

Zamagni, Gianmaria: *Fine dell'era constantinana. Retrospettiva genealogica di un concetto critico*, Il Mulino, Boloña 2012, 188 págs. ISBN 978-88-15-13802-6.

La llegada del argentino Jorge Mario Bergoglio al Pontificado fue celebrada como el comienzo de una nueva etapa en la Iglesia Católica. Este deseo de un cambio que marque un antes y un después en la institución no es un fenómeno novedoso, sin embargo. De hecho, podríamos decir que la necesidad de una nueva edad que rompa con el pasado de la Iglesia ya era un tema central del pensamiento católico a lo largo del pasado siglo XX.

Dentro de la búsqueda de este cambio por parte de los pensadores católicos, la sugerente obra del Dr. Gianmaria Zamagni ofrece una novedosa aportación al estudio de la historia de la Iglesia en el siglo XX. El trabajo del profesor Zamagni se centra en el concepto «fin de la era constantiniana» y el modo en que ha sido abordado por diversos intelectuales católicos. A través del análisis de los textos de dichos intelectuales, el autor redimensiona el impacto de la fórmula «fin de la era constantiniana» para concederle un papel protagonista en la filosofía de la pasada centuria.

El trabajo se estructura en cinco capítulos, cada uno de ellos dedicado a uno de los intelectuales que abordó en sus escritos el concepto «fin de la era constantiniana». En el interior de los mismos, el profesor Zamagni combina el análisis textual con el estudio del contexto geográfico y temporal en que trabajó cada uno de los pensadores. Ello dota a sus retratos de un contexto humano y social que hace posible una comprensión integral de la obra de los escritores estudiados.

Como no podía ser de otra forma, el primer bloque está dedicado a Marie-Dominique Chenu, padre del concepto «fin de la era constantiniana» y quien lo dotó de significado y relevancia.

Justo antes de la celebración del Concilio Vaticano II, Marie-Dominique Chenu publicaba *El fin de la era constantiniana*, donde situaba el foco de atención ya no sólo sobre los cambios que se estaban dando en el seno de la Iglesia sino en la problemática relación de ésta con el poder a lo largo de los siglos.

Chenu, en su reflexión, ampliaba la definición de F. Heer de la «era constantiniana» y dejaba claro que se trataba de mucho más que de una simple época.

Era «un tiempo, en que bajo la primera influencia de los actos de Constantino, se ha desarrollado y, fijado después para siglos, un complejo mental e institucional en las estructuras, en la conducta y hasta en la espiritualidad de la Iglesia y esto, no solamente de hecho, sino como ideal». Un ideal que había presidido, en su opinión, el ordenamiento feudal, el Antiguo Régimen e incluso la sociedad burguesa heredera de las revoluciones del siglo XIX. Con ello, nos encontraríamos ante un tiempo no solamente cronológico sino «sociológico», a lo largo del cual se había producido una «sacralización de las estructuras temporales» y una equiparación entre «civilización» y «civilización cristiana».

El P. Chenu, que se definía a sí mismo como «incurablemente optimista», defendía la necesidad de crear una nueva Cristiandad, dejando ya atrás la «era constantiniana» como punto de partida para el Concilio. Con ello, la Iglesia saldría de la Cristiandad para alcanzar al incrédulo, volvería a su naturaleza de Iglesia misionera, logrando así el fin definitivo de dicha era constantiniana. La empresa misionera era primordial para ello, al ser radicalmente opuesta al concepto de Cruzada, tan recurrente en tiempos anteriores. Así, en sus propias palabras, «la Iglesia, frente a un mundo profano, se ve ahora como forzada a ser misionera en instituciones neutrales y a no competir institucionalmente ni ampararse en privilegios».

En el segundo capítulo, Zamagni aborda la figura de Friederich Heer. La visión apasionada de Heer acerca del tiempo que le tocó vivir en primerísima persona nos legaba la percepción de un origen común de las abominaciones de los totalitarismos en la emocionalidad pre-cristiana de las masas. Con ello, y aunque su análisis lo realiza desde una perspectiva católica, se mostró abiertamente crítico con las políticas de la Iglesia durante la era contemporánea. Es más, dentro de su «genealogía del totalitarismo», se refirió ya al «fracaso del experimento carolingio» en términos de «fin de la era constantiniana».

El tercer capítulo es en mi opinión el más interesante. Lo titula Zamagni «Lo «Spirito» di Parigi», en alusión al protagonismo –transversal– logró alcanzar la publicación francesa *Esprit*. Además, atribuye, de este modo, cierta unidad a un grupo de intelectuales agrupados alrededor de la revista.

Compartían todos ellos la necesidad de reformular la relación entre cristianismo y cristiandad, poniendo así fin a lo que Mournier llamaba «el mito gregoriano». El cambio pasaba, sin embargo, no por relegar la religión a un ámbito puramente privado sino por admitir que el mundo caminaba hacia una organización más autónoma, aunque no por ello anticristiana.

Precisamente Emmanuel Mournier, uno de los más destacados miembros del grupo, publicó en 1946 un ensayo titulado «¿La agonía del cristianismo?». El título lo había elegido en clara alusión al trabajo del español Miguel de Unamuno, «La agonía del cristianismo». Este trabajo de Unamuno, escrito en

1924 aunque no llegase a ser publicado hasta 1930, reflexionaba en torno a la «agonía» —entendida ésta como lucha vital, como esa lucha por no morir inherente a todo ser vivo— que desde sus orígenes sufre el cristianismo por la tensión entre lo individual y lo colectivo. Mournier, en respuesta, auspiciaba la muerte de la antigua cristiandad «occidental, feudal y burguesa» y el nacimiento de una nueva cristiandad nacida de las masas y vinculada intrínsecamente a ellas.

