusándolo de incompatible con la ortodoxia eclesial. El círculo se cerró con las encíclicas de Pío XI contra los totalitarismos nazi (*Mit brennender Sorge*) y comunista (*Divini Redemptoris*), en 1937.

En España no fue bien recibido o entendido el catolicismo social, pues la jerarquía española era

más integrista que la romana. La incipiente “democracia cristiana”, que buscaba el maridaje entre democracia y religión (arraigado en Francia, Alemania, Italia o Bélgica), fue muy débil en la España del primer tercio del siglo XX, pues las iniciativas en este sentido (el Grupo de la Democracia Cristiana y el Partido Social Popular) fueron tan fugaces como heterogéneas y prematuras (Montero, 1993, 53). Y el “modernismo” fue condenado por los sectores más integristas (Botti, 1987).

Menos repercusión tuvieron aún en el catolicismo español los ecos de movimientos novedosos de la vecina Francia como el “sillonismo” o el personalismo comunitario (de Emmanuel Mounier), que, en el primer caso, intentaron reconciliar a la República y la clase obrera con la Iglesia y, en el segundo, desvincular la fe religiosa de la ideología de derechas. Más lejos aún quedó la evangelización de los jóvenes obreros, como la que había iniciado en Bélgica el sacerdote Joseph Cardijn, con su impulso de la Juventud Obrera Católica en 1925, dos años antes de que se extendiera a Francia, cuya metodología novedosa y transgresora descolocó tanto a la izquierda —lo tildó de “amarillo”— como al catolicismo más tradicional —lo acusó de revolucionario— (Martínez Hoyos, 2000).

Aunque algunas publicaciones religiosas españolas eran permeables a la realidad religiosa de su entorno (*Cruz y Raya*, *La Paraula cristiana*, *Logos*, *Idearium*), los movimientos culturales católicos comulgaban con el pensamiento contrarrevolucionario, que identificaba catolicismo con nacionalismo español, con *Razón y Fe* o *Acción Española* como revistas más emblemáticas. Por su parte, el movimiento católico apostaba por la pastoral de cristiandad, cuyo triunfo vino de la mano de la propia Corona, tras la consagración de España al Sagrado Corazón por Alfonso XIII en 1919.

Es comprensible, por tanto, que ni la jerarquía, que vivió sus mejores tiempos “constantinianos” (Arbeloa, 1981: 70-77) durante la dictadura de Primo de Rivera, ni el movimiento católico, que había disfrutado de un contexto tan favorable, encajaran de buen grado el golpe laicista de la Segunda República. Sin embargo, ni el episcopado ni el clero tuvieron una actitud monolítica ante la República. En posturas contrapuestas se situaban el cardenal catalán Vidal i Barraquer —que seguía las directrices vaticanas de aceptación legal— y el cardenal primado Pedro Segura —que mostró una hostilidad antirrepublicana que le costó su expulsión

del país—. También el clero experimentó divisiones internas, generando ciertas tensiones en su seno, sobre todo ante el abanico tan variado de clérigos diputadas en las constituyentes, desde el republicanismo hasta el integristismo (Cueva, Montero, 2009).

Al anticlericalismo, capaz de aglutinar a la mayoría de los integrantes de una conjunción republicano-socialista demasiado heterogénea, se le presentaba en abril de 1931 una ocasión sin precedentes para vengarse históricamente de la humillación clerical. Bien es cierto que, al constituirse el Gobierno Provisional, y con católicos significados en sus puestos claves —en su presidencia, Niceto Alcalá Zamora, y en su ministerio de Gobernación, Miguel Maura—, se imponía la prudencia. Pero ni las bases anticlericales ni el cardenal Segura estaban dispuestos a darle tregua.

Han sido objeto de atención preferente las relaciones Iglesia-Estado durante los años treinta, los episodios iconoclastas y la legislación anticlerical así como los discursos parlamentarios en torno a la cuestión religiosa (Álvarez Tardío, 2002). Menos conocido es el pulso en torno al espacio público y la presión de las bases anticlericales, fruto de una pugna de culturas enfrentadas (Barrios Rozúa, 1999).

