
10.

ANICETO DE CASTRO ALBARRÁN:
DE LA REBELDÍA AL ALZAMIENTO

FRANCISCO COBO ROMERO

El relieve y el renombre que rodearon a la figura del canónigo, magistral de la catedral de Salamanca y rector de la Universidad Pontificia de Comillas, Aniceto de Castro Albarrán (1896-1981), estuvieron asociados a su infatigable labor como agitador, propagandista y divulgador. Sobre todo porque su pluma y su palabra coadyuvaron a la decantación de una interpretación religiosa que, por estar cargada de componentes reaccionarios, fundamentalistas y dogmáticos, ayudó a redefinir simbólicamente las motivaciones del asalto militar contra la República y la naturaleza de la guerra civil subsiguiente. Sus tempranas simpatías hacia el ámbito del catolicismo integrista y el monarquismo tradicionalista pronto lo convirtieron en un miembro del alto clero rabiosamente comprometido con las posiciones conspirativas del alfonsismo o el carlismo. Esto hizo que casi de inmediato se nos revelara como un conspicuo difusor de las doctrinas católicas justificativas de la resistencia al régimen de la II República. Además, su permanente presencia en las campañas de agitación contra las medidas laicas y antirreligiosas promulgadas durante el primer bienio republicano, y sus escauceos con los medios publicísticos de pensamiento del monarquismo reaccionario o el tradicionalismo hispánico, nos desvelan a un Castro Albarrán holgadamente capacitado para el ejercicio de la diatriba y la mordaz deslegitimación de la República, logrado mediante un minucioso empleo del dogmatismo escolástico, el iusnaturalismo o el neo-tomismo. Pero, por encima de todo, resultan significativas sus excelentes y refinadas cualidades oratorias, su aquilatada elocuencia y sus dotes literarias. Todos estos atributos erigieron a nuestro personaje, en los convulsos y atormentados años de la República, en uno de los más avezados publicistas y divulgadores de una muy arraigada interpretación sobre la ilegitimidad del gobierno republicano que llegó a disfrutar de una favorabilísima acogida en los ambientes más conservadores del catolicismo monárquico y la jerar-

quía eclesiástica. Pero fue en el transcurso de la guerra civil cuando las abundantes contribuciones de Aniceto de Castro a la enunciación y propagación del carácter religioso y anticomunista con que fue revestida la contienda alcanzaron un rotundo refrendo. La impronta intelectual y la labor literaria y propagandística de Castro Albarrán no nacieron huérfanas, en medio de un incomprensible vacío de erudición, o desgajadas de las más rancias tradiciones doctrinales del catolicismo antiliberal decimonónico. Sus escasamente originales elucubraciones teóricas se hallaban hondamente enraizadas en la práctica doctrinal del catolicismo más reaccionario, aquel mismo que rechazaba el liberalismo, la civilización moderna, la democracia y el socialismo. Sobre este sólido sustrato, los planteamientos difundidos por Castro Albarrán se nutrieron de las aportaciones dogmáticas y las directrices orientativas, que se gestaron durante el papado de Pío XI, y que fueron propagadas por todo el catolicismo europeo para contrarrestar el avance del ateísmo, la secularización o el comunismo.

EL FUNDAMENTALISMO ULTRAMONTANO DEL PAPA PÍO XI Y LA II REPÚBLICA ESPAÑOLA

El 6 de febrero de 1922 fue designado para ocupar el solio pontificio Ambrogio Damiano Achille Ratti, quien adoptó el nombre de Pío XI en honor a Pío IX. El nuevo Papa quiso convertir a la Iglesia en una moderna institución comprometida con una profunda labor de recristianización, adaptándola a las necesidades y los retos impuestos por la política de masas¹. Achille Ratti convivió con un panorama político y social europeo extremadamente agitado. Tras la finalización de la Gran Guerra se acrecentaron los enfrentamientos políticos y sociales, se aceleró el avance de las doctrinas totalitarias o exaltadoras de una fe ciega profesada a los Estados, y se produjo una auténtica eclosión de nuevas ideologías impulsoras del egoísmo nacionalista y la lucha por la supremacía entre las naciones. En otros ámbitos, las sociedades europeas de entreguerras contemplaron la aceleración de los rasgos del individualismo egoísta, y la seducción ante las fuerzas materiales del progreso tecnológico y científico que se manifestó desde la filosofía a la educación, pasando por las artes.

La contención de un vasto fenómeno de secularización, que amenazaba con destruir el equilibrio de las sociedades católicas tradicionales, se convirtió en

¹ Conway, Martin, «Building the Christian City: Catholics and Politics in Inter-War Francophone Belgium», *Past and Present*, 128, (1990), págs. 117-151, pág. 122.

una empresa titánica para el nuevo pontífice. El Papa era consciente de que la Iglesia debía incorporar una nueva actitud ante los retos con los que se enfrentaba el cristianismo. Para él, la nueva misión de los católicos contenía una esencia mucho más espiritual que política. Su objetivo central no era otro que inyectar sobre una sociedad crecientemente apartada de la creencia religiosa una nueva moral, imbuida de las virtudes del espiritualismo y la ascética defensa de los altos ideales del catolicismo. Junto a la redefinición doctrinal y táctica promovida desde la Santa Sede, una ingente multitud de católicos en casi toda Europa comenzaba a identificar los males que aquejaban a sus respectivos países como la consecuencia directa de los perversos frutos del liberalismo dogmático, el sufragio universal y el sectarismo de los partidos parlamentarios². Pío XI recomendó fervorosamente, desde la publicación de su encíclica inaugural *Ubi Arcano Dei Consilio*³, la revitalización de los grupos de Acción Católica. Tales grupos fueron concebidos como la herramienta para incorporar a los laicos a la labor pastoral y evangelizadora que habría de ejecutarse en medio de la sociedad civil⁴. En la práctica, estos grupos se convirtieron en los instrumentos de un nuevo cristianismo beligerante y combativo, integrado por cuantos estaban llamados a «...militar... bajo la bandera de Cristo Rey»⁵. El romano pontífice, aferrándose a los postulados doctrinales del denominado *Reinado Social de Cristo sobre la Tierra*, sostuvo con asombrosa terquedad los dogmas que propugnaban el intransferible papel conferido a la Iglesia, en tanto que sociedad perfecta, en la educación⁶, la acción social, la evangelización o la difusión de los fundamentos morales y doctrinales del cristianismo. Aquellos Estados o regímenes políticos que conculcasen tales privilegios, promulgasen normas atentatorias contra los derechos de la Iglesia, o menoscabasen la plena libertad de los católicos, merecerían ser reprobados o desobedecidos⁷. Como veremos más adelante, muchas de estas interpretaciones dogmáticas impregnaron el pensamiento y la acción de numerosos miembros del episcopado español y el alto clero, entre los que se encontraba el personaje que ahora nos ocupa: Aniceto de Castro Albarrán.

² Magner, James A., «The Catholic Church in Modern Europe», *The Catholic Historical Review*, 23, 1, (1937), págs. 1-16, esp. las págs. 3-7; Conway, Martin, «Building the Christian City...», op. cit., págs. 127-128.

³ Carta Encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio*, Roma, 23 de diciembre de 1922.

⁴ Conway, Martin, *Catholic Politics in Europe 1918-1945*, (London and New York: Routledge, 2006), pág. 41.

⁵ Carta Encíclica *Quas Primas*, Roma, 11 de diciembre de 1925, apartado 25.

⁶ Carta Encíclica *Divini Illius Magistri*, Roma, 31 de diciembre de 1929.

⁷ Carta Encíclica *Dilectissima Nobis*.

Por otro lado, en la Europa de entreguerras los católicos no escaparon a la influencia de una vigorosa corriente, que arrastró a buena parte de las Iglesias nacionales de numerosos países hacia la defensa de postulados políticos abiertamente autoritarios, antiliberales y antiparlamentarios⁸. A todo ello hay que añadir la intensa seducción ejercida por las propuestas fascistas o intensamente fascistizadas⁹. El Papa Pío XI nunca ocultó sus simpatías por los regímenes autoritarios, corporativistas y católicos implantados por Salazar en Portugal o por Dollfuss en Austria, pues se inspiraban parcialmente en las doctrinas sociales de la Iglesia y en la defensa de un corporativismo medievalizante y autoritario, similar al recogido en su encíclica *Quadragesimo Anno*¹⁰. En la Europa de entreguerras, los movimientos fascistas emergentes gozaron del atractivo y la simpatía expresada por destacadas personalidades políticas y poderosas corrientes de opinión de inspiración católica. Multitud de católicos concibieron tales movimientos como eficaces aliados en su lucha contra la rápida disolución de la armonía social, los enfrentamientos entre las clases, el materialismo, el liberalismo individualista y descreído o el marxismo comunista y ateo¹¹. Además, en muchos casos, catolicismo y fascismo persiguieron una común regeneración palingenésica de corte espiritualista y ético, capaz de «redimir» a los «corruptos» Estados europeos de la degeneración y los vicios estimulados o consentidos por las modernas democracias, o de los sectarismos egoístas avivados por los partidos políticos y el parlamentarismo¹².

⁸ En el catolicismo italiano surgían corrientes políticas partidarias del proyecto fascista desplegado por Mussolini. Coppa, Frank J., «The Vatican and the Dictators. Between Diplomacy and Morality», en Richard J. Wolff y Jörg K. Hoensch (eds.), *Catholics, the State, and the European Radical Right, 1919-1945*, (New York: Atlantic Research and Publications, 1987), págs. 199-223, esp. las págs. 199-202. Para España: Díez, J. G., *La ruta de nuestro destino histórico. Visión panorámica de la anti-España y de la España inmortal*, (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1935).

⁹ Wolff, Richard J., «Italy: Catholics, the Clergy, and the Church complex reactions to Fascism», en Richard J. Wolff y Jörg K. Hoensch (eds.), *Catholics, the State...*, op. cit., págs. 137-157, esp. las págs. 142-144; Di Maio, Tiziana, «Between the Crisis of the Liberal State, Fascism and a Democratic Perspective: The Popular Party in Italy», en Wolfram Kaiser y Helmut Wohnout (eds.), *Political Catholicism in Europe 1918-1945*, Vol. 1., (London and New York: Routledge, 2004), págs. 136-149; Pollard, John, «Italy», en Martin Conway y Tom Buchanan, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*, (Oxford: Clarendon Press, 1996), págs. 69-96, esp. las págs. 80-81.