Sin embargo, quien ocupa un lugar central en el capítulo, en todos los sentidos, es Jacques Maritain y su ensayo *Humanismo integral*. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad, aparecido en 1936. En el mismo, el francés no entraba a cuestionar «la verdad del cristianismo» pero sí «las responsabilidades temporales de los cristianos». Éstas, habían de variar y dejar de mirar hacia el pasado para adaptarse a una nueva era de la civilización, una «nueva cristiandad».

Finalmente, los dos últimos capítulos del estudio de Gianmaria Zamagni abordan las mismas cuestiones desde la perspectiva de otros dos intelectuales: Ernesto Buonaiuti y Erik Peterson.

El libro en su totalidad presenta a este conjunto de intelectuales como los antecedentes y propulsores ideológicos de los principios afirmados en el Concilio Vaticano II. Entre todos ellos diagnosticaron la muerte del anterior modelo de relaciones entre la Iglesia y el poder e impulsaron el debate conciliar acerca de la nueva cristiandad que el mundo moderno requería.

Es por ello que en las conclusiones asume el difícil reto de hacer un balance de las diferentes aproximaciones que ha presentado al lector al concepto «fin de la era constantiniana». Y logra con notable éxito establecer los puntos en común de los autores analizados. Comparten todos, a pesar de sus diversos orígenes y sensibilidades, su interés por realizar un estudio crítico de la historia de la Iglesia, así como su preocupación por la Iglesia y por preservar la autenticidad de su mensaje. A la vez, comparten la ambición por dotar al evangelio de una apertura al mundo contemporáneo. Su interés en actualizar el mensaje evangélico impregna todos sus estudios, centrados en un modelo ideal, el de «era constantiniana», que creen obsoleto y perjudicial, en tanto que contrario al necesario *aggiornamento* de la Iglesia, *semper reformanda*.

Pero esta postura crítica les situó en un terreno peligrosamente cercano a la exclusión. Tal es el caso del sacerdote modernista Buonaiuti, la condena a la Escuela de Teología de Chenu y las críticas a Sept o la marginación de Peterson. Es por ello que el libro se haya en la órbita de los estudios acerca de la heterodoxia dentro de la Iglesia. Pero dentro de una percepción constructiva de la misma. Así, la sucesión entre ortodoxia y heterodoxia, el modo en que las heterodoxias de hoy se imponen como las ortodoxias de mañana, se convierte en el motor del cambio ideológico dentro del proceso histórico. De este modo,

la disidencia, el desorden, son percibidos como herramientas que permiten a las estructuras sociales la adaptación al paso de los años, a lo que dentro de la Iglesia se vino a llamar «el signo de los tiempos». El cuestionamiento del orden social existente se encuentra en el germen del nacimiento de un nuevo orden social, podríamos decir. En esta misma dirección, de hecho, incluso la herencia de Marcelino Menéndez Pelayo en su obra más inquisitorial, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, había sido ya, según Juan Valera, el poner de manifiesto que todo aquél que en España hubiera hecho algo de reseñable era más bien un heterodoxo en su tiempo.

Así, el libro de Gianmaría Zamagni se inscribe dentro de los estudios que han sucumbido a la fascinación de los disidentes y les han dedicado su atención, a destacar la propia *Historia de los Heterodoxos Españoles* de Menéndez Pelayo, a la que ya hemos hecho referencia, y *Les rebelles. Celles et ceux qui ont dit non*, de Jean-François Kahn (París, Plon, 2001). A ellos se une, ya centrado en la España contemporánea, el recientemente aparecido *Otra Iglesia. Clero disidente durante la Segunda República y la Guerra Civil*, coordinado por Feliciano Monterio, Antonio Moreno y Marisa Tezanos (Gijón, Trea, 2013).

En el caso que nos ocupa se trataría sin embargo de un grado de disidencia muy atenuado, inserto dentro de debates ya presentes aunque de modo minoritario dentro de la institución eclesial. Y que alcanzaría, además, rango de ley a partir de la celebración del Concilio Vaticano II.

Aunque habría que apostillar que la crítica al ordenamiento constantiniano como culpable de haber enturbiado la pureza anterior del cristianismo es muy anterior a los autores analizados por el Doctor Zamagni, siendo el teólogo alemán Gottfried Arnold uno de sus principales valedores en época moderna. El concepto «era constantiniana» ya se encontraba de hecho muy presente en el Novecento teológico como herramienta para «diagnosticar la patología terminal de un paradigma de relaciones de un largo periodo de la historia de la Iglesia católica y de la historia política europea», en palabras del propio Zamagni. Así, el autor establece como característica global de dicha era la «alianza simbólica entre el poder argumentativo-simbólico de la teología y el poder institucional-pragmático de los emperadores y soberanos que a lo largo de diecisiete siglos se sirvieron de esta argumentación como sostén para sus políticas y que —en contrapartida— han favorecido a la Iglesia a través del poder obtenido».

Sí se echa de menos una mínima aproximación a la figura de Constantino y a los cambios por él introducidos, aunque la misma se hubiese realizado desde la consideración de la visión posterior del pretendido legado ideológico del emperador como una nueva falsificación histórica.