Una tesis novedosa sugiere la diferenciación de la violencia anticlerical anterior a julio de 1936, hija de la conflictividad social y política del quinquenio republicano, de la que generó el terror revolucionario posterior al pronunciamiento militar (López Villaverde, 2008: 339-340). Pese a que en octubre de 1934 la clerofobia había acompañado a los motines iconoclastas, ni ésta ni la iconoclastia eran inéditos. Lo realmente diferente era, por un lado, el ensañamiento de la llamada “persecución religiosa” y, por otro, la elaboración del mito de la “cruzada”, sólo explicables en el contexto de una guerra de exterminio, marcada por un lucha maniquea —“antifascismo” *versus* “anticomunismo”—, sin la cual los episodios anteriores hubieran parecido fenómenos epígonos del pasado, más que precedentes de lo que vino después.

También es destacable la pujanza del movimiento católico precisamente cuando tuvo que enfrentarse al desafío laicista y cómo, en lugar de ser silenciado, salió tan reforzado del envite que fue el eje vertebrador de la mayoría política en el segundo bienio, con la CEDA y la Acción Católica

como complementos político y apostólico de su reconquista religiosa (Cuenca Toribio, 2000; Grandío Seoane, 1996). Reforzado pero también dividido, pues algunos destacados católicos (Arboleya, Ossorio, Mendizábal) criticaban el alejamiento de la Iglesia del mundo obrero (Cueva, Montero, 2009).

Aunque el catolicismo no era monolítico, el factor católico se convirtió en un elemento decantador de identidades enfrentadas (Cruz, 2006). Los préstamos culturales del anticlericalismo y del clericalismo propiciaron, respectivamente, que el antifascismo incluyera entre sus enemigos de clase a los eclesiásticos —recordemos cómo caricaturizaba la propaganda republicana a sus enemigos: propietarios, capitalistas y “reaccionarios clérico-fascistas”— y que el anticomunismo otorgara un carácter religioso a una contienda que, además de civil, era una “guerra internacional en suelo español” (Casanova, 2011: 113-140).

## 2. ANTIFASCISMO *VERSUS* ANTICOMUNISMO

El antifascismo nació en Italia como oposición espontánea al fascismo y derivó en un doble componente, tras las leyes excepcionales de 1926, uno clandestino y otro del exilio (Belligni, 1983). La “revolución fascista” mussoliniana se impregnó de una impronta anticlerical que se suavizó en el ejercicio del poder, hasta la normalización de las relaciones Iglesia-Estado a partir del Tratado de Letrán (1929).

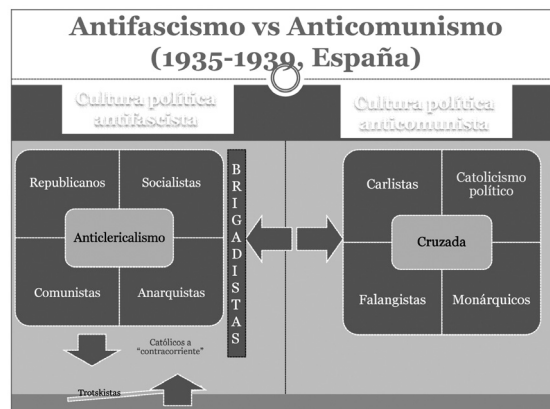
En sus orígenes, el régimen estalinista no valoró negativamente el auge nazi y lo vinculó al revanchismo alemán. El VI Congreso de la Internacional Comunista situaba como principal enemigo del movimiento obrero al “socialfascismo” —su manera de calificar a los socialdemócratas—, y no consideraba la dictadura fascista como sustancialmente diferente de la encubierta de la burguesía (Koenen, 2000: 97).

En la España republicana, más allá de su existencia real o simbólica, lo cierto es que el miedo al fascismo internacional fue creciendo entre la izquierda, y no sólo la socialista, tras su derrota electoral de 1933, a raíz del ascenso de los émulos de Mussolini, Salazar y Dollfuss, el nacimiento de la Falange y el creciente peligro nazi en Europa. Tradicionalmente, las alianzas obreras habían fracasado por las diferencias entre cenetistas y ugetistas o entre socialistas y comunistas. El fiasco de la revo-

lución de octubre de 1934 demostró esa debilidad y dividió al socialismo. Pero la represión subsiguiente y la cárcel vinieron a limar asperezas entre los distintos sectores obreristas.

