





DE LA CRUZADA AL DESENGANCHE



DE LA CRUZADA AL DESENGANCHE:  
LA IGLESIA ESPAÑOLA ENTRE EL FRANQUISMO  
Y LA TRANSICIÓN

---

Manuel Ortiz Heras y Damián A. González (coords.)



Sílex

© Manuel Ortiz Heras y Damián A. González (coords.), 2011

© Ángel Luis López Villaverde, 2011

© Feliciano Montero García, 2011

© Romina de Carli, 2011

© Enrique Berzal de la Rosa, 2011

© Mónica Moreno Seco, 2011

© Hilari Raguer Suñer, 2011

© José Ramón Rodríguez Lago, 2011

© Anabella Barroso Arahuetes, 2011

© Óscar J. Martín García, 2011

© Imagen de cubierta: José Carrión, 1976

José Carrión, párroco de Villamalea (Albacete). Junto a él, segundo por la derecha, Enrique López Carrasco, presidente de la Hermandad de Labradores y militante comunista; el obispo de Albacete Ireneo García Alonso; el alcalde; el vicario general de la diócesis, Delicado Baeza, y el sargento de la Guardia Civil. La reunión, en un bar del pueblo, tenía por objetivo la puesta en marcha de una cooperativa agraria con participación del ayuntamiento, la organización sindical vertical –dominada por el PCE– y la Iglesia.

© De la cubierta: Ramiro Domínguez Hernanz, 2011

© Sílex® ediciones S.L., 2011

c/ Alcalá, n.º 202. 1º C. 28028 Madrid

[www.silexediciones.com](http://www.silexediciones.com)

[silex@silexediciones.com](mailto:silex@silexediciones.com)

ISBN: 978-84-7737-477-0

e-ISBN: 978-84-7737-478-7

Depósito Legal: M- -2011

Colección: Serie Historia Contemporánea

Dirección editorial: Ramiro Domínguez

Coordinación y edición literaria: Cristina Pineda y Ángela Gutiérrez

Fotomecánica: Preyfot S.L.

Impreso en España por: Elece, Industria Gráfica, S.L.

(Printed in Spain)

“Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la Ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra”.

## CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	11
-------------------	----

### CAPÍTULO PRIMERO

#### IGLESIA DE LA CRUZADA.

#### LA ELABORACIÓN DEL MITO DE LA CRUZADA

<i>Ángel Luis López Villaverde</i> .....	21
A VUELTAS CON EL CONCEPTO. LA MOVILIZACIÓN DE LAS MASAS .....	22
EL DERECHO A LA REBELDÍA Y LA TEOLOGÍA DE LA CRUZADA .....	23
EL ARREBATO MÍSTICO-GUERRERO .....	27
LOS CATÓLICOS AJENOS AL MITO DE LA CRUZADA.....	29
LA CARTA COLECTIVA DE JULIO DE 1937 .....	32
CONTRADICCIONES Y PARADOJAS DE LA CRUZADA .....	34
LA HORA DE LA VENGANZA CLERICAL .....	36

#### CUESTIONAMIENTO Y REIVINDICACIÓN DEL MITO.

#### EL ANTAGONISMO DIALÉCTICO CATÓLICO-FALANGISTA EN LA ADMINISTRACIÓN

DE LA VICTORIA .....	39
EL TRIUNFO DEL ESTADO CATÓLICO. EL NACIONALCATOLICISMO .....	43
LA IMPUGNACIÓN DEL MITO DE LA CRUZADA .....	47