¹⁰ Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*, Roma, 15 de mayo de 1931.

¹¹ Pollard, John: «Clerical Fascism': Context, Overview and Conclusion», *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8, 2, (2007), págs. 433-446, esp. las págs. 434-435.

¹² González Cuevas, Pedro C., «“Habitus” e Ideología. El pensamiento político de Francisco Moreno y Herrera, Marqués de la Eliseda», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 18, (1996), págs. 83-114. También Moreno Herrera, Francisco (Marqués de la Eliseda), *Fascismo, Catolicismo, Monarquía*, (Madrid: Imprenta Manul, 1935), págs. 147-166; Martin Blinkhorn, *Carlism and Crisis in Spain, 1931-1939*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), págs. 163-182.

El compromiso de los católicos con la intervención en los asuntos políticos públicos respondía, pues, a un fenómeno que se había generalizado, y reforzado, en prácticamente toda Europa tras la finalización de la Gran Guerra, espolado por la titánica empresa de recristianización emprendida por Pío XI¹³. Estas eran las grandes directrices doctrinales dictadas desde el Vaticano cuando en España fue proclamado el régimen democrático de la II República.

La postura de la jerarquía católica española ante la proclamación del régimen republicano osciló entre la «suma prudencia y cautela», sugerida por el arzobispo de Tarragona Francesc Vidal i Barraquer, y la recomendación dogmática de la Iglesia sobre el acatamiento a los regímenes constituidos que estipulaba la doctrina papal desde los tiempos de León XIII¹⁴. Pese a ello, en la práctica totalidad del clero subyacía la imagen del compromiso histórico del republicanismo con el anticlericalismo y la separación entre Iglesia y Estado, a la vez que se mantenía muy viva y reforzada la identificación entre Monarquía, tradición y catolicismo¹⁵. Desde que el primero de mayo de 1931 apareciese una encendida carta pastoral de su autoría, donde se mostraba una sincera añoranza hacia la depuesta monarquía, el cardenal Primado Pedro Segura se convirtió en el abanderado de un sector del catolicismo integrista y monárquico abiertamente enfrentado al nuevo régimen¹⁶.

Esto último no debe hacernos minusvalorar la existencia de un sector decisivo de la jerarquía eclesiástica y de la diplomacia vaticana dispuesto a mantener una pragmática y conciliatoria relación con las nuevas autoridades republicanas. Este sector perseguía la evitación de males mayores, con la vista puesta en la retractación de los gobiernos republicanos de su empeño por hacer inmediata la ejecución de las leyes laicas. Tras la promulgación de los primeros decretos anticlericales (libertad de conciencia y culto, carácter voluntario de la enseñanza religiosa, supresión del crucifijo en las escuelas, regulación del divorcio, disolución de la Compañía de Jesús, secularización de cementerios y prohibición de las manifestaciones externas del culto católico, entre otras), y una vez

¹³ Conway, Martin, *Catholic Politics...*, op. cit., págs. 41-43. Conway, Martin, «Building the Christian City...», op. cit., págs. 117-118. También: *Allocuzione di sua santità Pio XI, in occasione dell'inaugurazione dell'esposizione mondiale della stampa cattolica*, «Siamo Ancora», Roma, 12 de mayo de 1936, y Carta Encíclica *Mit Brennender Sorge*, Roma, 14 de marzo de 1937.

¹⁴ Encíclicas: *Diuturnum Illud*, acerca de la autoridad política, Roma, 29 de junio de 1881; e *Inmortale Dei*, sobre la constitución cristiana del Estado, Roma, 1 de noviembre de 1885.

¹⁵ Callahan, William J., *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, (Barcelona: Crítica, 2002), págs. 222-223.

¹⁶ Redondo, Gonzalo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, Tomo I: La Segunda República (1931-1936), (Madrid: Rialp, 1993), págs. 135-137.

aprobada la Constitución a fines de 1931, la postura oficial del Vaticano y de la mayor parte de la jerarquía española continuó consistiendo en la defensa de un protocolario entendimiento con el gobierno de la República. Mientras tanto, mediante la labor apostólica conjunta de religiosos y seglares se perseguiría la ansiada unión de los católicos, reputada imprescindible para contrarrestar la «amenaza revolucionaria» y la espesa onda de anticlericalismo que hacía temblar los cimientos mismos del catolicismo hispano¹⁷.



Imagen 10.1. Retrato de un joven Aniceto de Castro Albarrán

Además, no debe ser preterida ni menospreciada la iniciativa adoptada por todo un extenso grupo de propagandistas de Acción Católica¹⁸. Pese a su muy temprana y estrecha identificación con los intereses del agrarismo más conserva-

dor y con un proyecto social corporativista dudosamente democrático¹⁹, asumieron una estrategia «accidentalista» que presuponía la participación de los católicos en las disputas partidistas y electorales. Esta era, al menos, la mejor de las concreciones con la que podría verse plasmada la estrategia que blandió la mayor parte de la jerarquía hasta el año 1936 y que, según palabras del propio Vidal i Barraquer, debería consistir en «mover los dos brazos, emplear los dos métodos»²⁰.

En la vertiente opuesta al posibilismo católico, se fue formalizando desde el inicio de la experiencia republicana una no menos importante corriente del catolicismo político, irreconciliablemente enemistada con la democracia y el laicismo encarnados por la República. Y aquí fue donde la figura de Aniceto de Castro Albarrán jugó un papel de primerísima magnitud. Castro Albarrán había nacido el 17 de abril de 1896 en la pequeña localidad abulense de Martínez, situada a unos 80 kilómetros al oeste de la capital provincial. En 1910 ingresó en la jesuítica Universidad Pontificia de Comillas, una institución que manifestó de forma reiterada una probada fidelidad a la monarquía de Alfonso XIII, y uno de los más influyentes centros de difusión de una interpretación doctrinal y dogmática del catolicismo, densamente impregnada de componentes integristas, neo-tomistas y escolásticos²¹. Tras cursar estudios eclesiásticos y ordenarse sacerdote en 1921, hacia el año 1927 lo encontramos ejerciendo el cargo de coadjutor de la parroquia de San Pedro, en Ávila²². Fue precisamente en el verano de ese mismo año 1927 cuando Castro Albarrán accedió, tras superar la oportuna oposición, al desempeño del cargo de magistral de la Catedral salmantina. Desde Salamanca, Castro Albarrán presidió la muy combativa Asociación de Propaganda Católica. Resulta bien conocida la espesa red de asociaciones católicas que en la provincia de Salamanca llevaron adelante, mediante el empleo de novedosas fórmulas de movilización y

¹⁹ La naturaleza antidemocrática de la CEDA y su oposición al reformismo agrario en Lannon, Frances, *Privilegio, Persecución y Profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975* (Madrid: Alianza Editorial, 1990), págs. 226-228; y «La cruzada de la Iglesia contra la República», en Paul Preston (ed.), *Revolución y guerra en España, 1931-1939*, (Madrid: Alianza Editorial, 1986), págs. 41-58, esp. las págs. 44-45. La persistencia en el seno de la Iglesia española de concepciones sociales y políticas profundamente reaccionarias y antidemocráticas, y su perdurabilidad hasta los años de la II República, en Lannon, Frances, «The Socio-Politic Role of the Spanish Church – A Case Study», *Journal of Contemporary History*, 14, (1979), págs. 193-210.

²⁰ Callahan, William J., *La Iglesia católica...*, op. cit., pág. 248.

²¹ Gil, Eusebio (et alii.), *La Universidad Pontificia de Comillas. Cien años de historia*, (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1993), págs. 51-54.

²² Robledo, Ricardo, «“Dios se ha hecho generalísimo nuestro!” Dichos y hechos de Castro Albarrán, magistral de Salamanca (1896-1981)», en Ricardo Robledo (ed.), *Esta salvaje pesadilla. Salamanca en la guerra civil española*, (Barcelona: Crítica, 2007), págs. 327-342, esp. las págs. 328-330.

¹⁷ Gomá y Tomás, Isidro, Carta Pastoral *Horas Graves*, Toledo, 12 de julio de 1933.

¹⁸ Madden, Marie R., «Status of the Church and Catholic Action in Contemporary Spain», *The Catholic Historical Review*, 18, (1932/1933), págs. 19-59, esp. las págs. 47-56.

el despliegue de intensas campañas propagandísticas. Con todas ellas se pretendía la paralización de la legislación laica, la movilización política de la mujer católica, o el rotundo rechazo a los artículos constitucionales que establecían la libertad de cultos o recortaban severamente los derechos de las órdenes y congregaciones religiosas²³.

En este ambiente de reacción ultracatólica, desde los comienzos de 1932 Castro Albarrán se alinearía, de manera incontrovertible, con aquellos sectores del monarquismo tradicionalista y el catolicismo integrista que defendían una postura abiertamente conspirativa frente a la República. Además, muy pronto Aniceto de Castro sería ascendido hasta un elevado puesto dentro la prestigiosa institución docente donde años atrás había cursado sus estudios de teología. En el decreto de disolución de la Compañía de Jesús, dictado el 23 de enero de 1932, se preceptuaba la expresa prohibición de la vida en comunidad que se haría recaer sobre todos sus miembros. En cumplimiento de lo estipulado en tal decreto, los profesores y coadjutores de la Universidad Pontificia abandonaron la residencia común en el Seminario. No obstante, continuaron residiendo en la localidad de Comillas, desde donde cada día acudían al citado Seminario para impartir sus clases. Para salvar la legalidad y desligar formalmente a la Universidad de la dirección ejercida por los miembros de la Compañía, dos sacerdotes seculares y antiguos alumnos, Aniceto de Castro Albarrán y Baltasar Mayorga, fueron nombrados el 29 de enero Rector y Vicerrector, respectivamente, de la Universidad Pontificia²⁴. Desde esta privilegiada plataforma se fue consolidando el firme compromiso del magistral de la catedral salmantina y Rector de la Pontificia de Comillas con los planes insurreccionales del monarquismo alfonsino y carlista. Dicho compromiso acabó plasmándose de manera indeleble a mediados de 1932. Cuando se produjo el fracaso de la intentona golpista del general José Sanjurjo en agosto de aquel año, los canónigos José Artero (musicólogo y rector de la Universidad Pontificia de Salamanca) y Aniceto de Castro Albarrán colaboraron muy probablemente en la evacuación, hacia Portugal, de los más destacados cabecillas del movimiento sedicioso localizado en la localidad salmantina de Ciudad Rodrigo²⁵.