El cambio sorprendente en la táctica revolucionaria ligada a la iniciativa de los frentes populares —impulsados por el VII Congreso de la Komintern en agosto de 1935 para frenar el desafío nazi mediante el pacto con antiguos enemigos, socialistas e izquierda burguesa—, posibilitó la gestación de una subcultura política antifascista.

En aquel momento, el componente comunista era minoritario en el panorama del antifascismo español, dominado por socialistas y anarquistas. El cuestionamiento derechista del triunfo frentepopulista en las elecciones de febrero de 1936 culminó con el golpe militar del 18 de julio, que derribó un gabinete integrado, a diferencia de Francia, exclusivamente por republicanos y sostenido parlamentariamente por sus aliados de la izquierda. El fracaso de la política de “no intervención”, enardeció el exclusivismo bipolar. El vacío que dejaron los gobiernos democráticos fue llenado, con tanto cinismo como oportunismo, por las potencias totalitarias, la Alemania nazi, la Italia fascista y la Unión Soviética (Moradiellos, 2001). El resultado fue lo que se ha denominado, no sin polémica, el “holocausto español” (Preston, 2011)



La “religión política” comunista, aspiraba a la renovación absoluta de la sociedad y al alumbramiento de un hombre nuevo. Esta fe, fuertemente arraigada, y la creencia de que el fascismo se debía parar en España para salvar a Europa de sus garras, condujo hacia Albacete, a partir del otoño de 1936, a unos treinta y cinco mil brigadistas, procedentes de medio centenar de países, con el fin de recibir instrucción militar antes de combatir (Requena, Sepúlveda, 2003).

Para entonces, se había recompuesto la autoridad republicana y perdido vigor el impulso revolucionario inicial. El frente antifascista parecía consolidado con la formación del gobierno presidido por Largo Caballero en septiembre de 1936. Fue el primero –y último— que incluyó en sus carteras a representantes de todo el ámbito frentepopulista, desde republicanos a cenetistas, pasando por socialistas y comunistas. Pero pronto afloraron sus fisuras, que culminaron con el enfrentamiento en las calles de Barcelona de anarquistas y poumistas contra las restantes fuerzas gubernamentales en mayo de 1937. Y estas debilidades continuaron con el gabinete que lo sucedió, presidido por Juan Negrín, conforme, en el seno del socialismo, el sector *prietista* (Gibaja, 1995) y el *negrinista* (Moradiellos, 2006) fueron ampliando sus diferencias ante el creciente peso comunista. La evacuación de los brigadistas en el otoño de 1938 fue todo un símbolo. Y el golpe de Casado, en marzo de 1939 (Bahamonde, Cervera, 1999), era la constancia de la derrota de la cultura antifascista en España, aunque no su desaparición, pues su relevo fue tomado por la guerrilla antifranquista.

El pacto germano-soviético de agosto de 1939 mostró cuál instrumental era esta estrategia antifascista, desactivada durante casi dos años por la Komintern. Resultaba inexplicable para el exilio español –pues ponía en cuestión la base misma de su lucha— pero venía a confirmar que “los intereses geoestratégicos comunes (de Hitler y Stalin) no se habían agotado” y que el supuesto aplastamiento de la Rusia soviética defendida en *Mein Kampf* no había jugado ningún papel relevante en la propaganda cotidiana del NSDAP, sobre todo tras la eliminación del trotskismo y el giro hacia un bolchevismo nacional ruso (Koenen, 2000: 101-103).

Reconocer la continuidad entre muchos de los movimientos de resistencia europeos con la lucha antifascista no implica ponderar su complejidad, debido a su diferente naturaleza geográfica y cronológica (Faraldo, 2011). La evidente conexión entre la guerra de España y la lucha partisana –en la que participaron ex brigadistas y exiliados republicanos— no puede ocultar ni la doble clandestinidad europea (no solo antinazi, también antisoviética), ni la desorientación de muchos comunistas, sometidos a las directrices de la Komintern de una imposible neutralidad entre Londres y Berlín. Pese a que en algunos países (en especial Alemania y Austria), los comunistas continuaron nutriendo,

como antes de la guerra, la oposición antinazi, sin embargo se mantuvieron por lo general en un perfil bajo entre la “resistencia” y, más allá de compromisos individuales, estuvieron sometidos durante un tiempo a una actitud difícil de soportar y contradictoria con su ferviente antifascismo.