Lamentablemente, el excepcional trabajo del profesor Zamagni no ha recibido desde su aparición la atención que merece. Y ello a pesar de que se trata,

sin lugar a dudas, de una obra imprescindible que aborda cuestiones vertebrales para la historia de la Iglesia en los siglos XX y XXI. Es destacable el enfoque transversal que propone a la hora de rastrear las huellas de un mismo concepto —«fin de la era constantiniana»— en el interior del pensamiento de autores diversos y no siempre relacionados. Aspira, al mismo tiempo, a poner en valor el propio concepto para otorgarle un lugar de honor en el pensamiento católico moderno. Se trata, por ello, de una empresa ambiciosa que el autor logra resolver con brillantez.

Luisa Marco Sola.
Grupo de Investigación Catolicismo y secularización
en la España del siglo XX.
Universidad de Alcalá

González Rodríguez, María Encarnación: *San Pedro Poveda en la génesis de la Institución Teresiana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012, LXXIV + 787 págs. ISBN 978-84-220-1567-3-2-1.

«Confieso ingenuamente que, al subir yo a las cuevas de Guadix, con un grupo de seminaristas, no pensé en otra cosa, sino en una Catequesis, que de nuestras visitas a la Ermita de la Virgen de Gracia, titular de aquel sagrado recinto, medio cueva, medio capilla, surgió el plan de las Escuelas que la vocación a este género de Apostolado, tuvo su origen allí...» Carta a la Institución Teresiana, 3 de septiembre 1934 (33 y 93).

Ni programación previa, ni proyecto elaborado y «deliberado» con otros, sino un hecho: subir a las cuevas y visitar a la Virgen de Gracia. Ese paso de la Catequesis a la Escuela, a las Escuelas del Sagrado Corazón de Jesús, en ese momento inicial es algo más que una institución docente. Acogía a menores y mayores, enseñaba no solo las letras, sino oficios, un estilo de vida, ese otro saber que consiste en amar a Dios y que, uniendo las cuevas con la ciudad, hizo ciudadanos a los «cueveros». En 1903, cuando se inicia el segundo curso en las Escuelas del Sagrado Corazón de Jesús, el barrio de la Ermita no era «ni por asomo lo que fue».

La escuela para las «clases proletarias» empezó pobremente, recurriendo a la caridad y «a los sentimientos cultos» de quienes Pedro Poveda buscó como bienhechores. La primera piedra se pudo el 16 de julio de 1902. Se trataba de prolongar la predicación misionera de Pedro Poveda. ¿No eran llamados misioneros diocesanos los dedicados a «múltiples actividades», pero sin «beneficio eclesiástico»? Predicó 10 misiones de siete días antes de comenzar a construir la escuela. Escuela y comida para los que lloran de hambre, servida en cajas, a

gente que la comían con ganas, con «avidez». Había que hacer visibles a estos «hambrientos invisibles». «Necesito decir a todos lo que no ven y ponerla en conocimiento de los desconocen esta necesidad».

«Tenemos además» pobres de solemnidad, muchos que van descalzos, «casi todos faltos de ropa y algunos desnuditos». Es una obra de misericordia que proporciona el gozo de dar, el consuelo de recibir y el honor de pedir para que el gozo y consuelo sean posibles (3, 19, 23-26 y 35-39).

En abril de 1904, Andrés Manjón, hablando de la labor de Pedro Poveda, lo identifica como el «fundador de escuelas para pobres». De él dijeron que «seguía el ejemplo del Manjón en Granada». En comentario sobre el parecido de la labor de uno y otro, Garci-Torres, el 21 de junio de 1903, en *El Accitano*, escribe que Pedro Poveda, «adoleciéndose de esas criaturas» de las Cuevas, quiso redimirlas (127-128). No pudo hacer lo mismo en Linares (283).

El Jueves Santo, 4 de abril de 1912, recuerda la promesa dada a quien se apiada del necesitado y del pobre: «en días malos lo librará el Señor» (Salmo 42, 2). El que tiene poco, dé poco, el que mucho, dé mucho. Todos pueden dar (Tb 4, 8).

El primer núcleo de aspirantes a maestras podían dar la «limosna de su persona, su cuerpo, su espíritu, su corazón» (371-372) Un año más tarde, en Linares funcionaba una Escuela de Mujeres obreras. El local era pequeño. Organizaron dos turnos y pasaban del centenar «las apuntadas» (376).

Contó Pedro Poveda con la ayuda de Gonzalo de Figueroa, Conde Mejorada del Campo, «el primero que favoreció mis empresas pedagógicas» (330). Se sentía feliz de cooperar en la «hermosa obra». Le molestaba que, juzgando él pequeña su aportación, se le diera publicidad.

Recurrió D. Pedro a los párrocos de la diócesis, para que cedieran algún estipendio. Se lo pedía «en caridad y por amor a estos niños pobres». En abril de 1904 pedía a la gente que le diera de lo superfluo para enseñarle, alimentarlos y vestirlos gratis. Asistían a las clases unos 500 y podían llegar hasta un millar. La escuela vivía de la caridad. Sabemos que en septiembre del 1902 había más de seiscientos chicos (64).

En la Institución Teresiana se ha conservado el testimonio de Juanico, un niño gitano, y de Toribio. Recordaba el primero con qué pobres recursos aprendían en las Escuelas del Sagrado Corazón de Jesús. «Después de a Dios, a él se lo debo todo. Él me hizo persona». A Toribio no se le olvidó esto. «Si don Pedro no hubiera estado aquí, yo no sería persona. Lo que soy se lo debo a don Pedro» (75).

