

# LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA DE ESPAÑA DESDE ITALIA.

## ENTREVISTA A ALFONSO BOTTI

Giulia Quaggio



Alfonso Botti es en la actualidad uno de los representantes del hispanismo historiográfico más autorizados e innovadores del panorama europeo. Desde 2008 es profesor de Historia Contemporánea en la Universidad de Módena y Reggio Emilia, después de haberlo sido en Urbino y, como profesor contratado, en Trieste y en la Católica de Milán. Es autor de numerosos estudios sobre la historia cultural, política y religiosa de Italia y España, el anticlericalismo, el antisemitismo, el nacionalismo vasco, la nacionalización de los españoles en la democracia y el papel de la Iglesia durante la Guerra Civil. Sus monografías sobre el modernismo religioso (*La Spagna e la crisi modernista*, Brescia, 1987; traducido al español en 2012 por las Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha) y el nacionalcatolicismo (*Cielo y dinero. El nacionalcatolicis-*

*mo en España, 1881-1975*, Madrid, 1992 y 2008) han cuestionado lugares comunes y prejuicios fuertemente arraigados en la historiografía.

Preside la Fondazione Romolo Murri de Urbino y forma parte de los Comités Científicos del Istituto di studi storici Gaetano Salvemini de Turín y del Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica (CEFID) de la Universidad Autónoma de Barcelona, además de ser miembro de los comités científicos de las principales revistas historiográficas españolas.

Dinámico codirector de la revista *Spagna contemporanea*, ha conseguido con el tiempo amalgamar alrededor de la misma un grupo de historiadores italianos de diferentes generaciones, cuyo común denominador es la pasión por el estudio de la contemporaneidad española. En cuanto puede, coge un avión rumbo a España. Lector infatigable, cuando se encuentra en Madrid pasa la mayor parte de su tiempo entre los libros de la Biblioteca Nacional: un lugar por el que siente verdadero afecto y donde periódicamente lo podemos encontrar sentado en el pupitre 142, siempre, claro, que dicha mesa no hubiese sido ya ocupada.

Leyendo los ensayos que escribiste acerca de tu formación como historiador e hispanista,<sup>1</sup> me ha sorprendido que tu primer contacto con España —durante el verano de 1978, en plena Transición, a bordo de un Fiat 500— no despierte en ti un recuerdo totalmente positivo...

¿Digo eso? La verdad es que vine a España por primera vez de vacaciones. Tenía 25 años. Unos años antes, en París, había encontrado unos carteles de la oposición antifranquista en los que se decía que ir a España como turista equivalía a ayudar a Franco. Me convencieron y pospuse la visita al país ibérico hasta el momento en que no hubiera más un dictador. Estaba en una fase en la que no pensaba en modo alguno en ocuparme de la historia de otro país. Entonces lo que más me interesaba era tratar de entender lo que estaba pasando en Portugal tras la Revolución de los Claveles. De hecho, en septiembre de 1975 había participado en Roma en una manifestación masiva en apoyo de la revolución portuguesa, luego la misma manifestación se convirtió en una protesta en contra de las últimas condenas a muerte del franquismo. Sin embargo, era Portugal lo que llamaba más mi atención. Ahora me cuesta entender por qué. Tal vez por el hecho de que en España no se produjo una clara ruptura con el régimen anterior, como en Portugal. Por supuesto, España me encantó, pero no me enamoré. En resumen: no es ese viaje el punto al que se remonta el nacimiento de mi interés por España.

*¿Estabas entonces vinculado en Italia a alguna organización política?*

No de una forma militante. Simpatizaba con el área «razonable» a la izquierda del PCI, es decir con el grupo y periódico *Il Manifesto*. Mi principal compromiso era entonces con los grupos de la izquierda católica y el movimiento de los «Cristianos por el socialismo».