La invasión alemana de la Unión Soviética, en junio de 1941, supuso un nuevo giro, viniendo a revitalizar y extender la cultura antifascista por Europa. Los comunistas se sumaron ahora con los brazos abiertos a una resistencia más organizada y plural, que desempeñará el papel de crisol de fuerzas políticas de amplio espectro, incluidos los democristianos, a quienes unía el objetivo de acabar con la pesadilla nazi. Por tanto, la Segunda Guerra Mundial supondrá un salto cualitativo, al conceder a las organizaciones católicas la ocasión de situarse frente a la “religión política” fascista.



Todo un contraste respecto al posicionamiento católico en España durante la Guerra Civil y el Nuevo Estado franquista. Si decisivos para el devenir de la situación militar de los sublevados resultaron los apoyos de Hitler y Mussolini, no menos importante fue el eclesial en los aspectos propagandísticos. El anticomunismo se nutrió del alumbramiento del mito de la “cruzada” (Reig Tapia, 2006), adoptado por los sublevados en connivencia con la jerarquía española, incluso antes de conocer verdaderamente el alcance de la clerofobia del verano de 1936. Y cuando las dudas se extendían entre los católicos europeos, por los ecos de los bombardeos de la Legión Cóndor sobre Guernica, el episcopado español suscribió, en julio de 1937, una *Carta Pastoral* dirigida a los Obispos el mundo entero, que supuso una demostración de la práctica unanimidad del apoyo eclesiástico al bando franquista y concitó la solidaridad colectiva del episcopado mundial (Raguer, 1988: 8-15).

Mientras el arrebató místico-guerrero y el pretendido sentido religioso de la guerra sirvió de aglutinante para otorgar al levantamiento contra la legalidad republicana una justificación de cara al exterior, una cohesión a los diferentes sectores de la conspiración, una base ideológica anticomunista y el movimiento de masas necesario para hacer viable la solución autoritaria de los sublevados, sin embargo, la clerofobia e iconoclastia de la retaguardia republicana, sumado a sus divisiones políticas y militares internas, frenaron las expectativas de victoria del Gobierno de la República (López Villaverde, 2011: 21-22).

### 3. CATÓLICOS CONTRA CORRIENTE

En plena Guerra Civil aparecieron algunas fisuras en el seno del catolicismo. La sintonía de la jerarquía y la movilización de las masas católicas a favor de los sublevados y de su guerra “santa” contrastaron con la posición de un sector del clero vasco (que apoyaba la autonomía de Euskadi) y de la Santa Sede (poco militante a ojos de la jerarquía española) o con la adhesión, más o menos entusiasta, a la República de destacados militares (los generales Miaja, Rojo, Escobar, Batet), políticos (Osorio y Gallardo, Manuel de Irujo) o intelectuales católicos (como Bosch Gimpera, Sánchez Albornoz, María Zambrano o José Bergamín). Estos dos últimos llegaron a participar, junto a Alberti, Cernuda, Sender, Altolaguirre, Celaya, entre otros, en los congresos internacionales organizados por la Alianza de Intelectuales Antifascistas, que, en su manifiesto condenaba el “levantamiento criminal de militarismo, clericalismo y aristocratismo de casta contra la República democrática”.

Paradójicamente, alrededor de una veintena de clérigos (la mayoría de ellos vascos) fueron asesinados a manos de falangistas, requetés o militares sublevados. Algunos sacerdotes, que “nadaron contra corriente” (Raguer, 2010), apostaron claramente por la causa republicana en plena Guerra Civil. Uno de los más conocidos es Leocadio Lobo (González Gullón, 2010), vicario de la parroquia de San Ginés de Madrid, calificado por el diario *Pueblo Manchego* en 1937 como “sacerdote católico e hijo del pueblo”. En esta escasa nómina se incluye también José Manuel Gallegos Rocafull (canónigo de la catedral de Córdoba), suspendido *a divinis* por condenar el levantamiento militar e intentar mediar entre el Gobierno de la República y la Iglesia, que calificó de “pequeña grey” la tragedia

moral y la angustia religiosa que vivieron estos católicos durante la guerra. Ambos impartieron conferencias en el extranjero y divulgaron su posición en medios de comunicación con gran eco nacional e internacional; en su argumentación, apoyada en textos pontificios, episcopales y de los padres de la Iglesia, afirmaban que la rebelión contra el gobierno legítimo era ilícita, que eran justas y necesarias hondas reformas sociales y que ninguna ideología se identificaba con el catolicismo y menos aún el fascismo, en pugna con él.