²³ Vincent, Mary, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, (Oxford: Clarendon Press, 1996), págs. 200-213.

²⁴ Gil, Eusebio (et alii.), *La Universidad Pontificia...*, op. cit., págs. 90-91.

²⁵ Robledo, Ricardo, «La iglesia salmantina: rebeldía, cruzada y propaganda. El Centro de Información Católica Internacional», en Ricardo Robledo (ed.), *Esta salvaje pesadilla...*, op. cit., págs. 71-98, esp. las págs. 78-79. Véase asimismo Callahan, William J., *La Iglesia católica...*, op. cit., pág. 238.

Aniceto de Castro Albarrán se fue convirtiendo, a lo largo de los años 1932 y 1933, en un destacado portavoz de las tesis conspirativas ascendentemente proclamadas desde el carlismo o el alfonsismo. El pensamiento teológico-político de Castro Albarrán, que comenzó a dar sus perceptibles frutos en la publicación de algunos escritos aparecidos entre los años 1933 y 1934, se edificaba sobre una compleja construcción teórica. Dicha construcción se nutría de una rica mezcla de sentencias dogmáticas de los Padres de la Iglesia y de insignes doctores, constituciones teológicas, encíclicas y documentos papales. La conjugación de todas estas fuentes doctrinales era sometida a los criterios rectores de la tradición escolástica y el neo-tomismo²⁶. Pero el eje vertebral de sus elucubraciones no era otro que la justificación de las actitudes de resistencia, e incluso declarada rebeldía, con las que los católicos deberían responder a la implantación del régimen de la II República. El empleo con fines políticos de los avales teológicos que justificarían los actos de rebeldía y violencia contra los poderes ilegítimos no era nuevo en la corta vida del régimen republicano. El canónigo de Vitoria y diputado clerical, Antonio de Pildain, ya lo había ensayado durante los debates parlamentarios sobre el proyecto constitucional del verano y el otoño de 1931, invocando las doctrinas de teólogos y juristas españoles clásicos²⁷.

La situación de postración y profundo fraccionamiento en la que se encontraba la derecha monárquica, católica y tradicionalista al proclamarse el régimen democrático de la II República, no impidió la emergencia de algunos núcleos de reorganización en el campo conservador. En torno a Acción Nacional, surgida a fines del mes de abril de 1931 gracias al patronazgo de Ángel Herrera, e integrada por destacados monárquicos, carlistas y católicos accidentalistas, se constituyó una primera plataforma de agitación política. Dicha plataforma se autoproclamaba, más que como un partido político, como un movimiento u organización. Entre sus principales reivindicaciones se encontraba, junto a un declarado «inhibicionismo» en lo tocante a las formas de gobierno a cuya implantación aspiraba, la defensa de la religión católica frente al laicismo. Alrededor de Acción Nacional se produjo un primer agrupamiento de fuerzas políticas y personalidades de signo conservador, identificadas con el propósito común de trabajar, dentro del sistema republicano, por la reinstauración de un modelo político y de or-

²⁶ León XIII recomendó vivamente el regreso al estudio de la filosofía escolástica y las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino. Véase: Carta Encíclica *Aeterni Patris*, Roma, 4 de agosto de 1879.

²⁷ Callahan, William J., *La Iglesia católica...*, ibídem; Arbeloa, Víctor M., *La semana trágica de la Iglesia en España (8-14 de octubre de 1931)*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2006), págs. 317-318.

ganización social inspirado en las instituciones y principios fundamentales de la civilización cristiana y la tradición. Sin embargo, a medida que transcurrieron los primeros meses de experiencia parlamentaria, los lazos de colaboración tejidos en torno a Acción Nacional por las tradiciones ideológicas de la derecha antiliberal y el catolicismo posibilista se fueron debilitando. La decisiva asamblea celebrada por Acción Nacional/Acción Popular los días 22 y 23 de octubre de 1932 culminó con el triunfo de las propuestas accidentalistas y la «...ratificación del leal acatamiento al régimen vigente en España en el sentido de no actuar contra él»²⁸. El éxito de las posturas posibilistas indujo a numerosos monárquicos al abandono de las posiciones de indiferentismo hacia el régimen republicano profesadas por el sector del catolicismo accidentalista. Desde el campo del monarquismo se acrecentaron los anhelos conspirativos, procediéndose, desde muy pronto, a la recaudación de fondos para la puesta en pie de un eficaz órgano de propagación doctrinal que sustentase sus postulados contrarrevolucionarios.

Este órgano de difusión fue *Acción Española*. Nacido como sociedad de pensamiento, desde muy pronto asumió posiciones eclécticas que permitieron la fusión del tradicionalismo hispánico, el conservadurismo, el positivismo contrarrevolucionario, el catolicismo social y el nacionalismo integral de raíz antiliberal. Su objetivo no era otro que la restauración por la vía conspirativa de la monarquía integral, consustancial con la defensa de una «constitución interna» de la nación española fundada en los principios de la tradición histórica y el catolicismo²⁹. En las páginas de *Acción Española* tuvieron cabida, además, las firmas de destacados representantes de *Action Française* y del *Integralismo Lusitano*. El esfuerzo por cimentar la desobediencia de los católicos a la República, o por respaldar la licitud, desde los presupuestos de la teodicea, de una acción violenta contra los denominados «poderes ilegítimos de mero hecho», llevó a los responsables de la revista a insertar en sus páginas algunos textos de destacados intelectuales contrarrevolucionarios decimonónicos. Así, desde el año 1932, los planteamientos de Jaime Balmes fueron generosamente acogidos mediante la inserción del capítulo LV de su afamada obra: «*El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la Civilización Europea*», significativamente ocupado de desentrañar el derecho a la resistencia frente a los gobiernos de hecho considerados ilegítimos³⁰.

²⁸ González Cuevas, Pedro C., *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, (Madrid: Tecnos, 1998), pág. 178.

²⁹ González Cuevas, Pedro C., *Maetzu. Biografía de un nacionalista español*, (Madrid: Marcial Pons, 2003), págs. 276-278.

³⁰ *Acción Española*, 7, (1932), págs. 39 y ss..

A medida que avanzaba el año 1933 y se percibía el desgaste que experimentaron los gobiernos sostenidos por la coalición social-azañista, los integrantes del bando católico partidario de la reinstauración de la monarquía redoblaron sus esfuerzos propagandísticos, esgrimiendo sus tesis acerca de la esencia ilegítima, incluso tiránica, del régimen republicano. En el número 37 de *Acción Española* se dio cabida al ensayo de Balmes: «*La fuerza del poder de la monarquía*», que contaba con una nota introductoria probablemente redactada por el ideólogo tradicionalista Víctor Pradera³¹. En síntesis, el preámbulo que glosaba el ensayo de Balmes venía a señalar cómo la monarquía española no había sido el culpable de la decadencia experimentada por la nación en el último siglo de su existencia, pues la «monarquía constitucional democrática» se habría convertido de hecho en una «república con un presidente honorario»³². Para el comentarista, la auténtica causa de los males reiteradamente padecidos por España radicaría en el secuestro de la autoridad real por el sufragio universal y los partidos políticos.

Las divisiones, tanto estratégicas como tácticas, surgidas en el seno del catolicismo español se fueron ahondando a medida que se iba sucediendo la promulgación de medidas legislativas de carácter laico y antirreligioso. La irritación de quienes identificaban República con ateísmo, y consideraban a la monarquía tradicional como el régimen idóneo para la preservación de la supremacía de los intereses católicos, alcanzó tonos de auténtica exasperación tras la promulgación, en junio de 1933, de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas. Desde el Vaticano la ley fue interpretada como la prueba eminente de la falta de voluntad de la República por proseguir en la senda del diálogo. En tal sentido, el 12 de abril tuvo lugar, en pleno proceso de discusión parlamentaria del proyecto, el nombramiento del hasta entonces obispo de Tarazona, Isidro Gomá, como arzobispo de la archidiócesis toledana. Esto último no impidió que la representación formal de la Conferencia de Metropolitanos continuara todavía algunos años más en manos del arzobispo de Tarragona, Vidal i Barraquer³³. Pero la designación de Gomá como Arzobispo de Toledo no fue casual. Si bien es cierto que Gomá no militaba aún abiertamente en el campo del catolicismo integrista, no lo es menos que se adscribió a aquella corriente del pensamiento reaccionario y tra-

³¹ *Acción Española*, 37, (1933), págs. 26 y ss.

³² Morodo, Raúl, «La formalización de Acción Española», *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 1, (1978), págs. 29-47, esp. las págs. 41-43.

³³ Granados, Anastasio, *El cardenal Gomá. Primado de España*, (Madrid: Espasa-Calpe, 1969), págs. 55-56.

dicionalista que identificaba el catolicismo con la monarquía integral³⁴. Además, defendió posturas de relativa intransigencia con respecto al sistema político republicano, se mostró rotundo en la denuncia de determinadas leyes laicas, y encarnó posiciones muy distantes del accidentalismo dialogante representado por Vidal i Barraquer³⁵. El ascenso de Gomá a la silla de Toledo significó tanto el fracaso parcial de la estrategia posibilista, como el endurecimiento de las denuncias de la jerarquía eclesiástica contra la legislación antirreligiosa y la profundización en el proceso de laicización³⁶.

Tras la aprobación de la Ley de Confesiones, Pío XI hizo explícitas sus opiniones sobre la situación padecida por la Iglesia en España a través de la encíclica *Dilectissima Nobis*, publicada por la prensa el 4 de junio de 1933, tan sólo un día después de la aparición de la ley en la Gaceta de Madrid. Más allá de las meras recomendaciones a los católicos para que se opusiesen a la norma mediante el empleo de medios lícitos, Pío XI esgrimía argumentaciones de auténtico ultramontanismo, sobre todo cuando censuraba la separación entre Iglesia y Estado o apelaba a la teoría del origen divino del poder para deslegitimar a la República. De manera al menos implícita, desde el Vaticano se alentaba a los católicos a expresar sin rodeos una actitud de franca desobediencia hacia las autoridades republicanas.