*Tu primer contacto con la investigación histórica es a través del Centro de Estudios para la Historia del Modernismo, fundado por el profesor Lorenzo Bedeschi. ¿Cómo influyó este centro en tu formación como historiador? ¿Cómo te puso en contacto con la historia de España?*

Cursé mi carrera universitaria en Urbino, cuyo rector era Carlo Bo, figura eminente de la crítica literaria, uno de los primeros traductores de Lorca en Italia y buen conocedor de Unamuno; estudié en una facultad donde la historia contemporánea era impartida por el profesor Bedeschi y, con él, otros dos profesores, Pietro Albonetti y Rocco Cerrato, quien desde entonces es uno de mis amigos más cercanos. Bedeschi y Cerrato estudian la crisis modernista, la reforma religiosa y el antimodernismo. Por esta razón yo también me puse a estudiar estos asuntos, no tanto respecto de la Iglesia, sino indagando las relaciones entre la izquierda y la religión, la cultura religiosa y la cultura secular. Edité la voluminosa correspondencia de Giuseppe Prezzolini con algunos modernistas. Son cientos de cartas con una docena de destinatarios y un ensayo introductorio. El estudio me apasiona mucho porque Prezzolini, al menos en una primera fase, encuentra en los reformadores religiosos unos interlocutores válidos, distinguiéndose de la cultura laica de principios del siglo XX que, con Benedetto Croce y Giovanni Gentile, tiene una actitud muy crítica hacia el modernismo religioso. Para Croce y Gentile, de hecho, la Iglesia es así y eso está bien, realiza una función útil para el pueblo que no puede aspirar a las alturas de la filosofía. Entonces, ¿por qué reformarla?

Evidentemente en este interés se encuentra algo de mi experiencia previa en los grupos católicos de base, de la izquierda católica. También son los años en los que publico en *Il Ponte* mi primer artículo historiográfico sobre la actitud de Elio Vittorini y de la revista *Politecnico* acerca de la cuestión religiosa. Se trata de un artículo al que tengo mucho cariño, no solo porque es el primero de carácter historiográfico, sino también porque saca a la luz la línea diferente de Vittorini respecto a la actitud de Togliatti. Togliatti estaba preocupado por la alianza con toda la DC y por eso era muy poco sensible a las cuestiones de la laicidad, mientras que la revista de Vittorini, como Franco Fortini comentó años después, as-

piraba a tener como interlocutor solo la parte progresista del mundo católico. Recuerdo que envié mi artículo a Fortini que, después de unos días, para mi sorpresa y satisfacción, me llamó por teléfono para hacerme unos comentarios al respecto. A raíz de ese artículo escribí un pequeño libro sobre la política de Togliatti y la cuestión católica entre 1944 y 1945.

Cuando salen por primera vez unas plazas en la Universidad como investigador, nueve años después de mi graduación, era necesario hablar un segundo idioma. Entonces hablaba francés bastante bien y, teniendo que aprender rápidamente otro idioma, opté por el castellano. Aconsejado oportunamente, decidí seguir unos cursos para extranjeros en la Menéndez Pelayo de Santander. Fue en Santander cuando me enamoré de verdad de España y del espíritu de esta tierra. Allí encontré un ambiente acogedor que me encantó. Era el año 1982.

Me gusta mucho el idioma. Empiezo a leer y a ver si hay libros que puedan enriquecer mis estudios. Examinando los libros de la biblioteca de Las Llamas me doy cuenta de que sobre el modernismo religioso en España no hay prácticamente nada, mientras que hay un montón de bibliografía sobre el modernismo artístico. Me pregunto si existen vínculos entre los dos modernismos y empiezo a madurar la idea de llevar a cabo la investigación en este sentido y continuar con el caso español mi investigación sobre el modernismo.