A la reducida lista de clérigos republicanos hay que añadir, entre otros, al P. Salvador Híjar –que en sus artículos en *La Vanguardia* o *El Heraldo de Madrid* negaba la persecución religiosa y defendía que la República respetaba las creencias de cada cual–, a Juan García Morales (apodo del padre Hugo Moreno), Jerónimo García Gallego (canónigo de Segovia) o Cándido Noguera (conocido como el “cura miliciano”). La presencia de sacerdotes antifranquistas, que justificaban su postura desde su honda conciencia social y su fe religiosa, ha sido interpretada como una baza propagandística para una República a la que perjudicaba la persecución contra el clero en su retaguardia (Marco Sola, 2010).

Un caso especial fue el del ex sacerdote Basilio Álvarez, suspendido *a divinis* en 1914, diputado republicano radical de las Constituyentes, que tuvo que exiliarse de su Galicia natal en 1936 por su fidelidad al gobierno de la República (Tezanos, 1997).

Otros eclesiásticos se mantuvieron en una línea más “accidentalista”, tan alejados de la propaganda franquista como de la republicana. Entre ellos, dos canónigos, el asturiano Maximiliano Arboleya –crítico con la Iglesia por su ceguera en el terreno social en los años treinta y alejado de las posiciones del nacionalcatolicismo imperante en la posguerra– y el catalán Carles Cardó –que en su *Historia espiritual* cuestionó el mito de la “cruzada”–. Otra de las voces sacerdotales críticas fue la de Josep M<sup>a</sup> Tarragó i Ballús (alias Víctor Montserrat), evacuado de Cataluña por la Generalitat, que ejerció de corresponsal de guerra para el principal periódico católico francés *La Croix*, desde donde achacó la eclosión iconoclasta a la alianza de la religión con la derecha.

Algunos eclesiásticos quedaron en una especie de terreno de nadie. Fue el caso de Vidal i Barraquer, cabeza visible de la Iglesia catalana, que

no firmó la pastoral colectiva de 1937 y abogó por una gestión mediadora para evitar más sufrimientos, en una posición conciliadora como la del francés Maritain (Arbeloa, 1971).

Tampoco fue recibido el golpe de estado por los católicos catalanes con el entusiasmo de otros lares. Algunos se enfrentaron a un dilema entre sus convicciones políticas y su fe religiosa. Manuel Carrasco i Formiguera, democristiano catalán, fusilado en Burgos, representa esta “tercera España” (Raguer, 2002). También en ésta cabe encuadrar a Luis Lucía, regionalista valenciano, católico y republicano de derechas, que sufrió un doble proceso carcelario, primero en las prisiones republicanas y luego en las franquistas (Comes, 2002).

Con la derrota republicana, la Iglesia católica, una de las principales víctimas del terror revolucionario, creía haber encontrado el momento de su venganza, participando, a su manera, en la maquinaria represiva, con su silencio o, en otros casos, con sus informes y delaciones (Casanova, 2001). Si en la España republicana había mártires, en la “nacional” había confesores. Pero “algunos sacerdotes que fueron excepción” (Raguer, 2010: 119-121), mostraron una gran sensibilidad hacia las barbaridades cometidas con los presos republicanos. Es bien conocido el testimonio de denuncia de Gumersindo de Estella de su experiencia en la cárcel de Torrero (Estella, 2003). No fue el único. El sacerdote vasco Victoriano Gondra Muruaga –Aita Patxi—, capellán de un batallón de gudarís, llegó a ofrecerse para reemplazar a algunos condenados a muerte, aunque no fueran ni vascos ni católicos.