### CAPÍTULO SEGUNDO

#### LA IGLESIA DIVIDIDA. TENSIONES INTRAECLÉSIALES

#### EN EL SEGUNDO FRANQUISMO.

#### (LA CRISIS POSTCONCILIAR EN EL CONTEXTO DEL TARDOFRANQUISMO)

<i>Feliciano Montero García</i> .....	51
LA CRONOLOGÍA: DE LA TENSIÓN INTRAECLÉSIAL	
A LA TENSIÓN ECLESIO-GUBERNAMENTAL .....	54
PLANOS Y EXPRESIONES DE LA DIVISIÓN .....	58
EL FACTOR NACIONALISTA FUENTE DE DIVISIÓN .....	59
TRES MOMENTOS Y EXPRESIONES RELEVANTES Y SIGNIFICATIVAS DE LA DIVISIÓN ...	60
1. <i>La crisis de la ACE 1966-1968. Tensión intraeclesial y presión gubernamental</i> .....	60
2. <i>La Asamblea Conjunta y la Hermandad Sacerdotal, 1970-1972</i> .....	63
3. <i>La Hermandad Sacerdotal. ¿Una reacción eclesial anticonciliar,</i>	

<i>o una reacción política en defensa del régimen nacional y católico?</i> .....	66
LA ASAMBLEA DE VALLECAS (1974-1975) .....	70
CONCLUSIÓN ¿IGLESIA DIVIDIDA/ IGLESIA UNIDA? .....	74

### CAPÍTULO TERCERO

#### LA IGLESIA ANTE LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA:

##### ¿CONFESIONALIDAD TOLERANTE

##### O ACONFESIONALIDAD PRIVILEGIADA?

<i>Romina de Carli</i> .....	77
DE CONCORDATO A CONCORDATO: EL CONCILIO VATICANO II	
Y LA REVISIÓN CONCORDATARIA .....	78
LA PRESENCIA Y ACCIÓN ECLESIAÍSTICA EN UN RÉGIMEN DE SEPARACIÓN:	
LA CUESTIÓN EDUCATIVA .....	86
ESPAÑA ¿DEJÓ DE SER CATÓLICA? .....	99

### CAPÍTULO CUARTO

#### SOTANAS, MARTILLOS Y ALPARGATAS. LAS CONTRADICCIONES

##### DE UN MOVIMIENTO OBRERO IMPULSADO POR EL CLERO

<i>Enrique Berzal de la Rosa</i> .....	103
UN HECHO CRUCIAL: LOS ESTATUTOS DE 1959 CONSAGRAN LA ESPECIALIZACIÓN	103
LA ESPECIALIZACIÓN, ÚNICA PASTORAL POSIBLE .....	105
UNA NUEVA CULTURA POLÍTICA PARA UN “NUEVO MOVIMIENTO OBRERO” .....	105
LA PRAXIS CONCRETA: LOS MOVIMIENTOS CATÓLICOS OBREROS	
ANTICIPAN LA DEMOCRACIA EN ESPAÑA .....	107
LÍDERES OBREROS FORMADOS EN LA IGLESIA .....	116
LOS CURAS OBREROS .....	120
LAS CONTRADICCIONES DE UN MOVIMIENTO OBRERO	
CONTROLADO POR EL CLERO .....	120

### CAPÍTULO QUINTO

#### MUJERES, TRABAJADORAS Y CATÓLICAS: LA HOACF

##### EN EL FRANQUISMO

<i>Mónica Moreno Seco</i> .....	133
EL COMPROMISO SOCIAL CATÓLICO EN FEMENINO .....	136
MUJERES EN HOAC, MUJERES EN HOACF .....	146
CONCLUSIONES .....	157

### CAPÍTULO SEXTO

#### LA OPOSICIÓN CRISTIANA AL FRANQUISMO EN CATALUÑA

<i>Hilari Raquer Suñer</i> .....	145
----------------------------------	-----

CATALUÑA, AÑO CERO .....	145
OCUPACIÓN MILITAR, OCUPACIÓN ECLESIASTICA .....	146
EL PADRE JOSEP MARIA TORRENT .....	148
PROHIBICIÓN DE LA PASTORAL EN CATALÁN .....	150
OTRA GENERACIÓN: EL “GRUP TORRAS I BAGES” .....	151
ENTRONIZACIÓN DE LA VIRGEN DE MONTSERRAT .....	155
EL CONGRESO EUCARÍSTICO INTERNACIONAL .....	156
DOS ENCIERROS SONADOS .....	157
LA “MARCHA PACÍFICA Y SILENCIOSA” DE LOS 100 SACERDOTES .....	158
REACCIONES DESPUÉS DE LA “MARCHA PACÍFICA Y SILENCIOSA” .....	160
EL CONCILIO VATICANO II Y SU IMPACTO EN ESPAÑA .....	162
EL MANIFIESTO DE LOS CATALANES .....	166
ÚLTIMAS PENAS CAPITALES .....	167
CONCLUSIÓN: LOS TRES FRENTES .....	168

