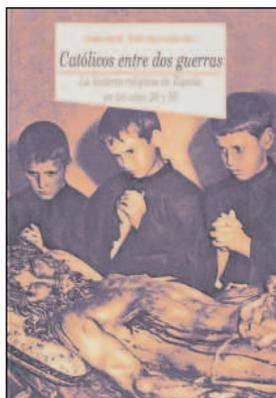


cansinamente la necesidad de la seguridad (mientras producen inseguridad), las bondades del progreso tecnológico (ocultando la dimensión política de lo tecnológico), el carácter irrenunciable del desarrollo sostenible (perpetuando la mercantilización de la naturaleza), la representatividad del poder elegido electoralmente (vedando la potencialidad política cotidiana del representado), la esencialización de la nación (socavando las formas disímiles que ésta pudiera comportar) o, por último, el carácter ejemplar de la transición democrática (sustentada en el olvido y el silencio), muestran, a modo de sucinto ejemplo, el carácter a menudo mendaz del orden de sentido propuesto desde las instituciones políticas y el vaciamiento estructural de los discursos que las instituciones políticas precisan para legitimar su mantenimiento.

La actualidad de los escritos de Arbuthnot y Swift radica en la propia actualidad del tema que enuncian, en la exposición de lo que el poder político precisa pero oculta; por ello, los tres siglos transcurridos lejos de convertir este libro en mera anécdota de lo ya pensado muestran que dichas reflexiones son materiales con los que podemos seguir confrontándonos y alimentando, en un sentido foucaultiano, la tarea de pensar lo actual: el arte de la mentira política (nos) da qué pensar –y esto es lo mínimo que cabe pedir a un libro– porque la política institucionalizada se piensa y se hace a sí misma desde su imbricación con la mentira.

Ignacio Mendiola Gonzalo



AURELL, Jaume; PÉREZ LÓPEZ, Pablo (eds.)
Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30
Madrid : Biblioteca Nueva, 2006; 349 p. ; 17 cm. - ISBN: 84-9742-467-0.

Hace algunos años que la historiografía española en torno al hecho religioso está abandonando los clásicos patrones de la historia eclesiástica tradicional, centrada en la Iglesia como institución y a menudo con un claro sesgo confesional, y va avanzando hacia una historia religiosa que tiene más en cuenta los avances de la historia social y cultural, y que además de la propia Iglesia no descarta como objeto de estudio ninguno de los distintos elementos que forman el “movimiento católico”, por utilizar el acertado concepto acuñado por Feliciano Montero. Una nueva historia religiosa que en España está casi en pañales, pero que en otras historiografías, como la francesa, está ya muy avanzada.

En esta nueva forma de historiar el fenómeno religioso pretende enmarcarse esta obra colectiva, producto de un proyecto de investigación de la Universidad de

Navarra en el que colaboran también otras instituciones españolas y francesas. Una obra heterogénea, cuyo propósito de avanzar en esta nueva historia religiosa se logra en distinta medida en unos capítulos u otros.

Una primera objeción que achacarle es una cierta descompensación entre el espacio dedicado a los años veinte y el dedicado a los treinta, siendo el segundo algo insuficiente, lo que nos parece una pena ya que es en los años treinta cuando más explícito se hace el enfrentamiento entre clericalismo y anticlericalismo. Es cierto que la obra no se propone estudiar dicho conflicto, sino únicamente el clericalismo en sí (aunque este concepto no se utiliza en esta obra, nos parece más apropiado que otros demasiado generales como catolicismo), pero hay algunos capítulos centrados en los años veinte cuya continuación cronológica hubiera resultado muy interesante.

1.

La obra está dividida en cinco grandes bloques, algunos de cuyos títulos no se ajustan muy bien a su contenido. El primero es el de “Religión y acción política”, que quizá hubiera merecido la apostilla “y periodística”, ya que la mitad de los capítulos se centran en ese tipo de acción política. Una atención que nos parece muy acertada, ya que la prensa jugó un papel fundamental en la propaganda católica. La preocupación del catolicismo social y político por contar con órganos de expresión escrita fue constante.