Los métodos elegidos buscaban esta transformación, ese paso a la «condición de persona». Eso significaba no disimular las condiciones de vida, infrahumanas, de no-persona en que vivía aquella gente (78-79). En aquellas Escuelas todo «instruía y enseñaba». Los resultados compensaban la dedicación, la buena gestión de las ayudas recibidas. Enrique Olmedo afirmaba en noviembre de 1903 que España necesita en cada pueblo un Poveda 98-100).

Otros se le unieron, mendigando como él lo hacía, «sin sonrojarse», pidiendo a todos, desde el Rey hasta a los habitantes de las cuevas, «que aportaron sus céntimos a las suscripción mensual» En esas fechas de 1918, habla Pedro Poveda de una «pedagogía del corazón». Conservaba ese recuerdo «tan vivo como oculto» (60-61, 69-71, 100, 151-152).

María Encarnación González cita a Pío X. El 5 de abril de 1905 publicó la encíclica *Acerbo nimis*, sobre la enseñanza del catecismo. Para «enseñar la doctrina cristiana» es necesario prepararse «con estudio y seria meditación». Quienes consideran al pueblo ignorante y rudo, creen que no necesitan ser diligentes en esta tarea. «Al contrario, cuanto más incultos sean los oyentes, mayor celo y cuidado se requiere». Estudio, meditación, celo y cuidado, a diario y junto a la gente, explican lo que fueron las Escuelas del Sagrado Corazón de Jesús. Para esas fechas, Pedro Poveda estaba fuera de Guadix (191-192).

Todos debían colaborar con la obra que Pedro Poveda estaba haciendo (53-54) Su habitantes estaban saliendo de la ignorancia para ser gente ilustrada y razonable. Se estaba venciendo la pobreza que degrada la dignidad de las personas (76-77). Al lado, estaba la experiencia de Andrés Manjón. Los métodos deben adecuarse a los alumnos. Poveda sabía que estos eran pobres (43 y 79-82).

Quizás haya algo de retórica en ese extenso artículo, publicado en *El Accitano*, el 17 de enero de 1904. Pedro Poveda había fundado «una institución en honor de los pobres desvalidos», «una maravilla de amor al prójimo, que se llama educación y enseñanza gratuitas». Era una oportunidad para quienes quisiera cooperar en ella. Lo estaba haciendo ya el Conde de Mejorada del Campo. Hacerlo es como una medida de «salus populi». Las condiciones de esa «infinita multitud de proletarios es obra «del monopolio de los grandes capitales».

Garcí Torres, el periodista que presenta así la obra de Pedro Poveda, se para ante el pueblo «con admiración entusiasta y cariño ciego», son una «res sacra», Esas gentes viven muriendo. Gracias a ellos progresa el mundo y crece la riqueza, pero no para ellos. Ese mismo año, Guadix reconoció «los trabajos caritativos y moralizadores del Presbítero D. Pedro» (104-105, 108-110, 133).

Con reconocimiento de la ciudad, vino el desagrado del obispo, la insinuación malévola (136-137). Aquello fue «una racha de viento de envidia y de soberbia», que lo alejó de Guadix. Cuando en 1919 recuerde esos años, Pedro

Poveda dirá que fueron de incesante trabajo y de mucho sufrimiento. En algunos momentos sintió que había un concierto de gente hostil a él. Vivió rodeado de asechanzas. Se quebrantó su salud, pero fueron años de gracia. Los miraba con amor, a pesar de haber sido «de desolación interior».

Se excedía en el trabajo. Vivía con escasez. Y, pese a todo, parecían empeñarse en destruirlo. Salió de la diócesis, sin las «transitoriales», necesarias para poder ejercer su ministerio. «En Madrid no puedo celebrar». Fue a Madrid en 1905. Había acusaciones contra él en el Tribunal de la Rota.

La lección de Guadix lo guió hasta las jornadas antes de su martirio: ser mero instrumento, pues todo es gracia, y «tomar para sí el trabajo en las obras, y ceder la representación y los honores a los otros» (145-149 y 158).

La conducta del obispo provocó desórdenes en Guadix en mayo de 1905. En una «protesta» más sosegada, se recurre por escrito al Nuncio y al obispo. Se pide que Pedro Poveda regrese, porque su alejamiento causaba «perjuicios a la ciudad de Guadix y, en especial, a las clases menesterosas». No se logró. En su *Relación autobiográfica* escribe: «Jamás pensé en salir de Guadix, soñé siempre en que me enterraran bajo el altar de las Cuevas (93-94).

En una carta al nuncio el obispo detalla la acusación. Pedro Poveda era engreído, buscador de honores, que frecuenta el trato con Señoras, jugando con fuego, persona de segundas intenciones y probablemente ya un descreído. El obispo dice que posee denuncias «escritas y firmadas» de que había caído «en el fango de la lujuria». La situación era tan dolorosa que pensó renunciar. Sus once años de obispo en Guadix habían sido «un verdadero martirio».

El 28 de mayo de 1905, pagadas todas las cuentas pendientes con los demás, se marchó. En julio de 1907, esta «añeja historia» estaba cerrada. Había nuevo obispo en Guadix. Poveda era canónigo de Covadonga. Lo iniciado en 1902 fue la realización de una buena idea que había producido lo que el nuevo obispo había visto en su visita al Barrio de la Ermita (131-143).

Pedro Poveda había aprendido a «excederse en el trabajo» y achicarse en los honores. En Covadonga se produce un giro en 1909: de las escuelas a los maestros. Comenzó a escribir para ellos. En octubre de 1910, cuando gobierna en España José Canalejas, elaboró un proyecto de «Internado» para alumnos de la Escuela Superior de Magisterio en Madrid. Era una obra «necesaria, urgente y de extraordinaria trascendencia». Era una respuesta anticipada a esa lucha que iba a abrirse por el control de la escuela desde el poder. Pedro Poveda no se aparta de la lógica de quienes piensan que la escuela es el maestro.