#### 4. LA REFORMULACIÓN DEL ANTIFASCISMO Y DEL ANTICOMUNISMO TRAS LA SEGUNDA POSGUERRA

Una vez domesticado el falangismo y triunfado el nacionalcatolicismo (Álvarez Bolado, 1976; Botti, 1992; Andrés-Gallego, 1997; Cuenca Toribio, 2008), llegó la “paz religiosa”, basada en la armonía entre la cruz y la espada, que sirvió de ideología para sustentar la dictadura franquista cuando más lo necesitaba para su propia supervivencia, en la segunda posguerra mundial y las primeras fases de la Guerra Fría, ahora ya entendida como “cruzada contra el comunismo”.

El exilio español en México, que había mantenido el discurso antifascista durante la Segunda Guerra Mundial para mostrar al mundo democrá-

tico las similitudes de la dictadura de Franco con los regímenes fascistas, sufrió el abandono de la causa republicana por parte de la comunidad internacional (Boned, 2001). El régimen franquista le podía agradecer a los aliados que, al igual que el comité de “no intervención” en 1936, también se hubieran negado a “liberar” a España del fascismo en 1944. Para entonces ya habían sido repatriados a España los últimos voluntarios de la División Azul, los “vencedores vencidos” (Núñez Seixas, 2005), en su particular lucha anticomunista.

El mayor quebradero de cabeza para el Nuevo Estado era la presencia de guerrilleros, los “maquis” (Serrano, 2001), una prolongación de la resistencia europea a suelo español, que mantuvieron unos años en las sierras españolas el ideal antifascista, y cuya mayor incidencia tuvo lugar entre 1946 y 1948, coincidiendo con los años de aislamiento internacional del franquismo. Pero una vez aniquilados los últimos rescoldos de la guerrilla, la dictadura podía contar con la tolerancia del mundo “libre”.

Mientras tanto, en la Europa de posguerra se estaba asistiendo a una “guerra de las culturas” (Judt, 2006: 297-336). Los momentos de gloria de los ideales antifascistas, debido a la derrota del Eje y al atractivo del comunismo entre los intelectuales europeos, posibilitaron la reconstrucción de grandes alianzas políticas en 1945 con el fin de articular la sociedad civil sobre la herencia ideológica plural de los movimientos de resistencia. En la Europa occidental, el resultado fue la democratización política. Sin embargo, en la centro-oriental, el antifascismo fue utilizado por los comunistas para legitimar su posición dominante y monopolizar pronto el poder (Groppo, 2004).

Conforme se fue evaporando el ingenuo entusiasmo comunista, apareció un creciente anticomunismo en el mundo occidental, al que se incorporaron diferentes grupos democráticos que habían abrazado la causa antifascista en el pasado, incluidos muchos intelectuales desencantados con las purgas y juicios-espectáculos de los países del Este. En éstos llegaron a ser purgados antiguos brigadistas combatientes en la Guerra Civil, pues, a los ojos de Stalin, cualquier comunista que hubiera permanecido algún tiempo en Occidente resultaba sospechoso (Judt, 2006: 285-286). Una buena metáfora del final de la vieja cultura antifascista en plena Guerra Fría es la presencia de republicanos españoles en el gulag soviético (Serrano, 2011). Por aque-

llos años, un escocés (Hamish Fraser, 1957), que vino a España a combatir en las Brigadas Internacionales guiado por una firme fe comunista, denunciaba el ateísmo de los brigadistas y justificaba, una década después, su conversión a un catolicismo integrista.

En contrapartida, el poder comunista instrumentalizó un antifascismo revisado y reducido a su propio ámbito, cuya retórica descalificaba cualquier disidencia como reaccionaria y obligaba a las organizaciones comunistas a concebir nuevas estrategias para reforzar el prestigio perdido (Yusta, 2009: 24-25). Paralelamente, en los Estados Unidos, el *macCarthyismo* atacaba a su manera la disidencia impulsando una verdadera “caza de brujas” anticomunista.

En España, la llama del antifascismo se irá apagando conforme sea sustituida por alianzas antifranquistas, del exilio y la clandestinidad, fundamentales para la construcción de una cultura política democrática —con una base hasta entonces bastante limitada— que ampliará su abanico a la izquierda y la derecha, incluido un sector de los católicos, a partir del referente social y político de la próspera Europa occidental.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

El antifascismo, que había nacido como reacción opositora en la Italia mussoliniana y adoptado

como estrategia comunista internacional en 1935, devino en subcultura política en la España de 1936 merced a la valiosa contribución del anticlericalismo, como recurso de urgencia, de forma temporal y oportunista, ante la debilidad del comunismo español antes de la guerra. Paralelamente, el clericalismo sirvió para aglutinar a sectores anticomunistas heterogéneos que pudieron articular así también una subcultura política rival, otorgándole un sentido de “cruzada” a la contienda.