El primer capítulo de este bloque “Religiones políticas. La militancia política como forma secularizada de religiosidad”, de F.J. Ortega, trata sobre la crisis cultural que desembocó en la formación de “religiones políticas” basadas en mitos políticos para movilizar a las masas. “Crisis en las ideas, crisis en los sistemas políticos, crisis en la sociedad que no son, en suma, sino el producto de una intensa y dramática crisis de valores y de pérdida del sentido de la vida” (p. 41). Una interpretación idealista que no explica por qué la crisis social y política es consecuencia de una crisis de valores y no al revés.

Por otra parte, echamos en falta una mayor atención a cómo por parte de la derecha integrista se convirtió la religión tradicional en otra religión política, lo que F.J. Ortega considera una “adulteración del sentido de la Revelación” que “no pasó desapercibida a la Iglesia, que la condena explícitamente en 1926 incluyendo en el *Index* el periódico de *Action Française*” (p. 44). Una “adulteración” que también se dio en España sin que fuese objeto de una condena similar. Tratándose de una obra sobre la historia religiosa de la España de entreguerras, echamos en falta una referencia a cómo se produjo dicho proceso en España.

El siguiente capítulo, “La unión política de los católicos españoles. Factores para la creación de un partido nacional”, de J.L. Ruiz Sánchez, es una síntesis de los diversos intentos por crear un partido confesional católico a nivel nacional, algo que no cuajaría hasta el crítico contexto de la República. Una síntesis ricamente complementada por la propia investigación del autor sobre los intentos de unión política de los católicos en Sevilla. Porque hasta la llegada de la República las tentativas de unidad política católica sólo tuvieron éxito a nivel local. A pesar de las instrucciones pontificias que desde León XIII llamaban continuamente a dicha unidad, ni los primeros intentos con una jerarquía dividida en distintos niveles de intransigencia respecto al liberalismo, ni el PSP ni la Unión Patriótica en los años veinte, recibieron un “respaldo expreso de la jerarquía española tan claro y meridiano como el que recibió Acción Nacional en mayo de 1931” (p. 51). Lo cual supone un considerable retraso

respecto al movimiento católico de otros países, que según el autor se debió a que el liberalismo español “fue escasamente anticlerical durante el XIX, siglo que se clausuró sin la *unidad católica* pero con cierta sensación de una Iglesia amparada desde el poder político” (p. 53).

En “Los propagandistas católicos y la opinión pública”, Mercedes Montero trata sobre la evolución del periódico *El Debate* desde su fundación en 1911 hasta la Guerra Civil. Este medio representaba el proyecto político de los hombres de la ACNP, proyecto tratado por la autora desde una óptica muy favorable. Montero considera *El Debate* un periódico pionero, en la línea del nuevo periodismo de los EE.UU., que supuso una gran renovación dentro del panorama del catolicismo político y social español, optando por trabajar en el mundo moderno en lugar de oponerse frontalmente a él. Más discutible nos parece la afirmación de que era un medio basado “más en la información que en el adoctrinamiento” (p. 62), lo cual parece contradecirse con la afirmación pocas líneas después de que “*El Debate* nació con el objetivo de difundir en España la doctrina social de la Iglesia” (p. 64).

Se extiende el capítulo hablando sobre la colaboración del periódico y los propagandistas en diversas iniciativas católicas, como la Gran Campaña Social de 1922, que pretendía ayudar a las obras sociales católicas recabando “la ayuda económica de determinadas personalidades en proporción a la cuantía de sus fortunas, previamente investigadas” (p. 73), pero que fue abruptamente suspendida por el rey, según Herrera ofuscado por “los medios conservadores del país” (p. 72). Habla también de la diferente acogida dispensada por *El Debate* a la dictadura de Primo de Rivera y a la II República, con una actitud colaboradora con la primera y defensiva hacia la segunda.

En el apartado de la República hay algunas cuestiones que conviene matizar. Cuando cita los principios básicos de la derecha que fueron la base de la Acción Nacional promovida por los hombres de *El Debate*, se olvida de uno de los fundamentales: la Propiedad (p. 80). Asimismo, tampoco es exactamente cierto que “dada la composición del gabinete [...] no existía la menor posibilidad de influir ante los ministros” y “la única opción posible era la movilización de la opinión pública católica” (p. 81). En aquellos momentos formaban parte del Gobierno dos ministros católicos, y de hecho hubo conversaciones entre los miembros más moderados de la Iglesia y el Gobierno, que incluso llegaron a un acuerdo. Éste no pudo cumplirse dada la composición de las cortes, pero aun así resulta excesivo afirmar que “el artículo 26 prácticamente enviaba de nuevo a la Iglesia a las catacumbas” (p. 82). La autora parece dar por buena las tesis de una historiografía que no diferencia entre derechos y privilegios de la Iglesia y confunde la secularización del Estado puesta en marcha en 1931 con la persecución religiosa desencadenada en 1936. Igualmente, tampoco nos parece acertada su aceptación acrítica de la visión de la derecha sobre la “anarquía casi total” de la primavera de 1936, una visión que sobredimensiona los desordenes y la incapacidad del Estado para contenerlos, de tal manera que casi llega a justificar el golpe de estado.