«Es, por tanto, obra satánica la de aquellos que forman maestros contrarios a Cristo y a su Iglesia y, por ende, obra de Dios la de quienes educan y modelan

maestros según el espíritu de Nuestro Adorable Salvador. Tal es la obra que proponemos» (208-210).

En diciembre de 1912, cree llegado el momento de recoger el resultado de un trabajo previo. Había «un inusitado movimiento en materia de Primera Enseñanza». Esa realidad reclamaba «rumbo nuevo» y «una orientación segura y progresiva». Eso implicaba formación y organización. Los maestros deberían unirse. «Si la solidaridad fuera su patrimonio, aun siendo pobres, podrían aprovechar todo la fuerza que tienen los que cumplen sus deberes. Lo original de Pedro Poveda es que su propuesta para los maestros incluía «coordinación y formación» (319-321 y 335). Quizás esta opción está recogida en los Estatutos de 1923: «La Institución Teresiana es una asociación católica de mujeres, que voluntariamente se consagran a al educación e instrucción de las jóvenes, privadamente y en puestos oficiales» (Parte Primera I).

En la génesis de la Institución Teresiana, Pedro Poveda demuestra capacidad de visión, de atención a la realidad, de iniciativa y de contemplación, para esperar en lo que está más allá de los propósitos y trabajos propios.

Dejó escrito el relato de sus proyectos y propuestas. Las «persecuciones, penas y amarguras» de 1904-1905, no apagaron su «vocación a este género de apostolado» (226-227). La ensanchó. Consultó a muchos y estuvo atento a nuevos datos, modificando su primer proyecto.

Venía trabajando desde 1909 (240). A mitad de mayo de 1911, en esos días de Congreso Eucarístico Internacional en Madrid, se imprimó en Gijón el *Proyecto Pedagógico. Ensayo de un Proyecto Pedagógico para la fundación de una «Institución Católica de Enseñanza»*. No era «fundación nueva, sino una idea, un pensamiento, para organizar la acción católica en la parte relacionada con la primera enseñanza». Será una obra de la Iglesia. Confiaba que esta fórmula obviara la «falta de unión y de organización, que llevamos en esta como en otras obras de acción social». (236 y 305 nota 71, 237).

Las Academias suponían una clara opción por la presencia. Ella garantiza el influjo de la Iglesia en la escuela, incluso en el caso de que se suprimiera la enseñanza religiosa en ella. Esa presencia la aseguran los «maestros católicos». ¿Era una manera de vencer la tentación del poder y la seducción de concluir que quien gobierna tiene un poder fabuloso»? Es una cita de Antonio Tovar. La réplica a esa fabulación de que la Iglesia controlaba la enseñanza, porque así constaba en su pacto con el poder, el Concordato de 1851, fue ese giro de la Institución Libre de Enseñanza desde la educación al la «política escolar». No eran ya una parábola, una oferta de lo que España necesitaba y debía hacerse, sino un asalto para «hacerlo nosotros, los nuestros».

Una puesta en marcha de ese designio fue Escuela Superior de Magisterio, que comenzó a funcionar en Madrid en 1909, siendo aún presidente del Gobierno Antonio Maura. Pedro Poveda advirtió que el Gobierno protegería cada vez más los centros oficiales «para restar influencia a las instituciones particulares, católicas en casi su totalidad» (252-254).

Los maestros de escuela eran «un ejército». Urgía hacerse con él, porque la primera enseñanza es una cuestión de vida o muerte para los demócratas», escribía Labra ya en mayo de 1882. Ortega dijo en Bilbao en marzo de 1910: «la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español es un problema pedagógico».

Cuando en 1983, García Escudero publicó su obra *El Pensamiento político de El Debate. Un diario católico en la crisis de España (1911-1936)*, en las páginas 402-408, recogió la imagen que el catolicismo más abierto tenía de la Institución Libre de Enseñanza. Sus objetivos eran claros. Era constante en trabajar por ellos, con cualquier partido y en cualquier situación de poder, en contraste con «el triste y funesto abandono» de los católicos. ¿Qué había que pedirle a la Institución Libre de Enseñanza? Que abandonara su monopolio sobre la enseñanza pública. Se había adueñado de ella. Todo eso se hizo «con el consentimiento de la derecha». Primero con Maura y luego con Dato.

El Instituto-Escuela acaparó los recursos destinados a mejorar la enseñanza secundaria. Sus hombres, también D. Francisco Giner de los Ríos, estaban a la izquierda. El institucionista tenía un aire heredado del «krausista». ¿Era aconfesional? Quizás sí. Pero esa posición no excluía la formación religiosa...

La Junta de Ampliación de Estudios hacía nepotismo y era «un huerto cerrado». Se citaba su posición ante las Escuelas del Ave María. Había que evitar el contagio y aplaudir lo que se juzgaba bueno o bien hecho. Cuando organizaron el Instituto-Escuela ignoraron la religión. Estaban por la escuela laica.

La revolución de Asturias y la victoria del Frente Popular, publicaba *El Debate*, estaban demostrando que el «estilo institucionista» era pura apariencia y que, en el seno de la Institución Libre de Enseñanza, se incubó la revolución.