## CAPÍTULO SÉPTIMO

### DE LA LARGA NOCHE DE PIEDRA AL DESPERTAR. LA IGLESIA Y LOS CATÓLICOS DE GALICIA ENTRE LA CRUZADA Y LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA

<i>José Ramón Rodríguez Lago</i> .....	171
“ANTES DE LA CRUZADA”. LA VIOLENTA RUPTURA DE UN LARGO PROCESO HISTÓRICO .....	171
“LA GALICIA DEL CAUDILLO”. HEGEMONÍA NACIONAL-CATÓLICA Y DISIDENCIA SILENCIOSA (1936-1965) .....	175
UN CONVULSO DESPERTAR. ENTRE LA REFORMA Y LA REVOLUCIÓN (1966-1971) .....	178
“ÁTADO Y BIEN ATADO”. LA IGLESIA EN TRANSICIÓN (1972-1982) .....	184

## CAPÍTULO OCTAVO

### LUCES Y SOMBRAS DE LA IGLESIA VASCA DURANTE EL FRANQUISMO Y LA TRANSICIÓN

<i>Anabella Barroso Arabuetes</i> .....	193
INTRODUCCIÓN .....	193
EL PRIMER FRANQUISMO .....	194
CAMBIOS Y CONFLICTOS: DEL APOYO A LA DESLEGITIMACIÓN .....	202
EL FINAL DEL FRANQUISMO .....	212
LA TRANSICIÓN: EL RETO DE UN MUNDO SECULARIZADO .....	214
A MODO DE CONCLUSIÓN .....	218

## CAPÍTULO NOVENO

### LA IGLESIA EN UNA DIÓCESIS JOVEN.

#### AMBIGÜEDAD Y CONTROL DE LA JERARQUÍA ANTE LOS CAMBIOS

<i>Manuel Ortiz Heras</i> .....	221
EL NACIMIENTO DE LA DIOCESIS .....	222
EL IMPACTO DEL CONCILIO VATICANO II .....	228
LA ETAPA DE IRENEO GARCÍA ALONSO .....	237
LAS COSAS HAN CAMBIADO, PERO ¿HASTA DÓNDE? .....	246

## CAPÍTULO DÉCIMO

### “CRISTIANOS CONSCIENTES EN EL MUNDO RURAL”.

#### EL MOVIMIENTO DE CURAS RURALES EN LA DIÓCESIS

##### DE ALBACETE (1965-1977)

<i>Damián A. González Madrid y Óscar J. Martín García</i> .....	251
EL APOSTOLADO RURAL. DENUNCIA SOCIOPOLÍTICA Y DEFENSA .....	255
DE LOS EMIGRANTES TEMPOREROS .....	255
EL MOVIMIENTO RURAL CRISTIANO Y LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA .....	265

## CAPÍTULO UNDÉCIMO

### LA APORTACIÓN CATÓLICA A LA CRISIS DEL FRANQUISMO

#### Y A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA.

##### NUEVAS PERSPECTIVAS DESDE EL ANÁLISIS MICRO

<i>Óscar J. Martín García y Damián A. González Madrid</i> .....	277
LAS FRONTERAS DE LO PÚBLICO Y LAS MUJERES TRABAJADORAS .....	279
ESPACIOS PARA EL ENCUENTRO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA .....	286
ASOCIACIONES, COMPROMISO CÍVICO Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA .....	292