El siguiente capítulo, de J.V. Pelaz López, lleva por título “Sindicalismo, propaganda y acción social católica” aunque lo cierto es que se limita a las experiencias del catolicismo social palentino en el campo de la propaganda escrita, haciendo un detallado repaso por sus múltiples intentos de contar con órganos de prensa que le sirvieran de altavoz, desde la fundación de *La Propaganda Católica* en 1869, considerada “la primera publicación socialcristiana de España” (p. 90), hasta la adquisición del diario *El Día de Palencia* en 1921, pasando por otras breves experiencias como las puestas en marcha por Antonio Monedero. Incluye también un breve

comentario sobre otra prensa exclusivamente religiosa. Muy acertada inclusión, ya que como advierte el autor “durante estos años la preocupación social impregnó de una manera u otra todos los periódicos auspiciados por la Iglesia o por los católicos” (p. 99). Hubiera sido muy interesante una mayor extensión en este apartado, explicando la forma en que esa preocupación social se hizo patente en esta prensa religiosa.

También habría que matizar la afirmación de que “toda la prensa católica del país estimulaba y difundía la labor de estos nuevos apóstoles” (p. 89), ya que una gran parte de la prensa conservadora, que se tenía por católica, tardó bastante en apoyar este tipo de iniciativas. Lo prueba por ejemplo la mala acogida que tuvo el mitin de 1912 en la plaza de toros palentina, como recoge el autor más adelante (p. 96).

2.

El segundo bloque, “Nacionalismo, patriotismo y religiosidad”, son dos disertaciones en torno a las relaciones entre catolicismo y nacionalismo, a cargo de los dos historiadores franceses que colaboran en esta obra.

C. Bonafoux, en “Patriotismo y nacionalismo: Una guerra de vocabulario entre católicos”, estudia la evolución de esos términos entre los pensadores católicos franceses a partir del debate teórico que se origina tras la Primera Guerra Mundial hasta llegar a la división de los años treinta entre un catolicismo “patriótico” y otro “pacífico”. No pacifista, ya que el término pacifismo, al igual que otros antónimos del patriotismo, como cosmopolitismo e internacionalismo, también sufren una redefinición y pasan a adquirir tintes negativos.

A pesar de la indudable influencia que tenía el catolicismo francés sobre el español, nos parece discutible la inclusión en esta obra de un capítulo dedicado exclusivamente al caso francés, al menos sin hacer referencia a cómo influyó dicho debate en España.

En cualquier caso, está claro que comprender la relación entre nacionalismo y religión resulta fundamental para comprender la historia religiosa de esta época. Quizá la clave esté en una de las preguntas que Bonafoux lanza al final: “¿Acaso lo religioso no se instrumentaliza cuando un nacionalismo que necesita afirmarse busca sacralidad?” (p. 123).

Instrumentalización por causas profanas que sin embargo no es tenida muy en cuenta en el siguiente capítulo, “La realidad social y antropológica del catolicismo y los orígenes religiosos de la Guerra Civil”, de B. Pellistrand, quien busca las razones del enfrentamiento entre catolicismo y modernidad en la propia visión global del mundo católica. Para ello, hace un análisis de la visión social y antropológica del catolicismo español a través de una serie de textos eclesiásticos en torno a la parroquia, sobre todo la última pastoral del arzobispo de Santiago, Martín de Herrera, en 1920. En estos textos se dice que la parroquia ocupa un lugar central en la vida del individuo. No sólo de su vida religiosa, ya que no se diferenciaba entre cuestiones religiosas y políticas, sino que eran vistas como parte de un mismo todo, lo que tenía como consecuencia la reafirmación de la autoridad social del párroco.