*¿Cómo avanzaban los estudios sobre estos temas y sobre la Iglesia en España en los años ochenta?*

No había entonces una monografía sobre el modernismo religioso en España. Mi punto de partida fue Unamuno, a quien ya había encontrado a través de mis estudios porque había mantenido relaciones con los ambientes del reformismo religioso italiano a principios de siglo. Analizando la historiografía sobre Unamuno me doy cuenta de que se abren unos destellos para

mi investigación: hay algunos intelectuales que formulan posiciones reformistas desde el punto de vista religioso que, sin embargo, la historiografía española no contextualiza dentro de la crisis modernista europea. Esto era consecuencia del aislamiento de la historiografía española, que, por ejemplo, seguía apodando de «regeneracionistas» a los que eran a todos los efectos unos protonacionalistas, utilizando una terminología autóctona que despista al lector no español. Una consecuencia más del aislamiento que la dictadura impuso al país.

Me doy cuenta, sin embargo, que incluso en España hay una crítica del clericalismo que no siempre es antirreligiosa. Es más: que a menudo se desarrolla en clave católico-liberal y reformista. A través de la aplicación de este esquema interpretativo me doy cuenta de que tanto Unamuno como Clarín y su hermano, y antes Benito Pérez Galdós, se pueden incluir en esta área que no es solo española sino más general, europea. Todo lo anteriormente dicho al margen de las influencias extranjeras, que indudablemente hubo y que intento estudiar. Por supuesto la de Alfred Loisy y la de la novela *Il Santo* de Antonio Fogazzaro.

*Trabajabas, sin embargo, en sentido contrario al resto de la historiografía española que, en aquellos años, se ocupaba principalmente de los distintos aspectos del antifranquismo. ¿Consigues ponerte en contacto con otros investigadores que estudian la Iglesia en esos años?*

No, al principio no estoy en contacto con ningún investigador español. No tengo interlocutores. Los primeros historiadores españoles que encuentro cuentan otras historias, probablemente porque sobre el tema de la cultura religiosa pesan mucho decisiones político-ideológicas. Entonces prevalece, por un lado, la idea de que la Iglesia es la derecha, antimoderna, reaccionaria y, por lo tanto, enemiga del progreso a secas. Un bloque monolítico, sin fisuras. Y que los católicos que discrepan son irrelevantes

desde el punto de vista político, histórico e historiográfico. Por otro lado, la historia confesional se convierte en historia apologética.

Ese aislamiento mío continúa prácticamente hasta que conozco a Fernando García de Cortázar en un congreso sobre el franquismo en Bolonia en 1987 y a Feliciano Montero, el año siguiente, con ocasión del gran congreso internacional de la UNED sobre la oposición antifranquista que organiza Javier Tusell en 1988. Para mí fue, entonces, una gran satisfacción, cuando José Luis Abellán en el tomo correspondiente a los años de entresiglos de su *Historia crítica del pensamiento español*, en Espasa-Calpe, introduce un capítulo acerca del modernismo religioso sobre la base de mi libro, que cita abundantemente. Libro además que le había entregado –si no me confundo– justamente con ocasión del congreso sobre la oposición antifranquista. Considero que es a partir de ese momento que se me empieza a conocer como hispanista. Además contribuye la breve reseña que Santos Juliá publica en *El País* sobre el libro de Giuliana di Febo y el mío. En cambio, a Fernando García de Cortázar le gustó mucho mi trabajo sobre el nacionalcatolicismo y me facilitó el contacto con Alianza. Por entonces coincidíamos muchos y guardo un sentimiento de gratitud hacia él.

*Dices que en tu producción historiográfica aplicas algunas sugerencias de la nueva sociología que rechaza la dicotomía tradición/modernidad en favor de una relación más dialéctica e híbrida entre estas dos categorías centrales para un historiador. ¿En qué sentido la sociología influye en tu trabajo?*

Traté estos conceptos cuando estudié el nacionalcatolicismo, pero la base cultural-historiográfica la encuentro en lo que había estudiado con anterioridad, es decir, el modernismo. Porque, al fin y al cabo, el modernismo no es otra cosa que el intento de conjugar ciencia y creencia, uno de los recorridos a través de los cuales una concreta tradición se transforma

y cambia (o, mejor dicho, trata de hacerlo en el caso del modernismo) a la luz de la cultura científica moderna.