En este contexto, *Acción Española* volvió a abrir las puertas a una auténtica proliferación de colaboraciones, ensayos y extractos de la aportación teórica de los clásicos del pensamiento antiliberal centrados en la justificación de la rebeldía frente a los poderes ilegítimos³⁷. En efecto, tras la aprobación parlamentaria de la Ley de Confesiones, destacados pensadores e intelectuales del sector integrista del catolicismo redoblaron su intransigencia³⁸. Casi todos ellos efectuaron una reiterada utilización del corpus argumental del escolasticismo, el neo-tomismo o los fundamentos doctrinales del tiranicidio elaborados por los tratadistas del Siglo de Oro español.

Muy probablemente fueron los deseos del integrista católico por impugnar los postulados sostenidos por los «accidentalistas» de la CEDA, los que propiciaron la

³⁴ Al respecto véase: Egidio León, Ángeles, «La Hispanidad en el pensamiento reaccionario español de los años treinta», *Hispania*, LIII/2, 184, (1993), págs. 651-673; Gomá y Tomás, Isidro, «Apología de la Hispanidad», *Acción Española*, 64-65, (1934), págs. 193 y ss..

³⁵ Gomá y Tomás, Isidro, *Carta Pastoral: Nuestra vuelta de Roma*, Toledo, 24 de enero de 1936.

³⁶ Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002), págs. 262-265.

³⁷ Por ejemplo en *Acción Española*, 27, (1933), 263 y ss.; 33, (1933), págs. 240 y ss.; 34, 35 y 36 (1933).

³⁸ Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad...*, op. cit., págs. 290-291.

inserción en la revista, en octubre de 1933, del artículo de Castro Albarrán titulado: «La sumisión al poder ilegítimo»³⁹. Según se especificaba en el breve exordio que precedía al texto del artículo, las páginas de este último formaban parte del capítulo VII del libro del mismo autor, titulado: «*El derecho a la rebeldía*», del que trataremos más adelante. Cuando el artículo vio la luz, había transcurrido casi un año desde que su autor había concluido la redacción del citado libro. El tema central de los argumentos sostenidos en el artículo no era otro que el referido a la postura de la Iglesia, a la luz de las fuentes doctrinales emanadas de sus más destacados teólogos, en torno a la actitud que deberían adoptar los católicos ante los poderes de hecho, y particularmente ante los considerados ilegítimos. La ilegitimidad de los gobiernos de mero hecho podría ser o bien de origen, cuando aquéllos se hubiesen apoderado del poder mediante usurpación; o bien de ejercicio, al demostrar un comportamiento abusivo o contrario a la voluntad general y el bien común. De acuerdo con las sentencias promulgadas por numerosos Papas, se desgranaba la teoría consistente en la recomendación de la Iglesia a los católicos para que acatasen los poderes de hecho constituidos, sin deliberar acerca de su legitimidad o ilegitimidad. Pero la Iglesia exigiría asimismo que tales poderes, para ganarse la obediencia y la adhesión de los católicos, encomendaran sus tareas a la defensa del bien común y a la preservación de los intereses religiosos. Únicamente de esta manera los poderes en cuestión adecuarían su conducta a los preceptos derivados de la inspiración celestial de su existencia, o satisfarían las exigencias de la voluntad divina en tanto que fuente primordial de su constitución política. La Iglesia, pues, en sus respetuosas relaciones con los poderes constituidos, exigiría a los católicos el acatamiento y la sumisión a los mismos. Ahora bien, dicha sumisión consistiría en una actitud expectante y meramente pasiva, desde luego derivada de la inexcusable necesidad de ordenación política sentida por toda sociedad. La obediencia y la adhesión quedarían supeditadas al estricto compromiso de los poderes con la preservación del bien común y el interés religioso. Allí donde se probase la flagrante violación de ambos requisitos, la Iglesia aconsejaba a los católicos que respondiesen a la tiranía de sus Estados mediante la desobediencia, la rebeldía e incluso el lícito empleo de la fuerza o la violencia. Además, según Castro Albarrán serían los ciudadanos quienes se encargarían de ventilar el pleito de la legitimidad o ilegitimidad de estos últimos. Los postulados esenciales en torno a los que giraba este debate no enmascaraban la pretensión de su autor por debelar, con las armas de la teología, las tesis accidentalistas, desacreditando las posturas sostenidas por aquella fracción de los católicos comprometida con el respeto a la legalidad parlamentaria.

³⁹ *Acción Española*, 39, (1933), págs. 205 y ss.

Casi simultáneamente a la publicación del controvertido artículo que acabamos de glosar vio la luz la obra suprema de Castro Albarrán. Bajo el inequívoco título de *El derecho a la rebeldía*⁴⁰, la obra se ocupaba de la argumentación teológica acerca de la licitud de los actos de desobediencia y rebelión con que los católicos podrían manifestar su rechazo a la República. El libro, que al parecer ya estaba impreso el 25 de octubre de 1933, fue finalmente publicado por Ediciones Fax, las mismas que editaban la revista de los jesuitas *Razón y Fe* y que permanecían bajo el control directo de estos últimos⁴¹. Aunque en la portada figuraba el año 1934 como el de su publicación, resulta bastante plausible suponer que el contenido de la obra ya habría sido dado a conocer a la opinión pública durante la campaña electoral de octubre de 1933⁴². La obra estaba significativamente prologada por el monárquico ultracatólico Pedro Sainz Rodríguez, estrecho colaborador de la revista *Acción Española*⁴³. La intención primordial escondida bajo los argumentos vertidos en el texto revelaba el propósito, enunciado siempre de manera cautelosamente solapada, de la absoluta descalificación del régimen republicano. De manera implícita, toda la obra denunciaba a la República como un poder ilegítimo tanto de origen como de ejercicio, tiránico y usurpador, que mediante el recurso a medios ilícitos, y por su carácter demo-liberal y ateo, se habría convertido en un régimen abatido por la demagogia, predispuesto hacia el odio a Dios y propiciatorio de la blasfemia o la impudicia. Gracias al empleo de una abigarrada batería de argumentaciones inspiradas en el pensamiento de los teóricos clásicos del tiranicidio, en el escolasticismo neo-tomista o en el integrismo católico y antiliberal de Balmes o Vázquez de Mella, el autor señalaba cómo los regímenes políticos que conculcasen el derecho divino, violasen el sagrado principio de la defensa del bien común, o atentasen gravemente contra el hondo sentimiento católico de sus súbditos, se convertirían en sistemas de gobierno tiránicos que, de manera intolerable, invadirían la esfera del orden celestial encarnado por la Iglesia. El carácter irremediablemente avasallador de tales regímenes podía y debía ser lícitamente contestado por los católicos, incluso mediante el uso de la fuerza o la violencia dirigida a poner coto a sus desmanes, o a provocar su derrocamiento.

⁴⁰ Castro Albarrán, Aniceto de, *El derecho a la rebeldía*, (Madrid: Gráfica Universal, 1934).

⁴¹ González Cuevas, Pedro C., *Acción Española...*, op. cit., pág. 226. Arbeloa, Víctor Manuel, *La Iglesia que buscó la concordia (1931-1936)*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008), págs. 184-185.

⁴² Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad...*, op. cit., págs. 340-341.

⁴³ Labandeira Fernández, Amancio, «Aproximación a la figura y la obra de Pedro Sainz Rodríguez», *Revista de Estudios Hispánicos*, 13, 3, (1989), págs. 381-418.

Ante todo, las páginas del libro destilaban un profundo menosprecio por las tesis sostenidas por los católicos accidentalistas, quienes, a juicio del autor, habrían confundido de manera reprobable el inhibicionismo propugnado por la Iglesia en lo tocante a las formas de gobierno con un disparatado indiferentismo. El que la Iglesia se inhibiese a la hora de juzgar los regímenes políticos con los que entablaba relaciones no significaba que fuese indiferente ante todos ellos. La Iglesia sostenía que los poderes debían acatar el principio de la defensa del bien común, y que, partiendo de la premisa de la inspiración celestial de todas las formas de gobierno, correspondía a los súbditos y al pueblo establecer en qué medida tales formas se ajustaban o no a la preservación o el respeto al orden espiritual emanado de la voluntad de Dios. Los católicos no deberían sentirse obligados a manifestar ningún tipo de adhesión, ni desde luego deberían obedecer o colaborar con ningún régimen considerado ilegítimo, en tanto que conculcador de los principios más esenciales de la religiosidad católica, o profanador de sus más hondos valores morales. Un extracto de las premisas teóricas defendidas en «*El derecho a la Rebeldía*» fue publicado, en forma de opúsculo fácilmente comprensible por un lector medio, en los meses de enero o febrero de 1934, probablemente para burlar los efectos del probable secuestro o la temida censura condenatoria de la obra principal⁴⁴.

Tras la publicación de una obra que resultó ser escandalosa para, al menos, aquel sector de los católicos que todavía confiaba en un entendimiento con la República, se puso de manifiesto la creciente incapacidad de la jerarquía para controlar a aquellos religiosos o sacerdotes que de una manera díscola se alineaban con las tesis conspirativas del integrismo⁴⁵. El profundo rechazo que Castro Albarrán expresara en su libro hacia la política de *ralliement* recomendada por el Vaticano a los católicos franceses, comenzaba a prefigurarse como una explícita recusación de la estrategia de «los dos brazos».

El pensamiento de Castro Albarrán acerca de la inevitable contraposición, e incluso la lucha violenta, entre revolucionarios que negaban el orden natural o la santa tradición católica, y antirrevolucionarios comprometidos con la organización cristiana de la sociedad, dejó una huella indeleble. El símil del inevitable choque entre los católicos y la República «revolucionaria y atea» pronto se hizo perceptible en numerosas obras, debidas a otros tantos destacados publicistas

⁴⁴ Castro Albarrán, Aniceto de, *Los Católicos y la República*, (Madrid: Cultura Española, 1934).