Es muy difícil saber en qué medida los feligreses compartían esta visión eclesiástica, pero es evidente que con esta visión totalizadora el clero no podía tolerar la secularización, y ello se refleja claramente tanto en la pastoral de Martín de Herrera,

en la que se valora “el orden no solamente religioso sino el orden en sí mismo que es respeto a la autoridad y a la propiedad” (p. 133), como en los otros textos que se comentan más brevemente: *La Parroquia*, obra del conde de las Navas en 1916, y *El párroco y la parroquia en la reconstitución social*, discurso de inauguración del curso 1924-25 del seminario de Oviedo por el padre Rodríguez Noval. Textos tempranos que nos muestran cómo “el debate sobre la secularización no se abrirá solamente en 1931 y vemos que todo está preparado para las disputas de la Segunda República” (p. 136).

Estamos de acuerdo con el autor en que etiquetar a este pensamiento de conservador “no sirve para dar cabida a la complejidad de las ideologías y de sus repercusiones sociales” (p. 133), pero igualmente pensamos que decir que el ideario político y social que hay detrás de este discurso “es un ideario *sin otro fundamento* que el religioso” (p. 134) tampoco da cabida a dicha complejidad y pasa por alto el contexto social de alianza entre la Iglesia y las burguesías de la Restauración.

3.

Al tercer bloque, “Redes de sociabilidad devocional”, hay que achacarle en primer lugar que el título no refleja el contenido, ya que se habla de devociones pero no se profundiza en torno a las redes de sociabilidad que pudieron surgir en torno a ellas.

De los tres capítulos que forman este bloque, el único que habla de redes de sociabilidad en cierto nivel es el primero, “Amistades y devociones: la obra del Amor Misericordioso”, de F. Requena, que estudia cómo fue la expansión en España de la doctrina espiritual del Amor Misericordioso a principios de los años veinte, analizando las redes sociales a través de las que se llevó a cabo y las relaciones de tensión entre el mensaje espiritual, de vocación universalista, y los intentos de institucionalización de dicha doctrina en una nueva asociación, que terminaron abandonándose.

Aunque estudia la sociabilidad devocional en unos niveles muy reducidos, ya que la Obra no llegó a tener una expansión significativa entre el grueso de la sociedad, se pueden extraer interesantes observaciones de este capítulo. Por ejemplo, queda patente la importancia de las mujeres laicas, no sólo como promotoras de estas iniciativas, sino también como nexos entre distintas órdenes religiosas. También la propia importancia de dichas órdenes en la expansión de la propaganda y el asociacionismo devocional. Y dentro de éstas, queda clara la hegemonía de los jesuitas, cuya colaboración se consideraba garantía de que la obra tendría la máxima expansión posible, así como su mayor inclinación hacia la institucionalización jurídica de sus obras. También refleja muy bien la influencia del catolicismo francés sobre el español, o la conciencia de algunos católicos de que era necesaria una mayor unidad y una espiritualidad más interiorizada.

Todo esto lo señala el autor en sus conclusiones; no así otro asunto que también queda patente en el capítulo: la importancia que llegaron a adquirir algunas religiosas en cuestiones espirituales. A pesar de la estructura patriarcal de la Iglesia, algunas religiosas como M^a Teresa Desandais (a su vez muy influida por las teorías de otra religiosa francesa, Teresa de Lisieux), hablando como conocedoras directas de los deseos de Dios, llegaron a tener una influencia determinante entre algunos clérigos masculinos. En el caso de Desandais, sus escritos impulsaron esta Obra y llegaron a paralizar sus intentos de institucionalización, a pesar de que la mayoría de la Junta Directiva apostaba por ello.

El siguiente capítulo, “Acerca de Cristo Rey”, de L. Cano, se centra en la recepción de la doctrina pontificia en torno a esta devoción por parte de la jerarquía eclesiástica española. A través de los boletines diocesanos y las actas de la Conferencia de Metropolitanos, Cano muestra cómo la doctrina de Pío XI sobre el Reinado de Cristo como un Estado confesional construido desde abajo no tuvo éxito en España ni siquiera entre la jerarquía, ya que la interpretación patriótica de que Cristo Rey “significaba para España el mantenimiento de su identidad católica, de la cual dependía su realidad nacional y sus posibilidades de recuperar la grandeza perdida” (p. 181), lo que conllevaba que la autoridad civil tenía la obligación de imponer la confesionalidad a la sociedad desde arriba, estaba muy extendida y además había recibido un nuevo impulso con la dictadura de Primo de Rivera.