Así que, también en este caso, estamos frente a una combinación que no puede ser presentada en términos perjudicialmente antitéticos, sino que debe ser estudiada pieza por pieza para ver cómo se renueva la tradición y cómo resiste frente a los impulsos del presente.

Hay que recordar que existe una sociología traducida en los años sesenta en Italia –pienso en Eisenstat y Smelser, entre otros– que estudia los procesos de modernización de una manera diferente. En otras palabras, no opone drásticamente modernidad y tradición. Una sociología que se filtra lentamente en la historiografía. En España, entre los primeros historiadores que se enteran de ese cambio de paradigma está Teresa Carnero Arbat, de la Universidad de Valencia, que, en un libro publicado por Alianza en 1992, ofrece una antología de estos sociólogos. Sin embargo, se trata de adquisiciones que tardan bastante en arrancar en el contexto historiográfico español.

*¿Y en tu opinión por qué?*

Es difícil decirlo... porque la historiografía española continúa durante décadas –y todavía se encuentran residuos hoy– centrándose en algunos caminos fuertemente condicionados por el presente histórico, por la necesidad de estudiar lo que no había sido estudiado durante el régimen de Franco, de resaltar una tradición liberal-democrática-republicana que había sido ocultada y, en cambio, debe ser recuperada en los albores de la democracia española y, por tanto, todo lo que no encaja en estos caminos se queda al margen.

Después de eso, está claro que también en España se produce una apertura a la historiografía internacional; sin embargo, se trata de una apertura que se orienta hacia temas más compatibles o más de moda. Por ejemplo, antes hay

una gran atención a las cuestiones introducidas por la escuela francesa de los *Annales*, a la historiografía internacional sobre el fascismo, el totalitarismo, luego sobre la sociabilidad, la memoria y ahora sobre las culturas políticas.

Un aspecto muy interesante y precursor de tus investigaciones es la voluntad de enfrentarte a la idea generalizada de una débil nacionalización española; por el contrario, afirmas que fue el nacionalcatolicismo el que nacionalizó –entre distintos nacionalismos presentes en España– a los españoles durante más de un siglo. ¿Qué consecuencias ha tenido todo eso en el presente de la democracia española?

Las dos cuestiones no son contradictorias. En el sentido de que cuando se habla de una nacionalización débil significa que el Estado nacional español no logró integrar entre el siglo XIX y el XX las otras nacionalidades que, mientras tanto, iban estructurándose. De hecho, algunos historiadores como Borja de Riquer afirman que precisamente fue la incapacidad del Estado español de integrar estas realidades lo que impulsó a los nacionalismos catalán, vasco y gallego.

Una sugerente inversión de la relación entre causa y efecto. Yo no me meto en ese debate. O me meto muy poco. Al margen de cómo fuese la nacionalización –débil, fuerte o regular (por así decirlo)– el hecho cierto es que hubo una nacionalización y que el aparato nacionalizador funcionó fundamentalmente con la gasolina del nacionalcatolicismo. Es cierto que el nacionalcatolicismo no consiguió nacionalizar una parte importante de los vascos que construyeron su propio nacionalcatolicismo euskaldun, especular y en competición con el español. Por otras razones y otro desenboque, ocurrió lo mismo con una parte de los catalanes. Además el nacionalcatolicismo no podía arraigar en el mundo liberal, laico y anticlerical, por el rechazo de la consustancialidad entre Nación y Catolicismo. Por esta razón, se puede decir que el proyecto nacionalizador del nacionalcatolicismo ha fracasado. Sin embargo, a partir de principios de

siglo, más tarde durante la dictadura de Primo de Rivera, en el bando «nacional» a lo largo de la Guerra Civil y finalmente en la larga noche del franquismo, fue justamente esta ideología político-religiosa la que «hizo a los españoles». No a todos, pero sí a muchos, empujando a los demás (y que la tenían) a apuntarse a otra patria. Por lo menos en el caso vasco y catalán. Por lo menos hasta finales de los años sesenta.