El factor católico, en torno a cuyas filias y fobias se cimentaron culturas enfrentadas en suelo español en 1936, perdió ese componente nuclear en las mismas a partir de la reelaboración y extensión del antifascismo a la Europa dominada por el nazismo, pues la “resistencia” unió a católicos y comunistas frente a la “religión política” nazi-fascista. Y una vez derrotada ésta, en plena “guerra de las culturas” en una Europa bipolar, se posicionó contra la “religión política” rival, la comunista, de la mano de otras fuerzas democráticas. No fue así en el caso español, donde apostó decididamente por una “religión politizada”, aunque, con el tiempo, el factor católico mostraría grandes fisuras en sus integrantes (Ortiz, González, 2011), y, con el impulso de los nuevos aires conciliares, pasó de legitimar a deslegitimar el régimen (Díaz-Salazar, 2006).

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Bolado, A. (1976): *El experimento del nacional-catolicismo, 1939-1975*, Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- Álvarez Tardío, M. (2002): *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)*, Madrid, CEPC.
- Andrés-Gallego, J. (1997): *Fascismo o Estado católico. Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, Encuentro.
- Arbeloa, V. M. (1971): *Vidal y Barraquer, cardenal de la paz*, Barcelona, Estela.
- (1973): *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid.
- (1981): “Iglesia y república: diálogo imposible”. *Historia* 16, 60, 70-77.
- Bahamonde Magro, A. y Cervera Gil, J. (1999): *Así terminó la guerra de España*, Madrid, Marcial Pons.
- Barrios Rozúa, J. M. (1999): “La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República”. *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, 12, 179-224.
- Belligni, S. “Antifascismo”, en Bobbio, N., Matteucci, N., dir. (1983): *Diccionario de política*, Madrid, Siglo XXI, I, 67-71.
- Bernstein, S., dir. (1999): *Les cultures politiques en France*. Paris, Seuil.
- Boned Cólera, A. (2001): “La propaganda antifascista del exilio español en México”. *Historia y comunicación social*, 6, 293-302.
- Botti, A. (1987): *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*. Brescia, Morcelliana.
- (1992): *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza.



- Cabrera, M. A. (2010): “La investigación histórica y el concepto de cultura política”, en Pérez Ledesma, M. y Sierra, M. (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza.
- Casanova, J. (2001): *Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de hoy.
- (2011): *Europa contra Europa*, Barcelona, Crítica.
- Castro Alfin, D. (1997): “Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical”, en Cruz, R. y Pérez Ledesma, M. (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, pp. 69-97.
- Comes Iglesia, V. (2002): *En el filo de la navaja: biografía política de Luis Lucia Lucia (1888-1943)*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Cruz, R. (2006): *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI.
- Cuenca Toribio, J. M. (2000): *Sindicatos y partidos católicos españoles: ¿Fracaso o frustración?, 1870-1977*, Madrid, Unión editorial.
- (2008): *Nacionalismo, franquismo y nacional-catolicismo*, Madrid, Actas.
- Cueva Merino, J. de la y López Villaverde, Á, L., coords. (2005): *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición*, Cuenca, ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Cueva Merino, J. de la y Montero, F., eds. (2009): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad.
- Díaz-Salazar, R. (2006): *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC.
- Espinosa Maestre, F. (2010): *Violencia roja y azul: España, 1936-190*, Barcelona, Crítica.
- Estella, G. de (2003): *Fusilados en Zaragoza, 1936-1939: tres años de asistencia espiritual a los reos*. Zaragoza, Mira.
- Faraldo, J. M. (2011): *La Europa clandestina. Resistencia a las ocupaciones nazi y soviética (1938-1948)*. Madrid, Alianza.
- Fraser, H. (1954): *De las Brigadas Internacionales a los sindicatos católicos (un comunista inglés juzga al comunismo)*, Madrid, Editora Nacional.
- Furet, F. (1995): *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gallegos Rocafull, J. M. (2007): *La pequeña grey*, Barcelona, Península.
- Gentile (2004): *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza.
- Gibaja Velázquez, C. (1995): *Indalecio Prieto y el socialismo español*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias.
- González Gullón, J. L. (2010): “Leocadio Lobo, un sacerdote republicano (1887-1959)”. *Hispania Sacra*, 125, 267-309.
- Grandío Seoane, E. (1996): *La CEDA en Galicia (1931-1936)*, Santiago de Compostela, Universidad.
- Groppo, B. (2004): “El antifascismo en la cultura política comunista”, *Anuario del IEHS*, 24, 27-44.
- Judt, T. (2006): *Postguerra*. Madrid, Taurus.
- Koenen, G. (2000): “¿Un nexo causal? Hacia una historia real del antifascismo y el antibolchevismo”. *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo*, 3, 97-110.
- Linz, J. J. (2006): “El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología sucedáneo versus la religión sucedáneo”, *Reis*, 114, 11-35.
- López Villaverde, Á. L. (2008): *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*, Barcelona, Rubeo.
- (2011): “Iglesia de la Cruzada. La elaboración del mito de la cruzada”, en M. Ortiz Heras y Damián A. González (coords.) *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*. Madrid, Silex, 21-50.
- Marco Sola, L. (2010): “El factor cristiano. Católicos y sacerdotes antifranquistas en los medios republicanos”. *El Argonauta español*, 7.
- Martínez Hoyos, F. (2000): *La JOC a Catalunya. Els senyals d'una Església del demà*, Barcelona, editorial Mediterrània.
- Montero, F. (1993): *El movimiento católico en España*, Madrid, EUEMA.