Aunque no habla de la sociabilidad en torno a esa devoción, este análisis del marco doctrinal supone un primer paso necesario para avanzar en el estudio de otras cuestiones en torno a esta devoción. Cano sugiere algunas de ellas: asociaciones, publicaciones, “los intentos del carlismo y del integrista por traducirla en categorías políticas” o los tipos de espiritualidad asociadas a esta devoción (p. 198).

Sería muy interesante por ejemplo continuar el estudio en los años treinta, cuando la instrumentalización política de la devoción se hizo más evidente, algo que en este capítulo sólo se apunta brevemente. A propósito de estos años, hay que aclarar que los jesuitas, los principales propagandistas de esta devoción, fueron disueltos pero no “expulsados”, como se afirma aquí (p. 200). Asimismo, encontramos otra interpretación demasiado idealista cuando el autor afirma que “la lucha de clases se *había introducido* en la sociedad” (p. 174) o habla del “avance del socialismo y su lucha de clases” (p. 196), como si ésta fuese un elemento ajeno a la propia sociedad introducido artificialmente por los socialistas.

Aún menos relación con redes de sociabilidad tiene el siguiente capítulo, “Santos, fundadores y escritores espirituales”, de J. Sesé. Se trata de una colección de breves síntesis de hagiografías de personajes de la Iglesia española de las primeras décadas del siglo XX que han sido canonizados o beatificados. El hecho de que las únicas fuentes utilizadas sean los estudios hagiográficos de las respectivas figuras, y de que éstas sean tratadas sin ningún espíritu crítico, hace que el texto esté impregnado de una visión providencialista en la que predominan los juicios de valor gratuitos y las adjetivaciones laudatorias típicas de este tipo de literatura. Por si no quedase clara dicha identificación del autor con los sujetos que historia, casi todos los apartados acaban con unas palabras de la autoridad papal sobre el santo en cuestión, como prueba irrefutable de las bondades relatadas.

No obstante, hay que reconocer dos ventajas derivadas del hecho de que sean personajes canonizados o beatificados. En primer lugar, es cierto que su influjo es indudable y que continúa, fortalecido por el proceso eclesial, pero dudamos del valor de este influjo posterior a sus vidas para comprender su papel en los años veinte y treinta. Así por ejemplo, nos parece cuestionable la inclusión de Escrivá de Balaguer, ya que, a pesar de que “vio” al Opus Dei en 1928, su influencia fue mínima hasta después de la Guerra Civil. Al respecto, hay que añadir que en la extensa nota bibliográfica sobre esta figura no se incluye ninguna obra de alguien no afín al Opus Dei.

En segundo lugar, dichos procesos garantizan también la existencia de una serie de documentación ya recopilada, que aunque probablemente carezca del rigor crítico de un estudio historiográfico, podría ser de gran utilidad para comprender la historia religiosa de esos años. Pero nos parece que este estudio ni lo logra ni se lo propone, siendo su objetivo únicamente dar cuenta de unas figuras que considera representa-

tivas del catolicismo de estos años, aun a pesar de que la canonización o beatificación pretenden señalar precisamente su excepcionalidad.

Estamos ante un trabajo de carácter más teológico que historiográfico, en el que se echa en falta la mera mención a otros puntos de vista. Por ejemplo, en lo referente a los procesos de beatificación y canonización de los “mártires” de la Guerra Civil, ni siquiera se mencionan las lecturas críticas que se han hecho desde el propio campo católico. Igualmente la visión de la experiencia republicana es demasiado sesgada, incluyendo en un mismo período de “persecución religiosa iniciado en 1931” (p. 215) los conflictos en torno a la cuestión religiosa durante la República y las matanzas de clérigos una vez comenzada la guerra. Redactado así, da la impresión de que los asesinatos de sacerdotes los desencadenó el Estado republicano y no el desmoronamiento de éste provocado por el golpe de 1936.

4.

El siguiente bloque, “Jerarquía y centros de decisión”, vuelve los ojos de nuevo hacia la propia institución eclesial, con un estudio sobre la jerarquía española y otro sobre el clero madrileño. Ambos muy interesantes por lo que tienen de investigación inédita.