Las repercusiones que el nacionalcatolicismo tiene en el presente es un tema más complejo que el que estudié. El nacionalcatolicismo se evapora con los procesos de secularización y descristianización a partir de los setenta, con el final de la dictadura y, sobra decirlo, con la democracia. Sin embargo, al margen de sobrevivir en unos ambientes herederos del búnker y del integrismo católico residual, es como si se secularizara él también. Se advierte su herencia en cierto españolismo, en las visiones unitaristas de la historia de España, en ciertas actitudes exacerbadamente anticatalanistas...

*¿Qué relación tienen cultura laica y cultura católica en España?*

Otra característica que encuentro en el contexto español y que se relaciona con el discurso sobre el modernismo, sobre el nacionalcatolicismo y sobre dónde fue a parar el nacionalcatolicismo después del régimen de Franco es el hecho de que, en España, cultura secular y cultura católica dialogan menos que en otros contextos. Dialogan ciertamente mucho menos que en Francia, Italia y Alemania. Sucede, en efecto, que si la cultura católica no se deja estimular por la cultura laica tiende a cerrarse, a polarizarse en posiciones conservadoras y ser autorreferencial. Todo eso continúa en las últimas décadas en España, caracterizadas, por un lado, por un secularismo neoilustrado y, por el otro, por una jerarquía eclesiástica entre la más obtusa del mundo. Podría decirse que si el sueño de la razón produce monstruos, la falta

de diálogo entre cultura religiosa y cultura laica genera integrismos religiosos. Lo confirma la historia contemporánea española que ha sido muy generosa al respecto.

*¿Cuáles son las ventajas de estudiar la historia de un país distinto del tuyo? ¿La historiografía española entiende estos beneficios?*

Considero enriquecedor y fundamental, desde el punto de vista historiográfico, el estudio de un país diferente del propio. Aconsejo siempre a mis estudiantes que quieren continuar los estudios históricos dedicarse también a un país que no sea Italia. Lo aconsejo a la luz de mi experiencia personal, porque la historiografía es un punto de vista sobre el pasado, que utiliza unas herramientas concretas y unas categorías. A partir de un punto de observación, de herramientas y categorías, la historiografía convierte el pasado en historia. Y cambiar el punto de observación permite ver algo que desde otros puntos de vistas no se ve. Es lo que ocurre mirando desde lejos, y a partir de otros planteamientos historiográficos, la historia de otro país. Los puntos de vista están condicionados por muchos factores: el tiempo en que vivimos, la formación cultural, la historiografía que ha plasmado la forma de construir los objetos de investigación, incluso las curiosidades intelectuales. Sin embargo el factor condicionante más importante sigue siendo el nacional. Estudiando otro país puedes aportar algo novedoso en el conocimiento de su historia y vuelves a mirar a la historia del tuyo con ojos diferentes. Sin ir más lejos, es lo que me ha pasado estudiando el modernismo religioso español y el nacionalcatolicismo, por un lado, mientras, por el otro, es lo que ha ocurrido con el fascismo italiano, que he comprendido mejor después de haber estudiado el franquismo.

Con todo, y más en general, considero que la circulación de las historiografías sigue siendo un reto, pero no una realidad alcanzada. Las

historiografías siguen siendo todavía muy nacionales, demasiado cerradas en sí mismas sin que se haya producido una ósmosis en profundidad entre ellas. A veces tengo la sensación de que el autor extranjero va de florero a las citas. Y esto vale ya para el caso italiano, ya para el español. Sin embargo, sería mentira no constatar que se han producidos cambios sustanciales en el proceso de internacionalización. Pero queda mucho por hacer.

*¿Cuál es la situación del hispanismo historiográfico italiano? ¿Qué características tiene? ¿Qué problemas?*

La realidad del hispanismo historiográfico italiano cambia en los años noventa a raíz del movimiento que se organiza en torno a la revista *Spagna contemporanea*, y desde 2000 alrededor de sus congresos.

Antes de los años noventa los historiadores hispanistas eran pocos y aislados. Uno trataba de historia moderna y tres de historia contemporánea.