- Moradiellos, E. (2001): *El reñidero de Europa: las dimensiones internacionales de la Guerra Civil española*, Barcelona, Península.
- (2006): *Don Juan Negrín*, Barcelona, Península.
- Mosse, G. L. (1999): *De la grande guerre au totalitarisme: la brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette.
- Núñez Seixas, X. M. (2005): “Los vencedores vencidos: la peculiar memoria de la División Azul, 1945-2005”. *Pasado y Memoria*, 4, 83-116.
- Ortiz Heras, M. y Damián A. González, coords. (2011): *De la cruzada al desenganche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*. Madrid, Silex.
- Payne, S. G. (1995): *Historia del fascismo*. Barcelona: Planeta.
- Preston, P. (2011): *El holocausto español*, Barcelona, Debate.
- Raguer i Sunyer, H. (1998): “La Iglesia al servicio de la sublevación: la carta colectiva de los obispos españoles de julio de 1937”. *Historia* 16, 262, 8-15.
- (2001): *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil Española (1936-1939)*, Barcelona, Península.
- (2002): *Carrasco i Formiguera, un cristiano nacionalista: (1890-1938)*, Madrid, PPC.
- (2010): “Nadando contra corriente: cristianos por la República”. *Iglesia Viva*, 241, 115-126.
- Reig Tapia, A. (2006): *La cruzada de 1936: mito y memoria*, Madrid, Alianza.
- Requena Gallego, M. y Sepúlveda Losa, R. (2003): *Las Brigadas Internacionales: el contexto internacional, los medios de propaganda, literatura y memorias*, Cuenca, UCLM.
- Rey Reguillo, f. del, dir. (2011): *Palabras como puños. La intransigencia política en la Segunda República*, Madrid, Tecnos.
- Serrano, S. (2001): *Maquis: historia de la guerrilla antifranquista*, Madrid, Temas de Hoy.
- (2011): *Españoles en el gulag. Republicanos bajo el estalinismo*, Barcelona, Península.
- Suárez Cortina, N. (2010): “El republicanismo como cultura política. La búsqueda de una identidad”, en Pérez Ledesma, M. y Sierra, M. (eds.): *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza.
- Sueiro, S., coord.. (2004): *Fascismo y franquismo: cara a cara: una perspectiva histórica*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Tezanos Gandarillas, M. (1997): “Basilio Álvarez, ‘una sotana casi rebelde’”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V*, 10, 151-177.
- Yusta, M. (2009): *Madres coraje contra Franco. La Unión de Mujeres Españolas en Francia, del antifascismo a la Guerra Fría (1941-1950)*. Madrid, Cátedra.