El primero, “La agenda de la conferencia de metropolitanos”, de S. Casas, se basa fundamentalmente en las Actas de la Conferencia de los Metropolitanos españoles. Estas reuniones comenzaron a realizarse en 1921, siguiendo las llamadas a la unidad de acción realizadas desde el Vaticano, y consiguieron erigirse en la voz representativa de todo el episcopado español. A través de dichas actas y otros documentos episcopales, Casas señala cuáles eran las principales preocupaciones de la jerarquía eclesial española dentro de un contexto favorable como fue la dictadura de Primo de Rivera.

Entre ellas destaca especialmente tres: la educación católica (intentaron acabar con la influencia de la Institución Libre de Enseñanza y volver a hacer obligatoria la asignatura de religión en las escuelas), la acción social católica (en cuya polémica en torno la confesionalidad o no de los sindicatos, los metropolitanos se posicionaron claramente a favor de la confesionalidad, posicionamiento que resultó decisivo) y la prensa (las iniciativas para promover la “buena prensa” y combatir la “mala” eran constantes desde finales del XIX). Otras cuestiones que también merecieron la atención de los metropolitanos fueron el mantenimiento del clero y su vida pública, la organización de múltiples y variados congresos católicos, la atención religiosa de los españoles emigrados, y la Acción Católica, que se reorganizaría en 1926.

Se trata de una buena síntesis de dichas preocupaciones, cuya única pega es que se detenga en 1931.

Por su parte, “El clero de Madrid. Demografía y distribución”, de J.L. González, es un interesante estudio sociológico sobre el clero de la capital en la Segunda República. A través de varias fuentes del obispado de Madrid-Alcalá y otras como censos de población, consigue trazar el mapa de la presencia social del clero en dicha ciudad. Trata en primer lugar de varios aspectos demográficos de la población clerical en Madrid, señalando ya algunas cuestiones relevantes como el hecho de que la inmensa mayoría de los sacerdotes residentes en Madrid eran de origen foráneo o que su media de edad era muy avanzada, debido a que solía ser considerado como meta de la carrera eclesial.

Después se centra en la propia presencia física del clero en lo que llama los “espacios de sociabilidad sacerdotal”, que son los lugares en los que trabajaba o residía. Los primeros eran fundamentalmente las parroquias, pero también organismos oficiales del obispado, otros templos no parroquiales, centros de beneficencia, escuelas y cementerios, o las propias comunidades religiosas. Mientras que los segundos los divide en residencias públicas y domicilios particulares, siendo mayoritarios estos últimos.

La principal conclusión que se extrae de esta presencia física es que era muy desigual: muy importante en el interior pero mucho menos en el ensanche (aunque habría que diferenciar su parte norte, donde era abundante la presencia de comunidades religiosas y de domicilios de sacerdotes) y sobre todo claramente escasa la presencia clerical en el extrarradio.

5.

El quinto y último bloque, “Religión y cultura”, vuelve a plantear las problemáticas relaciones entre catolicismo y modernidad desde distintos puntos de vista.

El capítulo “Católicos, liberales y tradicionalistas: el debate historiográfico”, de J. Aurell, desmonta la visión dicotómica entre una historiografía tradicionalista católica y otra liberal anticlerical. Basándose en los epistolarios y artículos periodísticos de los historiadores españoles más representativos del período de entreguerras (tanto los españoles asociados al regeneracionismo como los catalanes asociados al *Noucentisme*, algunos conservadores), Aurell muestra cómo esta dicotomía es fruto de la simplificadora visión del tradicionalismo vencedor de la Guerra Civil, ya que la mayoría de los historiadores liberales españoles mantuvieron unas convicciones católicas, que no eran incompatibles con su ideología progresista.

El capítulo habla también de las diferentes fases en la pugna entre tradicionalismo y liberalismo en la historiografía española. Una primera, en la que ambos campos están muy definidos (los paradigmas son Menéndez Pelayo y Rafael Altamira), con predominio institucional del primero, pero que poco a poco irá perdiendo posiciones ante el empuje de la renovación propugnada por la historiografía liberal, que será hegemónica durante el período de entreguerras, hasta que la victoria militar del franquismo imponga absolutamente la visión tradicionalista de la historia y se produzca la “ruptura de la tradición liberal”, en la acertada expresión de Pasamar.