⁴⁵ Sobre la colaboración de los miembros del clero medio y bajo con los carlistas y el tradicionalismo integrista véase Moral Roncal, Antonio Manuel, *La cuestión religiosa en la Segunda República española. Iglesia y carlismo*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009), págs. 230-231.

instalados en el catolicismo más intransigente. En casi todas ellas se exaltaba el destino histórico de la Iglesia española, plasmado en su inveterado compromiso con la salvación de la nación de «los peligros del socialismo y el Estado laico»⁴⁶. La aportación de Castro Albarrán a la polémica, ya por entonces muy exaltada, entre las dos grandes fracciones del catolicismo español, insufló nuevos bríos a las tesis conspirativas y pro-monárquicas defendidas por carlistas, alfonsinos e integristas. La controvertida obra de Castro Albarrán, que fue publicada por entregas y profusamente elogiada por la prensa carlista, sentó muy mal al sector posibilista de la jerarquía eclesiástica⁴⁷. Vidal i Barraquer escribió alarmado al cardenal Eugenio Pacelli, secretario de Estado del Vaticano, el 6 de diciembre de 1934, para expresarle su preocupación por el contenido del libro y, sobre todo, por su publicación, sin que el representante papal le manifestase en ningún momento parecer alguno⁴⁸. Vidal pidió además un informe sobre los contenidos del texto al padre Félix Bilbao, quien los juzgó un ataque velado a los presupuestos sobre los que descansaba la táctica de *ralliement* defendida por los posibilistas, además de un declarado llamamiento a la insubordinación de los católicos. Los apoyos con los que contaba Castro Albarrán en el mismísimo Vaticano (entre los que casi con toda probabilidad se encontraba el cardenal Segura) evitaron que su obra fuese finalmente censurada. Sin embargo, la benevolencia mostrada hacia el libro desde las altas instancias vaticanas no impidió que, en septiembre de 1934, fuese decretado el cese de su autor como rector de la Universidad Pontificia de Comillas.

Justo cuando la campaña de descalificación del catolicismo posibilista alcanzaba su cenit, en el otoño de 1933 monárquicos y católicos intransigentes se aliaron tácticamente con los accidentalistas de la CEDA, de cara a lograr el triunfo en unos comicios que, por aquel entonces, se presumían casi inminentes. Sin embargo, los resultados electorales de noviembre de 1933, y el compromiso pregonado por Gil Robles con la defensa de una táctica de colaboración con el centro republicano, catapultaron al sector integrista del catolicismo hacia el respaldo sin ambages de su largamente acariciada estrategia conspirativa⁴⁹.

DE LA ETAPA DORADA DEL ACCIDENTALISMO A LA DERIVA PRO-GOLPISTA DEL INTEGRISMO

Los excelentes resultados electorales cosechados por las derechas y el catolicismo accidentalista en los comicios de 1933 dieron paso a la formalización de una coalición parlamentaria, sustentada sobre la colaboración entre el Partido Radical y la CEDA. Esto hizo posible el regreso de una política de mayor tolerancia con los intereses de la Iglesia, así como una relativa suavización de la legislación laica del primer bienio⁵⁰. Las ofensivas doctrinales del sector católico integrista convivieron, al menos durante los últimos meses de 1933 y la primera mitad del año 1934, con una esperanzadora coyuntura política. Casi todo auguraba una especie de renacimiento en las relaciones sostenidas, con la indispensable complicidad del sector posibilista de la jerarquía, entre el gobierno republicano y la diplomacia Vaticana. Los deseos de los gobiernos radicales por rectificar, al menos parcialmente, la política antirreligiosa del primer bienio, se unieron al decidido propósito de Gil Robles y la CEDA por proseguir en la vía de la colaboración con el poder constituido, a fin de restituir a los católicos el disfrute de aquellas libertades que les fueron arrebatadas en el primer bienio. La rectificación de los radicales en materia religiosa condujo a la prórroga de los plazos, establecidos en la Ley de Confesiones, para hacer efectiva la supresión de la enseñanza de las órdenes religiosas y su pase definitivo al sistema público. Junto a ello fueron adoptadas otras disposiciones, entre las que destacaba la aprobación de pensiones mínimas para los sacerdotes sin ingresos. Todas ellas allanaron el camino hacia la reanudación de relaciones diplomáticas con el Vaticano. Tales expectativas deberían verse confirmadas mediante el nombramiento de un nuevo representante del gobierno ante el Estado Vaticano. A fines de enero de 1934 fue promovido para el desempeño de tal función el entonces ministro de Estado y ex-miembro de la Organización Republicana Gallega Autónoma (ORGA) Leandro Pita Romero.

Sin embargo la revolución de octubre alteró el impasse en el que se encontraban las negociaciones Iglesia-Estado en el otoño de 1934. Los graves sucesos anticlericales que acompañaron a la revuelta se saldaron con las aterradoras cifras de 34 eclesiásticos asesinados y 54 iglesias destruidas o quemadas (el seminario diocesano de Oviedo sufrió un incendio que redujo a cenizas una biblioteca con más de 12.000 volúmenes). La furia antirreligiosa no menoscabó la firme postura de Gil Robles y los accidentalistas de seguir defendiendo, por

⁴⁶ Callahan, William J., *La Iglesia católica...*, op. cit., pág. 259.

⁴⁷ Blinkhorn, Martin, *Carlism and Crisis...*, op. cit., pág. 217.

⁴⁸ Arbeloa, Víctor M., *La Iglesia que buscó...*, op. cit., págs. 185-186. González Cuevas, Pedro C., *Acción Española...*, op. cit., pág. 227.

⁴⁹ Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad...*, op. cit., págs. 279-286.

⁵⁰ *Ibidem*, págs. 294-295.

la vía de la legalidad y el parlamentarismo, una profunda rectificación legislativa que condujese hacia un régimen católico y corporativista, siguiendo los pasos del gradualismo político⁵¹. Sin embargo, para multitud de católicos que defendían posturas centristas moderadas, y sobre todo para el sector más radicalmente antirrepublicano de la derecha integrista, los desmanes cometidos durante los episodios de octubre revelaban la esencia profundamente anticlerical de la ideología revolucionaria de la izquierda. Para buena parte de las derechas monárquicas y el catolicismo integrista ya sólo quedaba la vía de la conspiración y el ataque violento a la República, pues se razonaba que si las izquierdas habían organizado un movimiento revolucionario para oponerse al ingreso de tres ministros cedistas en el gabinete, una hipotética victoria de las derechas habría desencadenado una auténtica guerra civil⁵².

Tras octubre de 1934, la polarización política asfixió el espacio vital en el que se desenvolvían las expectativas de los católicos más moderados⁵³. En noviembre Calvo Sotelo invitó a Fal Conde a que se uniese al «frente antirrevolucionario» que se estaba gestando en torno al Bloque Nacional. En el Vaticano continuó prevaleciendo una tenue voluntad conciliadora, que seguía forjando en la posibilidad (ya cada vez más remota) de suscripción de un *modus vivendi* con las autoridades republicanas. Sin embargo, desde el Papado se iban diluyendo las débiles esperanzas todavía depositadas sobre la auténtica voluntad del gobierno republicano para acometer una profunda revisión de la legislación antirreligiosa. De hecho, cuando se demostró la imposibilidad de alcanzar una mayoría parlamentaria que hiciese posible la mera reforma del artículo 26 del texto constitucional, la diplomacia vaticana comenzó a retroceder en su estrategia dialogante⁵⁴. Los mensajes intercambiados con Vidal i Barraquer a lo largo del mes de diciembre de 1934, desgranaban la rotunda censura vaticana respecto de las actitudes excesivamente permisivas que, a su juicio, continuaba mostrando el cada vez más menudado sector posibilista de la CEDA y la jerarquía eclesiástica⁵⁵. A fines de marzo de 1935, Pío XI daba a conocer al cardenal Pacelli su decisión de dejar en suspenso de manera indefinida las negociaciones con el gobierno de la República⁵⁶.

A las elecciones de febrero de 1936, los católicos accidentalistas y los monárquicos integristas concurren unidos en multitud de lugares, aún cuando llevados de la mano del puro oportunismo. No obstante, las deserciones de la fracción derechista más radicalizada de la CEDA y la acentuación de las tonalidades apocalípticas y dicotómicas que adoptaron los mensajes propagandísticos de la izquierda, animaron a los posibilistas de Gil Robles a presentar la contienda electoral en clave de enfrentamiento despiadado entre revolución y contrarrevolución. Los accidentalistas incorporaron parcialmente las aportaciones del radicalismo reaccionario, integrista y monárquico centradas en la confección de un discurso interpretativo que identificaba a la República con la revolución, el desorden, la Anti-España, el ateísmo o el comunismo⁵⁷. En términos generales, los católicos se volcaron casi sin ambages hacia el respaldo otorgado a los candidatos derechistas. Numerosísimas Juntas Diocesanas de Acción Católica movilizaron intensamente al electorado conservador, equiparando las elecciones con el momento decisivo para la definitiva derrota de la revolución y juzgándolas como si se tratase de una auténtica cruzada religiosa. Al igual que los monárquicos integristas, los accidentalistas defendían la profunda revisión de la legislación anticlerical, la devolución a la Iglesia de su otrora preeminente posición social y la edificación de un sistema educativo instalado sobre la defensa estricta de los valores de la religión y la tradición. Sin embargo, algunos cedistas se desmarcaban de los monárquicos y los católicos integristas cuando continuaban profesando un instrumentalizado respeto a la legalidad republicana y a las tácticas gradualistas.

En medio de tales disidencias, volvió a estallar una nueva oleada de anticlericalismo a lo largo de la geografía nacional, que se propagó con inusitada virulencia desde el mes de marzo. En pocos meses ardieron más edificios religiosos que durante los cinco anteriores años republicanos⁵⁸. Muy probablemente, tales actos de iconoclastia fueron asimismo fomentados por la proliferación de un sinnúmero de soflamas anticlericales, profusamente difundidas por las izquier-

49, 1, (1963), págs. 47-68, esp. las págs. 65-66; Cárcel Ortí, Vicente, *Pío XI entre la República y Franco. Angustia del Papa ante la tragedia española*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008), págs. 126-127.

⁵⁷ Vincent, Mary, *Catholicism in the Second...*, op. cit., págs. 237 y ss..

⁵⁸ Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad...*, op. cit., págs. 350-353; Sánchez, José María, *Reform and Reaction...*, op. cit., págs. 205-209; Cárcel Ortí, Vicente, *Caidos, víctimas y mártires. La Iglesia y la hecatombe de 1936*, (Madrid: Espasa-Calpe, 2008), págs. 116-118; De la Cueva Merino, Julio, «El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), págs. 211-301, esp. las págs. 257-259.