Pedro Poveda la conocía bien. La admiraba y recelaba de sus intenciones. La Institución Libre de Enseñanza consideraba suya la enseñanza pública. Por eso las Academias Teresianas, siendo iniciativa privada, estaba preparando los profesores de la enseñanza estatal. Eran una fractura en el monopolio institucionista. Cuando la polémica y la pasión vieron en ellas un peligro, las persiguieron (482-484).

El 16 de enero de 1918, siendo ministro de José Bergamín, el Director General de Primera Enseñanza envió una Circular a los Profesores de Escuelas

Normales. Pedro Poveda comenta este asunto en una nota. Pudo ir a Madrid con Francisco Giner. Oyendo a unos y otros, desde muy joven, comenzó a orientarse y a saber «lo que esos intelectuales trabajan para descristianizar España». En esos años se consideraba «uno de los mejores informados y con documentos bastantes para escribir y hablar de tales sectarios» (572). ¿Era un temor infundado? Para Pedro Poveda aquello era un «golpe» dado por personas, ahora ya con poder, y orientadas hacia la Institución Libre de Enseñanza (611).

En ese contexto aparece el proyecto de una «Institución Católica de Enseñanza». «La escuela la hace el maestro» (258 y 264-265 y 274) Por eso hay que conocer sus aspiraciones y condiciones de vida, todo el esfuerzo debe dirigirse «a organizar una acción en la que, de hecho, sean los maestros los iniciadores y ejecutores» (288), pues haciendo es como se adelanta» (304). En 1919 Pedro Poveda recuerda que estos años puso en práctica su decisión, al salir de Guadix: renunciar a todo protagonismo (353).

En junio de 1911 se fundó la primera Academia. Paso a paso, primero las Academias, luego coordinarlas y darles carácter nacional y «extender la acción para la preparación a cátedras de Institutos de Escuelas Especializadas y de Universidad».

Todas estas reflexiones se resumen en la necesidad de «organizar la acción católica de los Maestros de las Escuelas públicas y privadas» (311).

Para julio de 1912, Antonia describía su vocación como un retorno a la larga experiencia de Jesús en Nazaret, sacrificando todo lo exterior, de modo que lo grande se manifiesta en lo pequeño, en lo oculto (366-367) Por fuera como las demás, por dentro, ajenas al mal, haciendo el bien, la santidad de vida, en la presencia que manifiesta «del espíritu de Dios» (381). A finales de 1916, Pedro Poveda reitera esa referencia a la vida oculta de Jesús. «A mayor aparato externo, menor valor. A mayor sencillez más mérito interior» (535-536).

A comienzos de 1917, la Institución, cuyo origen se fija en 1911, es una realidad de seis casas, que se designan como «Academias-internados de Enseñanzas Generales y Artísticas de Santa Teresa de Jesús». Eran 45 profesoras. (551).

A finales de octubre de 1923, a los doce años de iniciar sus trabajos, la Institución tiene 146 teresianas, 150 cooperadoras, 462 antiguas alumnas y 703 estudiantes femeninas. Se pidió a Pío XI el «Breve de Aprobación» (722).

En la Asamblea de la Institución Teresiana, celebrada en Ávila el año 1920, con palabras de María Josefa Segovia, Enrique Pla y Deniel, obispo de aquella diócesis, las invitó a no huir ni a encerrarse. No lo hicieron los cristianos en tiempos de persecución. «Las catacumbas no eran, como creen algunos, los templos de los cristianos».

El pueblo será lo que sean los maestros y lo que sean las escuelas públicas. Era un postulado que remontaba a todos los proyectos de reforma social desde hacía más de cien años. La Institución Teresiana trabajaba para que hubiera buenos maestros, «esa es vuestra misión y, en este sentido habéis orientado, con tino providencial, vuestra Obra». El obispo afirmaba: «no encuentro, de momento, obra de más importancia que la vuestra» (651).

En este libro, amplio y documentado, como su biografía de María Josefa Segovia, publicada en el 2006, de María Encarnación González Rodríguez parte de una hipótesis que puede hallarse cuando se completa su lectura. Es un excelente trabajo, realizado con método y perspectiva históricos hasta en la elección del título: génesis de la Institución Teresiana. ¿Es hagiográfico incluir en él «San Pedro Poveda»? Es más justo decir que la referencia a Pedro Poveda da un soporte «histórico» a ese momento inicial de la Institución Teresiana. Esta reseña ha querido subrayar las referencias básicas de esta historia.

Cristóbal Robles Muñoz
Instituto de Historia, CSIC, Madrid

Martínez Esteban, Andrés: *El Cardenal Sancha en la encrucijada de la Iglesia española*, Vision Libros, Madrid 2013, ISBN 978-84-15965-17-6, 425 pp.

«Cada biografía de un gran hombre es la ventana por donde nos asomamos a ver el desfile de un siglo». Esta cita de Jarnes en su biografía de Sor Patrocinio, citada al final de la Introducción de la obra que ahora se presenta, nos da su primera clave de lectura.

En efecto, Andrés Martínez, profesor de historia de la Iglesia Contemporánea en la Facultad de Teología de la Universidad San Dámaso (Madrid), ya conocido entre los estudiosos por sus publicaciones sobre la posición de los católicos en la Restauración borbónica, presenta en estas páginas, una vívida descripción de dicha época y de sus problemas *a través* de la vida del que moriría siendo Cardenal Sancha.