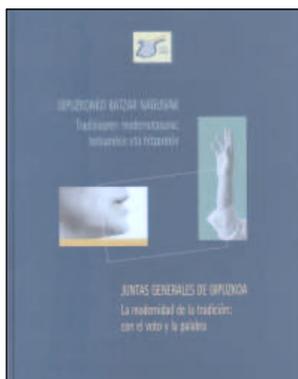
En “Los católicos y el cine”, de P. Pérez López, se plantea la cuestión de cómo vieron los católicos la influencia cada vez mayor del cine. Para ello, utiliza una de las publicaciones católicas que antes se preocupó por este tema: *La Estrella de Mar*, órgano de las congregaciones marianas. A través de las críticas cinematográficas y otros comentarios sobre el cine aparecidos en esta revista el autor nos muestra cómo, a pesar de que la visión negativa del cine fue predominante durante esta época, según muestran claramente las críticas (más del 60% eran consideradas obras no recomendables [p. 317]), también se fue imponiendo poco a poco otra visión que si bien seguía siendo poco complaciente con los productos cinematográficos, se daba cuenta de que el medio en sí podía tener un influjo positivo en la educación de las masas si se sabía utilizar. Ejemplo de esta nueva visión fueron varias iniciativas, de las que dio cuenta la revista, como la Asociación Pro Cine Cristiano de Bilbao, que si bien no fructificaron en este período fueron efectivamente el punto de partida de una nueva actitud del mundo católico hacia el cine.

Finalmente, el último capítulo “Religión, tradicionalismo y espectáculos de masas”, de F.J. Caspistegui, trata de la respuesta que dieron la Iglesia Católica y el tradicionalismo político a la irrupción de los nuevos espectáculos de masas, bien contextualizado en sus reticencias globales a las transformaciones que estaba sufriendo la sociedad española desde el tránsito del antiguo al nuevo régimen y en la dicotomía creada que identificaba lo urbano con lo moderno y lo rural con lo tradicional.

En general, estas nuevas formas de ocio fueron vistas por la Iglesia y los carlistas como una de las principales causas de la inmoralidad que según ellos se estaba adueñando de los comportamientos sociales de la población. Se detiene Caspistegui en analizar especialmente dos de estas formas de ocio que más éxito tenían y que más preocupaban a los guardianes de la tradición: el baile y el cine; y otra, el deporte, que era vista con menos reticencias (debido a que carecía de un elemento que era fundamental en la “peligrosidad” de las otras: la presencia femenina). Respecto a su actitud ante el baile, es desde luego contraria, pero muy pronto diferencia entre los perniciosos bailes “agarraos” de origen exótico y los saludables bailes sueltos regionales. En cuanto al cine, de una oposición frontal como la de Pío X que prohíbe incluso que se haga cine con fines religiosos (p. 339) se pasará a verlo como un medio útil para moralizar si se utiliza bien, que es lo que se intenta promover por ejemplo con las Semanas contra el cine inmoral organizadas al final de la República (p. 340). En la actitud respecto a estos espectáculos, la iniciativa parece de la Iglesia, limitándose el tradicionalismo a aceptar su magisterio. Sin embargo, en la actitud respecto al deporte, los tradicionalistas no se limitarán a esa aceptación pasiva, sino que pondrán en marcha todo un entramado asociativo deportivo con el objetivo de hacer proselitismo entre la juventud.

En definitiva, se trata de una obra heterogénea, cuyo principal valor es mostrar la posibilidad de acercarnos a la historia religiosa en la España de entreguerras desde ángulos muy diferentes.

Javier Dronza Martínez



AYERBE IRÍBAR, María Rosa (coord.); LARRÍNAGA RODRÍGUEZ, Carlos; CASTELLS ARTECHE, José Manuel; TAMAYO SALABERRÍA, Virginia; LEGORBURU FAUS, Elena

Gipuzkoako Batzar Nagusiak. Tradizioaren modernotasuna: botoarekin eta hitzarekin: 25 urte / Las Juntas Generales de Gipuzkoa. La modernidad de la tradición: con el voto y la palabra: 25 años

Eusko Ikaskuntzaren ardurapeko argitalpena. Edición a cargo de Eusko Ikaskuntza. - Donostia-San Sebastián : Gipuzkoako Batzar Nagusiak / Juntas Generales de Gipuzkoa, 2004. - 493 p. : il. ; 31 cm. - ISBN: 84-609-1763-0