⁵¹ Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad...*, op. cit., págs. 331-335;

⁵² Sánchez, José María, *Reform and Reaction. The Politico-Religious Background of the Spanish Civil War*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1963), págs. 189-190.

⁵³ Sánchez, José María, *Reform and Reaction...*, op. cit., págs. 192-193.

⁵⁴ Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad...*, op. cit., págs. 335-339.

⁵⁵ Arbeloa, Víctor Manuel, *La Iglesia que buscó...*, op. cit., págs. 223-227.

⁵⁶ Redondo, Gonzalo, *Historia de la Iglesia...*, Tomo I., op. cit., págs. 437-438; Sánchez, José María, «The Second Spanish Republic and the Holy See», *The Catholic Historical Review*,

das en el paroxismo de la campaña electoral previa a los comicios de febrero⁵⁹. Cualesquiera que fuesen las motivaciones de la violencia antirreligiosa, el triunfo electoral de las izquierdas propició el regreso de algunas medidas anticatólicas, encapsuladas en una especie de «rectificación de la rectificación» que trataba de revertir la coyuntura de paralización o suavización de la legislación laica efímeramente vivida durante el segundo bienio. Se adoptaron resoluciones que urgían la aceleración del proceso de sustitución de las escuelas confesionales por escuelas públicas, se constituyó un nuevo Patronato de Incautación de los bienes de los jesuitas y se procedió a la clausura de algunos centros religiosos y escuelas católicas. Además, las autoridades municipales de multitud de localidades, y especialmente los alcaldes republicanos de izquierda o socialistas, regresaron a la aplicación estricta de las normas prohibitivas del toque de campanas, aplicaron una severa censura sobre los sermones parroquiales o volvieron a suspender los entierros católicos, los desfiles procesionales u otras manifestaciones externas del culto religioso⁶⁰.



Imagen 10.2. El doctor Castro Albarrán, de pie, en un acto académico después de la Guerra Civil

⁵⁹ Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad...*, op. cit., págs. 349-350.

⁶⁰ De la Cueva Merino, Julio, «El anticlericalismo en la...», op. cit., págs. 257-258; Álvarez Tardío, Manuel, *Anticlericalismo y libertad...*, op. cit., págs. 354-355; Del Rey Reguillo, Fernando, *Paisanos en lucha. Exclusión política y violencia en la Segunda República española*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009), págs. 511-520; Moral Roncal, Antonio Manuel, *La cuestión religiosa en...*, op. cit., págs. 221-222.

El grave deterioro del orden público y el aumento de la conflictividad social y política que sucedieron al triunfo electoral del Frente Popular precipitaron la definitiva ruptura de los católicos. Desde el Vaticano se dieron pasos decisivos que, al menos de manera velada, demostraban su deslizamiento hacia posturas menos conciliatorias o más beligerantes con la República. A fines de abril de 1936 monseñor Gomá, muy próximo a las posturas integristas del catolicismo más antiliberal y antidemocrático, fue confirmado plenamente en sus derechos como Primado. Esto último significaba el fin de la representación formal de la Iglesia española ante el Vaticano desempeñada por Vidal i Barraquer, así como la definitiva pérdida de la confianza depositada por la diplomacia papal sobre la figura apaciguadora y dialogante del arzobispo de Tarragona. El 10 de mayo Ángel Herrera, uno de los más conspicuos prebostes del catolicismo accidentalista, renunciaba a todos sus compromisos y partía a Friburgo para cursar estudios eclesiásticos. A comienzos del mes de junio el nuncio Federico Tedeschini, sin duda un convencido colaborador de Vidal i Barraquer, partió para Roma tras acceder al cardenalato y ser relevado de sus responsabilidades en España⁶¹. Por aquellas mismas fechas, el Vaticano dejó de apostar por la CEDA como mediador privilegiado en la representación y defensa de los intereses de la Iglesia⁶². Rotas desde hacía más de un año las negociaciones entre el Vaticano y el gobierno de la República, a partir del mes de mayo el nuncio Tedeschini únicamente concentró sus esfuerzos en la preparación de una exhaustiva documentación, ocupada en desvelar el alcance de las destrucciones y los atentados cometidos sobre los edificios religiosos desde el mes de febrero⁶³.

Las defecciones en masa en el seno de la CEDA, en buena medida provocadas por los escasos frutos que rindió la colaboración con los radicales, auxiliaron el refuerzo de las posturas de la derecha reaccionaria y monárquica. A medida que avanzaba la primavera de 1936, un denso entramado cívico-militar, que agrupaba a representantes del carlismo, la CEDA, el falangismo, el monarquismo y el catolicismo integrista, fue gestando la preparación de un golpe castrense contra la República. Los sectores más intransigentes del ya muy debilitado posibilismo cedista, o bien estuvieron permanentemente informados de los preparativos de la insurrección armada, o bien desempeñaron una decisiva labor de auxilio a sus principales cabecillas en los momentos culminantes de su desenlace⁶⁴.

⁶¹ Redondo, Gonzalo, *Historia de la Iglesia...*, Tomo I., op. cit., págs. 487-491; Granados, Anastasio, *El cardenal Gomá...*, op. cit., págs. 62-68.

⁶² Sánchez, José María, *Reform and Reaction...*, op. cit., págs. 210-211.

⁶³ Moral Roncal, Antonio Manuel, *La cuestión religiosa en...*, op. cit., pp223-224.

⁶⁴ Vincent, Mary, «Spain», en Martin Conway y Tom Buchanan, *Political Catholicism...*, op. cit., págs. 97-218, esp. la pág. 115.

La movilización de los católicos en una dirección conspirativa, antidemocrática y abiertamente insurreccional, como la llevada a cabo desde las filas del carlismo en los meses previos al golpe militar de 1936, o durante las decisivas jornadas de julio de aquel año, se erigió en una prueba fehaciente de la profunda complicidad del catolicismo integrista con una solución violenta que pusiese fin a la República⁶⁵. Además, la instauración de algunos regímenes europeos inspirados en un catolicismo integrista, autoritario y antidemocrático, como el Salazarismo portugués o el corporativismo del austriaco Dollfuss, insufló en los carlistas y los monárquicos un razonable optimismo⁶⁶.

LA IGLESIA AL SERVICIO DE LOS REBELDES. EL REVESTIMIENTO RELIGIOSO DE LA GUERRA Y EL TRIUNFO DE LA *CIUDAD DE DIOS*

En algunas zonas en las que la Iglesia continuaba instalada sobre una abigarrada práctica de pietismo popular, y sobre todo allí donde había logrado mantener incólume un vasto apoyo social en defensa de un orden cristiano integral, una verdadera multitud de católicos se aprestó a auxiliar a los rebeldes con inusitada prontitud⁶⁷. Asimismo, en aquellas provincias y localidades donde la vivencia de un cristianismo integrista y tradicional continuaba ofreciendo muestras de auténtico fervor popular, como en Salamanca, tanto las labores de represión iniciadas de manera fulminante por los alzados contra la República, como las relacionadas con el reclutamiento y aprovisionamiento de las milicias de voluntarios «nacionalistas», contaron desde muy pronto con el respaldo entusiasta de las masas católicas⁶⁸. Desde los púlpitos y las parroquias se ofreció una interpretación sumamente efectista del levantamiento militar, cuyos elementos discursivos más señeros habían venido gestándose casi desde la instauración misma del régimen republicano. La Iglesia española jugó un papel determinante en la primerísima legitimación de los rebeldes, al presentar la guerra recién comenzada como un conflicto religioso de profundas raíces, concebido como una cruzada contra el ateísmo, la anarquía, la revolución y el comunismo.

⁶⁵ Moral Roncal, Antonio Manuel, *La cuestión religiosa en...*, op. cit., pág. 225; Ugarte Tellería, Javier, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), págs. 102-118.

⁶⁶ Ugarte Tellería, Javier, *La nueva Covadonga...*, op. cit., págs. 75-77 y 98-100; Moral Roncal, Antonio Manuel, *La cuestión religiosa en...*, op. cit., págs. 225-226.

⁶⁷ Casanova, Julián, *La Iglesia de Franco*, (Madrid: Temas de Hoy, 2001), págs. 62-65.

⁶⁸ Vincent, Mary, *Catholicism in the Second...*, op. cit., págs. 246-248.

Para el canónigo y magistral de la catedral de Salamanca, Castro Albarrán, las razones que habían movido a los rebeldes a iniciar la guerra resultaban diáfanas. En la alocución titulada: «*La licitud del levantamiento armado*», que pronunció a los fieles de la capital salmantina el 15 de agosto con motivo de la festividad de la Asunción de la Virgen, y que fue difundida desde la radio, el magistral catedralicio volvió a utilizar los argumentos que ya hiciera públicos a fines de 1933 en sus inflamados escritos. Para Castro Albarrán la guerra significaba la reacción sagrada y culminante de los católicos, comprometidos en una cruzada santa contra la tiranía, la anarquía y la revolución sobre las que se instaló el ilegítimo régimen republicano. El canónigo aseveraba la licitud del empleo de la violencia y la fuerza para liberar a la nación española del yugo de ignominia y muerte con el que la había sojuzgado la República revolucionaria. Concluía su discurso resaltando el carácter sagrado de la guerra, su inspiración divina y su naturaleza de cruzada por la restauración de la España católica y eterna⁶⁹.

Para reparar la afrenta sacrílega del fusilamiento simbólico y la demolición del monumento al Sagrado Corazón del Cerro de los Ángeles, el 27 de agosto de 1936 se ofrendó en la catedral de la localidad salmantina de Ciudad Rodrigo una multitudinaria celebración religiosa en honor de Cristo Rey. En la misma hizo acto de presencia una vez más la elocuente y ardorosa personalidad de Castro Albarrán. Su sermón estuvo plagado de alusiones simbólicas y metafóricas en torno al carácter sagrado de la contienda. Según tales simbologías, que comenzaron a difundirse velozmente entre las diócesis instaladas en el territorio controlado por los rebeldes, la guerra recién iniciada era contemplada como una calamidad, a través de la cual Dios reclamaba una «radical conversión» dirigida a los católicos y al conjunto de los españoles. Se juzgaba el origen de la cruenta lucha en la descristianización, particularmente acelerada por la República, que venía padeciendo la sociedad española a lo largo de los últimos tiempos. Así pues, la guerra era calificada como una nueva pasión de Cristo; una renovada crucifixión encomendada a liberar a España del comunismo y la barbarie; un profuso, fecundo e inevitable derramamiento de sangre del que nacería una nueva España católica y redimida⁷⁰. Las palabras de Castro Albarrán en aquella «gloriosa» jornada resumían el sentir de numerosos obispos y altos representantes de la jerarquía eclesiástica.