Todos ellos muy débiles en plan del estatus académico, por la dificultad de conseguir ser catedrático estudiando la historia de otro país, debido al carácter muy provinciano de la cultura historiográfica italiana. Por entonces, dedicarse a Francia, Inglaterra, Alemania o Estados Unidos tenía cierto impacto, pero no ocurría lo mismo con España, un país considerado poco interesante al margen de la Guerra Civil, que era la única ocasión en la cual el país ibérico aparecía en los manuales de instituto.

El panorama empieza a cambiar en los noventa, cuando alrededor de *Spagna contemporanea* se empieza a construir una cierta continuidad y una tradición de estudios con la aportación de los investigadores de mi generación, de otros un poco más mayores y sobre todo de investigadores más jóvenes. En ese marco surgen unos perfiles de estudiosos que aportan conocimientos sobre aspectos nuevos o aportaciones origi-

nales sobre lo que ya se ha estudiado. Al margen de los trabajos de Gabriele Ranzato y Giuliana di Febo, que todos conocen, pertenecen al grupo de *Spagna contemporanea* Massimiliano Guderzo, que desarrolla investigaciones en los archivos de medio mundo para su libro sobre Franco durante la Segunda Guerra Mundial, Carmelo Adagio, que publica la primera monografía sobre la Iglesia en la dictadura de Primo de Rivera, Alessandro Seregni, que publica la primera investigación sobre el antiamericanismo español, hasta llegar a ti misma y a tu libro sobre la política cultural durante la transición. Todas tesis doctorales que se convierten en libros importantes.

En cambio, no me atrevería a decir que con la tradición de estudios se haya construido una escuela también. Me gustaría que fuera así, pero sería una osadía afirmarlo. Me conformaría con que se reconociera que hemos sido pioneros sobre algunos temas, que todos nosotros nos hemos movidos rechazando los estereotipos y los tópicos, como los de las «dos Españas» o del atraso español. Incluso por haber superado ciertos paradigmas políticos muy resistentes en el acercamiento a la historia española.

*¿Cómo surgió la idea de Spagna contemporanea en una fecha simbólica como el 1992? ¿Y sus congresos?*

La idea de reunir a los historiadores hispanistas italianos corresponde a Marco Novarino, quien primero compila una especie de boletín con las reseñas de las más recientes publicaciones italianas sobre España y a continuación organiza unas reuniones. De uno de esos encuentros, en Bolonia, surge la propuesta de publicar una revista historiográfica con el apoyo del Instituto Gaetano Salvemini de Turín. Así nace, en 1992, *Spagna contemporanea*, a la cual doy cierta forma y estructura empeñándome mucho en su realización y continuidad en el tiempo. Los congresos, por contra, los organizamos gracias a unas circunstancias afortunadas y al dinamismo

de Vittorio Scotti Douglas, que propone la primera iniciativa en ese sentido al Ayuntamiento de Novi Ligure. El primero es en el año 2000, cuando la revista es «adulta», puesto que lleva ya ocho años siendo publicada y diecisiete números. Y ahora vamos a por el XIV Congreso.

*En uno de tus últimos trabajos recuerdas que Luigi Sturzo fue uno de los observadores más cuidadosos de los acontecimientos españoles en los años treinta y que también participó en los mismos. ¿Qué aspectos innovadores presenta la correspondencia Luigi Sturzo e gli amici spagnoli?*