En este sentido, creo necesario señalar que no nos encontramos ante una biografía al uso, de las que encajan en la definición ofrecida por el Diccionario de la Real Academia Española: «historia de la vida de una persona». Si sólo fuera esto, el Autor habría realizado un esfuerzo ya cumplido tanto en la documentación recogida para su proceso de beatificación (al Cardenal Sancha la Iglesia Católica lo venera como Beato) como en la biografía publicada en 2009 por Carlos Miguel García Nieto (*Pastor y Primado en el amor. Vida del Cardenal Sancha*). Sin embargo, es mucho más que esto. Se trata de analizar el panorama

político-religioso de la España de su época, buscando captar en él el protagonismo asumido por Sancha y los motivos de sus actuaciones concretas.

Para cumplir este objetivo, el Autor se ha servido, en primer lugar, de una profusa labor de investigación en archivos nacionales y extranjeros, para poder desentrañar las complejas vicisitudes de la «cuestión religiosa» en la Restauración; de este modo continúa y completa cuando había iniciado en su primera gran obra *Aceptar el poder constiuido* (Madrid 2006). Los documentos encontrados, se presentan oportunamente a lo largo de toda la obra y, lo que es más importante, se les deja «hablar», quedando muchas veces oculta detrás de ellos la pluma del Autor. A la vez, esta copiosa labor de archivo permite al profesor Martínez un uso sobrio de la bibliografía secundaria, sin mostrar ninguna pretensión ni de exhaustividad ni de innecesaria erudición en este aspecto.

En segunda lugar, el Autor se ha servido de las fuentes utilizadas son las recogidas para el proceso de beatificación de Sancha, que constituyen el material fundamental para las partes más estrictamente biográficas de la monografía.

Con estos dos grupos de fuentes, un conocimiento grande de la literatura de la época y la ya mencionada sobriedad en el uso de la bibliografía secundaria, construye el profesor Martínez este libro, escrito con un estilo narrativo ameno y cuidado.

En cuanto a la estructura de la obra, el Autor sigue, como no podía ser de otra manera en el género biográfico (por *sui generis* que quiera ser), las etapas fundamentales de la vida de Sancha, dividiéndola en seis capítulos.

La lectura detenida de la monografía permite conocer cuáles fueron los hitos biográficos que conformaron la mentalidad exhibida por Sancha en el tratamiento de la cuestión político-religiosa (y en esto su estancia en Cuba resultó determinante), así como sus principales apuestas (la organización de los Congresos Católicos) y su importante labor tanto de interlocutor del poder político como de forjador de una postura común de todo el episcopado español.

Pero esta obra permite también, y esto resulta imprescindible si se quiere conocer quién fue Sancha y por qué actuó del modo en que lo hizo, su perfil espiritual y de hombre de Iglesia. Ignorar esta dimensión sería haber hablado de un personaje inexistente, comprendido desde parámetros completamente ajenos a los que le condujeron durante toda su vida. Quizás porque una biografía permite entrever el «espíritu del hombre», este género sirve para profundizar de verdad en los grandes acontecimientos de la historia de los grupos humanos. Esa historia de los grandes acontecimientos se explica únicamente a la luz de sus protagonistas, que buscaron dejar a través de sus actuaciones la impronta de su espíritu en el periodo de la historia en que vivieron.

Todo ello encontrará el lector en esta obra, llena de enfoques novedosos y de informaciones hasta ahora no publicadas, utilísimas para la comprensión de un periodo de nuestra historia que el Cardenal Sancha contribuyó a forjar.

Nicolás Álvarez de las Asturias
Catedrático de Historia del Derecho Canónico
Universidad San Dámaso (Madrid)

Botti, Alfonso: Luigi Sturzo e gli amici spagnoli. Carteggi (1924-1951), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, 718 pp. (CXLVI, la introducción; 572 la correspondencia). (Pubblicazioni a cura dell' Istituto Luigi Sturzo, Opera Omnia –Terza Serie– Volume IV-12). ISBN 978-88-498-3181-8

Un tanto desapercibida ha pasado en España la reciente publicación de Alfonso Botti en la que nos descubre la correspondencia mantenida por el destacado político e intelectual –además sacerdote– italiano Luigi Sturzo con personalidades de la realidad política española a lo largo de los veintisiete años que median entre 1924 y 1951. Si innecesario resulta destacar y pormenorizar aquí la relevancia de Sturzo (1871-1959) ya que es sobradamente conocido el papel que jugó en la puesta en marcha del Partido Popular Italiano en 1919, el exilio en Londres y Nueva York (cuando arreció el temporal de Mussolini), el definitivo regreso a Italia a partir de 1946 y su contribución a la fundación del Partido Demócrata Cristiano (momento en el que fue designado senador vitalicio), sí que lo resulta tanto en las personalidades españolas con las que mantuvo esa correspondencia (a las que nos referiremos más adelante) como a las cambiantes circunstancias políticas en las que se cruzó el epistolario que van –no lo olvidemos– desde la Dictadura de Primo de Rivera hasta superado el Primer Franquismo, dejando por medio la Segunda República y la última Guerra Civil. Posiblemente, no tanto por estar la obra escrita en la lengua materna del protagonista (y del autor) como el escaso interés y seguimiento que, desgraciadamente, produce entre nuestros historiadores el estudio de esta corriente ideológica (tan importante en nuestra opinión para el caso español porque, si bien no se fundaron, salvo contadas y meritorias excepciones, organizaciones afines y homologables a ella, no debe olvidarse la presencia de algunos de sus planteamientos en distintas formaciones políticas de todos los tiempos) radique la razón por la que ha pasado esta obra ciertamente desapercibida, aunque no para los interesados en la temática. La publicación forma parte del vasto plan general del Instituto Luigi Sturzo de dar a conocer y difundir toda la obra de este afamada personalidad.