⁶⁹ *Ibidem*, pág. 249.

⁷⁰ *Ibidem*, pág. 251; Álvarez Bolado, Alfonso, *Para ganar la Guerra, para ganar la Paz. Iglesia y Guerra Civil: 1936-1939*, (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1995), págs. 50-55.

Antes incluso de que tuviese lugar en Castelgandolfo la famosa alocución «La vostra presenza»⁷¹ —en la que el Papa Pío XI se pronunció con extremada cautela sobre los hechos de España ante un nutrido grupo de obispos, sacerdotes y fieles huidos—, en no menos de 11 diócesis (de un total de 32 cuyas capitales permanecían en territorio rebelde a mediados de agosto de 1936) sus titulares se habían decantado claramente a favor de los sublevados⁷². La definición de «cruzada religiosa», atribuida a la contienda, ya había sido empleada en los documentos episcopales hechos públicos desde mediados de agosto en la diócesis de Pamplona y en las archidiócesis de Zaragoza y Santiago de Compostela. A través de 18 intervenciones episcopales, difundidas todas ellas antes de la referida alocución papal del 14 de septiembre, numerosos obispos y arzobispos habían comenzado a divulgar una interpretación eminentemente religiosa de la guerra⁷³.

Cuando Castro Albarrán, desde fecha tan temprana como la del 15 de agosto de 1936, calificaba la guerra de «cruzada religiosa» para la recristianización de España, sus reflexiones no formaban parte de una mera cavilación personal o aislada. Como integrante de una vasta corriente de pensamiento difundida en el seno del catolicismo integrista, fue él mismo quien contribuyó a dar forma a una interpretación del carácter ilegítimo del régimen republicano que se hizo muy popular entre la derecha reaccionaria y monárquica. Partiendo de la defensa de esta inicial postura, el catolicismo más intransigente fue transitando, entre 1933 y 1936, mediante el uso de auténticos sofismas de raíz teológica, hacia la justificación del empleo de la violencia y la fuerza en una justa rebelión contra la ilegitimidad de la República. A comienzos de 1936, el discurso sostenido por las derechas dispuestas a destruir la legalidad parlamentaria identificaba la República con la revolución y el ateísmo; e imputaba al régimen democrático una responsabilidad directa en la gestación de una disparatada confabulación internacional comunista de inspiración soviética. Cuando la guerra daba sus primerísimos pasos, Castro Albarrán compartía con un nutrido sector de la jerarquía eclesiástica (con el cardenal Gomá a la cabeza) todo un espeso sedimento de justificaciones teóricas y simbolizaciones, que comenzaban a equiparar la contienda con la ineludible respuesta de los católicos para hacer frente al avance irrefrenable de la revolución y el comunismo.

Y decimos que Castro Albarrán no estuvo solo, ni fue demasiado original, en esta particular batalla dialéctica desencadenada para legitimar el alzamiento

⁷¹ «La Vostra Presenza». *Allocuzione di sua santità Pio XI ai vescovi, sacerdoti, religiosi e fedeli profughi dalla Spagna*, Roma, 14 de septiembre de 1936.

⁷² Álvarez Bolado, Alfonso, *Para ganar la...*, op. cit., págs. 66-67.

⁷³ *Ibidem*, págs. 50-51.

de los rebeldes. Entre los meses de septiembre y noviembre de 1936, dos importantes documentos vieron la luz para reforzar unas tesis justificativas de la guerra que comenzaban a disfrutar de un mayoritario predicamento entre la jerarquía. Nos referimos a las cartas pastorales: «Las Dos Ciudades», hecha pública el 30 de septiembre de 1936 por el obispo de Salamanca Enrique Pla y Deniel, y «El caso de España», surgida el 23 de noviembre de ese mismo año de la pluma del cardenal Gomá⁷⁴.

En la primera de ellas, Pla y Deniel proclamaba la necesidad de la guerra, al concebirla como el instrumento lícitamente utilizado por la sociedad (en tanto que legítima transmisora de un poder de inspiración divina) para derrocar aquellos gobiernos tiránicos y gravemente perjudiciales para la religión. Además, contraponiendo revolución frente a contrarrevolución, cual si se tratara de la confrontación entre las dos ciudades (la terrena y la de Dios) descritas por San Agustín, el obispo salmantino invocaba el derecho a calificar la contienda no como una mera guerra civil, sino como una «...una cruzada por la Religión, por la Patria y por la civilización, contra el comunismo»⁷⁵. Por su lado, en su carta pastoral de noviembre de 1936, Gomá insistía reiteradamente que la guerra que se estaba librando sobre suelo español no era una guerra de carácter político, dinástico o interregional, sino una «guerra de principios, de doctrinas, ... de una civilización contra otra». Según su criterio, la contienda iniciada sería la «...la guerra que sostiene el espíritu cristiano contra este otro espíritu... del materialismo marxista»⁷⁶.

El cardenal Gomá jugó un destacado papel en la construcción y difusión de una interpretación de la guerra entendida como cruzada contra el comunismo internacional (en consonancia con las doctrinas papales). Pero junto a él pronto comenzaron a brillar otros «astros» de la constelación eclesiástica, ubicados en el decisivo núcleo de la capital salmantina (en cuyo palacio episcopal Francisco Franco instaló su Cuartel General). Desde fines de 1936 José Artero y Castro Albarrán comenzaron a colaborar estrechamente con la centralizada maquinaria propagandística del naciente Estado franquista. A través de su participación en el Servicio de Prensa y Propaganda, dependiente de la Oficina de Prensa y Pro-

⁷⁴ *Ha hablado la Iglesia. Documentos de Roma y del Episcopado Español, a propósito del Movimiento Nacional salvador de España*, (Burgos: Editora Nacional, 1937), págs. 63-85 y 165-216.

⁷⁵ Pla y Deniel, Enrique, *Las dos Ciudades*, Pastoral del Sr. Obispo de Salamanca, en *Ha hablado la Iglesia...*, op. cit., pág. 199.

⁷⁶ Gomá y Tomás, Isidro, Carta Pastoral *El caso de España*, en Isidro Gomá y Tomás, *Por Dios y por España. Pastorales, Instrucciones Pastorales y Artículos, Discursos, Mensajes, Apéndice, 1936-1939*, (Barcelona: Editorial Casulleras, 1940), págs. 21-39, esp. la pág. 23.

paganda creada en agosto de aquel año, los dos canónigos salmantinos laboraron intensamente en la difusión de la legitimación cristiana y teológica del levantamiento militar contra la República.

Las denodadas gestiones diplomáticas de Gomá ante la Santa Sede, realizadas sobre todo durante la segunda mitad del año 1936, culminaron parcialmente con su designación, el 19 de diciembre, como representante confidencial y oficioso del Vaticano ante el Nuevo Estado dirigido por Franco⁷⁷. A partir de este instante, Gomá iniciaría una larga andadura para conseguir que el Vaticano reconociese diplomáticamente a las autoridades rebeldes. Fueron muchos los obstáculos que hubo de sortear en esta encrucijada. Las vacilaciones del Papa Pío XI con respecto a la verdadera naturaleza del poder que se estaba gestando desde la «España nacionalista», se unieron al temor declarado a que esta última se viese arrastrada hacia una deriva totalitaria y fascista, como consecuencia de su dependencia militar y política de la Alemania nazi y la Italia de Mussolini. Tras el bombardeo de la Legión Cóndor sobre Guernica, los nacionalistas vascos iniciarían una campaña de denuncia y descrédito del gobierno de Franco, que llevaría al general a presionar ante Gomá para que acelerase el reconocimiento diplomático de la Santa Sede de la España rebelde. Las malogradas iniciativas vaticanas para conseguir que los católicos vascos signasen un armisticio con los rebeldes, poniendo fin así a un guerra entre católicos calificada de «fratricida», coexistieron simultáneamente con la publicación en *La Croix*, uno de los periódicos católicos franceses más críticos con los franquistas, de un duro manifiesto, donde se denunciaba la desmedida violencia empleada por las tropas rebeldes y sus aliados fascistas contra la indefensa población civil. Todas estas circunstancias avivaron las voces críticas de los católicos de numerosos países, especialmente de quienes reprobaban el cierre de filas llevado a cabo por la jerarquía eclesiástica española en torno al proyecto político de los sublevados.

En medio de una coyuntura tan adversa para la imagen internacional de los rebeldes como la vivida en la primavera de 1937, a iniciativa de Gomá se pondría lo necesario ante el Episcopado español para redactar un documento colectivo, donde se pusiese de manifiesto la inequívoca defensa de los valores religiosos asumida desde la dirección política de la Nueva España franquista. Fue en este específico contexto donde la jerarquía eclesiástica emprendió medidas urgentes para restaurar la denostada imagen internacional de la Iglesia española en la guerra, logrando de paso un amplio respaldo a sus posturas entre

⁷⁷ Redondo, Gonzalo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, Tomo II, La Guerra Civil (1936-1939), (Madrid: Rialp, 1993), págs. 183-185.

los católicos de casi todo el mundo⁷⁸. Entre las numerosas iniciativas adoptadas por Gomá para enderezar el deterioro sufrido por la imagen pública e internacional de la Iglesia española durante los primeros meses de guerra, al menos dos resultaron decisivas: la primera, el propósito de impulsar la creación de una Oficina Católica de Información; y la segunda, la publicación de un documento o Carta Colectiva (enormemente difundida y redactada por el propio Gomá), donde se argumentaba el inmenso beneficio para los intereses del catolicismo y de la Iglesia española derivado del apoyo explícito de la jerarquía al levantamiento militar de 1936⁷⁹. Como consecuencia de de la primera de las iniciativas enunciadas, desde el verano de 1937 funcionaba en Salamanca el denominado Centro de Información Católica Internacional, encargado de difundir entre el mundo cristiano la ortodoxa interpretación de la contienda española como Cruzada contra el comunismo y el ateísmo⁸⁰. Para esta tarea, Gomá pronto atrajo a su entorno al padre jesuita Constantino Bayle, redactor desde 1919 de la publicación *Razón y Fe*, activo propagandista de la causa rebelde y estrecho colaborador con los servicios de Prensa y Propaganda del naciente Estado franquista⁸¹.