En principio no tenía la idea de meterme en la publicación del epistolario de Sturzo. Me resistí mucho. Había ya publicado dos epistolarios muy voluminosos – el de Prezzolini con los modernistas y, casi diez años más tarde, otro del mismo Prezzolini con Mario Missiroli– y sabía el esfuerzo que me habían costado. Por lo tanto, no tenía ganas de involucrarme en un nuevo epistolario de alrededor de 450 cartas intercambiadas con más de treinta destinatarios. Solo pensaba utilizar la documentación de Sturzo como fuente para el proyecto que tenía –y tengo– de llevar a cabo una investigación sobre la Iglesia y la Guerra Civil. Sin embargo, al leer la correspondencia, en particular la mantenida con Alfredo Mendizábal, comprendo que no puedo desaprovechar la ocasión, que tengo que seguir adelante, que el epistolario va a ser una etapa de acercamiento al trabajo sobre la Iglesia en la guerra de 1936-39. Hay que decir que uno de mi primeros artículos había sido una reseña, publicada en *Italia contemporanea*, acerca del estado de los estudios sobre la postura de la Iglesia en la Guerra Civil. Y que desde entonces había cultivado el proyecto de dedicar una monografía a ese tema. Sturzo me brinda la ocasión para profundizar varios aspectos, al tiempo en que me la ofrece el hecho de que, a partir de septiembre de 2006, el Archivo Secreto Vaticano permite

consultar la documentación del pontificado de Pío XI. Al cabo de dos días de la apertura de dicho archivo estoy en el Vaticano, donde descubro que hay una mina inagotable de fuentes. Además, trabajar en ese archivo me encanta. Así, entre las cartas de Sturzo y la documentación vaticana sale a relucir, además de importantes detalles, un marco interpretativo diferente.

En primer lugar, aparece un Sturzo que, al margen de la actividad periodística y de su postura contraria a la interpretación de la Guerra Civil como cruzada, desarrolla desde su exilio en Londres un papel fundamental en el nacimiento y actividades de los *Comités pour la paix civil et religieuse en Espagne*. En segundo lugar, el epistolario permite desvelar la magnífica figura de Alfredo Mendizábal, un personaje olvidado hasta hace muy poco por la historiografía española y, con él, de otros personajes más o menos conocidos. Con respecto a la Iglesia, averiguo el papel de Gomá en el montaje de la supuesta revolución comunista que habría justificado la contrarrevolución preventiva de los militares; el cambio de actitud, en agosto de 1936, del papa con relación a la guerra debido a las violencias anticlericales y al hecho de que las autoridades republicanas no las condenasen (como pidió la Santa Sede) y que llevó a una clara opción en favor de los «nacionales» en el discurso de Castel Gandolfo de 14 de septiembre de 1936; las perplejidades de la Santa Sede frente a la Carta colectiva de los obispos españoles de 1937; las preocupaciones de Pío XI frente a la influencia nazi en España. La Santa Sede se negó a intervenir en favor de una paz de conciliación a raíz de la actitud e influencia de Gomá. No deja de llamarme la atención que esas aportaciones hayan sido desaprovechadas, por lo menos hasta hoy, por la historiografía española.

*Tienes una relación especial con la Biblioteca Nacional de Madrid...*

La verdad es que, junto con el Archivo Vati-

cano, es el lugar donde, y con diferencia, más me gusta trabajar. Llevo más de treinta años frecuentándola y pese a que, debido a los recortes de presupuesto, no siempre se encuentran los libros que sería necesario consultar (en particular los publicados en el País Vasco y Cataluña), le tengo mucho cariño. Entrar a las 9 de la mañana y salir poco antes de que se apaguen las luces es lo que hago cuando estoy en Madrid. Porque es allí donde consigo averiguar si ando por sendas despistadas y si mis construcciones virtuales, por no tener a mano la literatura que haría falta cuando estoy en Italia, tienen sentido. Además, es una estructura que funciona, que tiene, gracias al silencio que corresponde al lugar, un ambiente muy amable, donde el personal te facilita la investigación y donde siempre encuentro a colegas, amigos, estudiantes, doctorandos... En fin, un lugar donde me encuentro de verdad muy a gusto.

#### NOTAS

Véase, por ejemplo: Botti Alfonso, «Estudiando las relaciones entre catolicismo, modernidad y nación, con algunas consideraciones sobre el hispanismo italiano», en Frías Carmen, Ledesma José Luis, Rodrigo Javier (eds.), *Reevaluaciones. Historias locales y miradas globales*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico» (Csic), 2011, pp. 149-162.