La reproducción de la correspondencia, que forma el cuerpo fundamental de la obra, está precedida de una extensa introducción de casi centenar y medio

de páginas en la que se analiza la relación entre Sturzo y los católicos españoles durante la Segunda República y la Guerra Civil. En sentido estricto esa introducción es mucho más pues, tras efectuar un repaso de la historiografía (en el que demuestra que ha sido muy tardíamente cuando los investigadores se plantearon la posible influencia del italiano sobre la realidad política española) ubica en el crono español –utilizando una actualizada bibliografía– los aspectos vitales de Sturzo: en el estado actual de nuestros conocimientos, la fundación del PPI pasó casi desapercibida ante la opinión católica española, inmersa al poco en un nuevo enfrentamiento por las denuncias formuladas ante la autoridad eclesiástica de los posicionados en el tradicionalismo contra las iniciativas del Grupo de la Democracia Cristiana de Severino Aznar, al que siguió la puesta en marcha en diciembre de 1922 del PSP y la llegada de la Dictadura de Primo de Rivera; fue precisamente en esta coyuntura, al producirse la fractura del catolicismo español por la actitud a adoptar ante esta nueva realidad política, cuando se produjeron los primeros y tímidos contactos con Aznar (1924, para colaborar en la revista *Renovación social*), con Arboleya (1926; reanudada poco después para traducir su libro sobre el fascismo) y, algo más adelante, con Ossorio y Gallardo al que seguirían otros contactos ya en la Segunda República.

A partir de ahí, el autor se valdrá también de la correspondencia de Sturzo para pormenorizar sobre la realidad política española en particular durante la Guerra, sobre la base de los contactos establecidos, la colaboración con medios españoles (*El Matí*; *Diario de Madrid*) y su presencia en España en el otoño de 1934. Es aquí donde el autor se extiende de una manera prolija sobre la poco conocida participación del político italiano desde los primeros momentos del conflicto en varias iniciativas de mediación ante distintos países democráticos y la creación de comités para frenar o acabar con la trágica Guerra (asunto principal de las misivas de Sturzo que no dejan atrás otros episodios como el bombardeo de Guernica o la carta colectiva del episcopado español de 1937) dado que la «no intervención», tempranamente alcanzada, no tuvo el efecto esperado. Una lectura pausada de ellas permite descubrir el entramado católico del momento que difícilmente puede conocerse en no pocas ocasiones dada la ausencia de una documentación precisa al respecto o por no estar aún a disposición de los investigadores algunos fondos archivísticos. Por lo ahora conocido, la conclusión de Botti sobre la acción de Sturzo en relación con la España de estos momentos es tajante: fue el intelectual europeo que con mayor determinación y constancia lucharía por evitar que se identificase la Iglesia española con la derecha durante la Segunda República y, una vez producida la sublevación militar, por una parte –y desde el punto de vista de la moral católica– deslegitimar el movimiento militar o al menos que no se viese de una manera tan sesgada y unilateral la Guerra y, de otro, por hacer prevalecer una solución de compromiso que pusiese fin a la masacre.

La reproducción de la correspondencia (algo más de medio millar de documentos entre los que se encuentran cartas –las suyas y las respuestas– minutas, borradores, textos elaborados y argumentarios) ocupa la mayor parte del texto. La mayoría provienen del Archivo de Luis Sturzo pero también de otros oficiales y privados ubicados en Italia y España (Madrid, Vizcaya y Andalucía). Están ordenadas alfabéticamente por los destinatarios (37 en total) y, dentro de ellos, relacionadas cronológicamente. La nómina de personalidades es de por sí de enorme interés pues entre ellos se encuentran personalidades relevantes del catolicismo político y social del momento como Severino Aznar, Maximiliano Arbolea y Ángel Ossorio Gallardo pero también de otros como Alberto Onaindía, José Antonio Aguirre, Pablo de Azcárate, Salvador de Madariaga, José Manuel Gallegos Rocafull, José Bergamín y José María Semprún, amén de otros acaso menos conocidos pero no por ello menos importantes para la difusión de su obra en España (Julián Martínez Reus), las organizaciones demócratas cristianas del ámbito catalán (los hermanos Ruiz Manent; Ramón Sugranyes de Franch), hombres del Consejo Privado de don Juan (Juan Antonio Bravo y Díaz-Cañedo) o simplemente profesores y políticos como el destacado Catedrático de Derecho Natural de Oviedo y político Alfredo Mendizábal (cuya personalidad comienza ahora a ser reivindicada) por citar acaso los más relevantes. El número de documentos reproducidos de cada uno de ellos, todos escritos entre 1924 (Aznar) y 1951 (Aguirre) es muy dispar: de algunos escasamente llegan a cinco los textos reproducidos en tanto que de otros se aproxima a los dos centenares (Alfredo Mendizábal) o al centenar (Jaume Ruiz Manent); independientemente de ello, el elenco deja constancia de las personalidades españolas con las que se relacionó. La forma en que se presenta la correspondencia permite observar a golpe de vista la evolución en la interlocución a lo largo del tiempo.

Estamos, en definitiva, ante una obra que merece la pena ser reseñada, de enorme utilidad para el investigador que se aproxime a esa problemática en la Europa del segundo cuarto del siglo XX. La introducción que nos hace el autor sobre la base de la correspondencia recopilada nos permite apuntar que, si bien no es descartable en el futuro la incorporación de nuevos textos a los ya conocidos, difícilmente podrá variar en lo sustancial lo ya apuntado por el profesor Botti dado el volumen recogido y la autoría de la misma.

José-Leonardo Ruiz Sánchez
Universidad de Sevilla