Castro Albarrán figuró desde muy pronto en el cerrado círculo de propagadores y divulgadores surgido en Salamanca. Desde tan eficaz plataforma se ocupó, mediante el uso de diversos medios de comunicación escritos y con el con-

⁷⁸ La persecución religiosa desatada en los territorios bajo control republicano durante los primeros meses de la guerra coadyuvó a que los católicos de casi toda Europa se inclinasen a favor del bando franquista. De la Cueva Merino, Julio, «El anticlericalismo en la Segunda República...», op. cit., págs. 294-295. Flint, James, ««Must God go Fascist?» English Catholic Opinion and the Spanish Civil War», *Church History*, 56, 3, (1987), págs. 364-374 y Hale, Frederick, «Fighting over the Fight in Spain: the Pro-Franco Campaign of Bishop Peter Amigo of Southwark», *The Catholic Historical Review*, 91, 3, (2005), págs. 462-483. Véase también: Keene, Judith, *Fighting for Franco. International Volunteers in Nationalist Spain during the Spanish Civil War*, (London: Hambledon Continuum, 2007), págs. 47-53; Buchanan, Tom, *Britain and the Spanish Civil War*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), págs. 178-181.

⁷⁹ Redondo, Gonzalo, *Historia de la Iglesia...*, Tomo II, op. cit., págs. 274-276; Álvarez Bolado, Alfonso, *Para ganar la...*, op. cit., págs. 94-97.

⁸⁰ Centro de Información Católica Internacional, *El mundo católico y la Carta Colectiva del Episcopado Español*, (Burgos: Rayfe, 1938).

⁸¹ La aportación de Bayle a la labor de la propaganda franquista fue decisiva. Bayle, Constantino, S. I., *¿Qué pasa en España? A los católicos del mundo*, (Salamanca, Delegación del Estado para Prensa y Propaganda, 1937). El año 1938, se publicó la segunda edición de su obra de 1935: Bayle, Constantino, S.I., *Sin Dios y contra Dios. La campaña de nuestros días*, (Burgos, Rayfe, 1938). Robledo, Ricardo, «La iglesia salmantina: rebeldía, cruzada y propaganda. El Centro de Información Católica Internacional», en Ricardo Robledo (ed.), *Esta salvaje pesadilla...*, op. cit., págs. 71-98, esp. las págs. 91-94.

curso de la radiodifusión, de forjar una lectura simbólica y justificativa de la guerra. Asimismo, Castro Albarrán resultó ser un sutil y lúcido divulgador de la postura oficial de la jerarquía española en el controvertido asunto de los nacionalistas vascos y su colaboración con la República. Puso su pluma al servicio de las dogmáticas posiciones sostenidas por la Iglesia española en la condena de la estrategia seguida por el Partido Nacionalista Vasco (PNV) durante la contienda. Reiteradamente, el canónigo salmantino anatematizó a los «separatistas vascos», acusándolos de aliarse con el comunismo en la persecución de sus ideales políticos y de anteponer su amor regionalista al verdadero amor a España⁸².

En medio de la vorágine de publicaciones alumbradas desde el Centro de Información Católica, vio la luz una señera aportación de Castro Albarrán, destinada a convertirse en un canto apologético del papel sagrado desempeñado por la Iglesia española en la guerra. Nos estamos refiriendo a la trascendental obra publicada a comienzos de 1938, significativamente titulada «*Guerra Santa*»⁸³. El libro, llamado a difundir en el mundo católico el carácter providencial del conflicto, fue prologado con auténtica efusividad por el cardenal Gomá. La obra condensaba la interpretación discursiva de la guerra y el levantamiento militar que a comienzos del año 1937 empezaba a estar asumida por la práctica totalidad de la jerarquía eclesiástica. La depurada formulación de esta interpretación experimentó un notable avance tras la publicación, entre los meses de noviembre de 1936 y marzo de 1937, de tres importantes documentos pastorales. Dos de ellos se debían a la pluma del primado de Toledo, monseñor Gomá y Tomás, y el tercero al Papa Pío XI⁸⁴.

El libro de Castro Albarrán recogía en buena medida el espíritu y las enseñanzas doctrinales contenidas en todos ellos. Comenzaba con un capítulo introductorio, donde se explicitaban las causas de la guerra y la naturaleza esencialmente religiosa de la misma. Según se explicaba, la guerra civil dejó de ser un simple y convencional enfrentamiento bélico contra un determinado enemigo para convertirse en una auténtica cruzada contra el ateísmo comunista. Para él, la gue-

⁸² Castro Albarrán, Aniceto de, «El Movimiento Nacional español, desde el punto de vista católico», (*La Gaceta Regional*, Salamanca, 6 de marzo de 1937), documento recogido en: *Ha hablado la Iglesia...*, op. cit., págs. 217-238.

⁸³ Castro Albarrán, Aniceto de, *Guerra Santa. El sentido católico del Movimiento Nacional español*, (Burgos: Editorial Española, 1938), págs. 167-192.

⁸⁴ Gomá y Tomás, Isidro, Cartas Pastorales: *El caso de España* (23 de noviembre de 1936) y *La Cuaresma de España. Sobre el sentido cristiano-español de la guerra* (30 de enero de 1937), en *Ha hablado la Iglesia...*, op. cit., págs. 63-131; Carta Encíclica *Divini Redemptoris*, Roma, 19 de marzo de 1937.

rra no era sino la legítima y venturosa reacción del pueblo católico español. Así pues, el origen de la guerra había que buscarlo en el legítimo levantamiento del pueblo católico español que «...descolgó la carabina vieja, la escopeta enmohecida, que se aburrían, colgadas sobre el escaño, en la cocina...». Según sus propias palabras: « ¡esta fue la guerra!... ¡Guerra de fe y de religión! ¡Guerra popular y religiosa!»⁸⁵. A juicio de nuestro personaje, la nación española se habría visto envuelta, a lo largo de cinco oprobiosos años de gobierno republicano, en un irreversible proceso de descastamiento e irrefrenable declive. Tal proceso degenerativo habría estado motivado por la irrupción de un poderoso movimiento comunista internacional, que se habría abatido sobre España con la finalidad de arrasar su pronunciada esencialidad católica. El alzamiento militar de los rebeldes y las milicias nacionalistas que «espontáneamente brotaron» en los territorios controlados por aquéllos, serían calificados como excepcionales fenómenos históricos que condensaban un profundo sentimiento católico y nacionalista.

Entre los años 1938 y 1941 la pluma de Castro Albarrán todavía alumbraría otros tres importantes libros. Dos de ellos: «Este es el Cortejo»⁸⁶, aparecido en mayo de 1938, y «La Gran Víctima»⁸⁷, publicado a comienzos de 1940, justificaban la adhesión de la jerarquía eclesiástica y los católicos al bando de los rebeldes durante la contienda, utilizando el argumento central del cruento y oneroso sacrificio prestado por la Iglesia española en la redención salvífica de la nación. «Este es el Cortejo» se componía de una prolija enumeración de relatos sobre las circunstancias macabras y estremecedoras que, al menos supuestamente, envolvieron la muerte de multitud de católicos a manos de la despiadada furia antirreligiosa del comunismo ateo. Muchos de estos relatos respondían al empleo (muy reiterado en la propagandística ultracatólica, reaccionaria y fascista de la época) de un molde interpretativo arquetípico cargado de una emotividad de hondas resonancias religiosas. Dicho molde asemejaba a las víctimas de la furia anticlerical con los cruzados medievales que dieron su vida por el cristianismo, o con los primeros mártires entregados al sacrificio en defensa de la fe católica. Prevalecía, pues, en toda la obra una reproducción alegórica de los hechos relatados que rememoraba artificiosamente los episodios centrales de la pasión y muerte de Cristo.

⁸⁵ Castro Albarrán, Aniceto de, *Guerra Santa...*, op. cit., pág. 28.

⁸⁶ Castro Albarrán, Aniceto de, *Este es el Cortejo... Héroes y Mártires de la Cruzada Española*, (Salamanca, Talleres Cervantes, 1938).

⁸⁷ Castro Albarrán, Aniceto de, *La Gran Víctima. La Iglesia Española mártir de la revolución roja*, (Salamanca, Talleres Cervantes, 1940).

En «La Gran Víctima», Castro Albarrán dirigía la mirada a los inicios, en 1931, del régimen de la República, para desde allí trazar el tortuoso camino de persecución y sufrimiento padecido por la Iglesia española a lo largo de cinco interminables años. Hacía todo esto para probar, una vez más, que el golpe de Estado de 1936 y la guerra civil que lo siguió formaron parte del 'heroico' levantamiento de los católicos españoles, alzados en las «jubilosas jornadas de julio de 1936» contra el yugo y la opresión a que fueron sometidos por un régimen tiránico, despiadado e ilegítimo.

La tercera de las obras de esos años, «El derecho al Alzamiento»⁸⁸, alcanzó una enorme difusión, y no fue sino la jubilosa reedición, precedida de unas nuevas palabras introductorias, de la famosa obra «El derecho a la Rebeldía». Cuando «El derecho al Alzamiento» salió a la luz pública, el año 1941, los artificios interpretativos y los juegos teóricos empleados en la polémica obra que el mismo autor diese a conocer en 1933 habían cobrado una inusitada relevancia. Finalizada, pues, la guerra civil y culminado el aplastamiento de la experiencia republicana, se vieron definitivamente colmadas las ansias conspirativas y sediciosas subrepticamente sugeridas por Castro Albarrán en los primeros años treinta.

Culminaba así, «gloriosamente», una larga etapa de fructífera colaboración de Castro Albarrán con la labor llevada a cabo por el pensamiento reaccionario, antiliberal y fundamentalista del catolicismo para lograr la difusión de sus propuestas insurreccionales contra la República y de justificación religiosa de golpe de Estado y de la guerra.

⁸⁸ Castro Albarrán, Aniceto de, *El derecho al Alzamiento*, (Salamanca, Talleres Cervantes, 1941).