## INTRODUCCIÓN

Entre febrero y marzo de 2011 el Seminario de Estudios de Franquismo y la Transición (SEFT) desarrolló en la Facultad de Humanidades de Albacete un ciclo de encuentros –charlas y debates– en el marco de las VII Jornadas que se habían planificado tiempo atrás, dentro de las actividades de un proyecto de investigación financiado por la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha<sup>1</sup>. En esta ocasión, la Iglesia fue el objeto de estudio elegido. No sería la primera oportunidad en la que diferentes integrantes del grupo se habían interesado por la cuestión con participaciones en congresos y publicaciones<sup>2</sup>. El punto de partida arranca de la constatación de que esta institución no sólo había sido colaboradora con el régimen franquista resultante de la guerra civil sino que había llegado a ser parte de él mismo al conseguir controlar aspectos tan relevantes de su poder como la educación, parcelas de ministerios muy destacados –como Justicia o Exteriores– y, tal vez lo más importante, el control de la tradición y la vida cotidiana<sup>3</sup>. En un país católico como era España la Dictadura vino, sobre todo de la mano del nacionalcatolicismo, a inspirar gran parte de sus actuaciones y a servir de legitimación, interna y externa, en momentos de aislamiento o dificultades, de tal manera que “todavía en los años iniciales de la década de los cincuenta, los obispos españoles, en su inmensa mayoría, cumplían aún con el papel de garantes de la cobertera ético-política del régimen”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *La transición en Castilla-la Mancha*, PIII109-0270-8598.

<sup>2</sup> En las quintas jornadas organizadas por el SEFT, destacan estas dos contribuciones: Ángel Luis López Villaverde, “La transición religiosa o eclesial en España”, pp. 153-183 y Damián A. González Madrid y Manuel Ortiz Heras, “La cuestión religiosa en la transición. La opinión progresista desde una tribuna de papel, *El País* (1976-1981)”, pp. 185-218, en Manuel Ortiz Heras (coord.), *Culturas políticas del nacionalismo español. Del franquismo a la transición*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2009.

<sup>3</sup> La idea de la “participación de la Iglesia católica como elemento constitutivo del Nuevo Estado”, en Santos Juliá, “Un fascismo bajo palio en uniforme militar”, en *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo XX*, Barcelona, RBA Libros, 2010, pp. 161-171.

<sup>4</sup> Ignacio Villota Elejalde, “Claves para el estudio de la iglesia en el franquismo”, en *La Iglesia y el franquismo: Homenaje a Aita Onaindia*, Bizkaia, Centro de Documentación sobre el bombardeo de Gernika, 2003, p. 50.

La relevancia de la Iglesia en estos años, pero también en la posterior transición de la dictadura a la democracia, ha sido sobradamente subrayada ya. La dificultad de su estudio consiste en desentrañar las posibles diferencias entre sus integrantes. Sería un tremendo error pensar en ella como seguidora de una sola forma de entender el hecho religioso y sus relaciones con el poder político. Las sensibilidades del catolicismo español han sido y seguirán siendo múltiples. Por ello, lo que el lector encontrará en los textos que conforman esta publicación es una muestra de la heterogeneidad alcanzada por ese mundo. Hubo, por supuesto, líneas gruesas, tendencias mayoritarias que dominaron por momentos el panorama. No se ha pretendido cuantificar el contingente de católicos que se alinearon con el franquismo o los que fueron rompiendo con él hasta obligarlo a entrar en crisis. Precisamente los estudios sobre el antifranquismo cuentan ya, también, con una destacada nómina de especialistas entre los que nunca faltan, prácticamente, las destacadas menciones a la contribución que desde los movimientos católicos se materializaron para facilitar la democratización<sup>5</sup>. Tampoco hemos querido, conscientemente, percutir en la búsqueda de datos o hechos que corroborasen o desmintieran la existencia del tan traído y llevado *desenganche*<sup>6</sup>. Nos preocupaba mucho más analizar comportamientos, valorar las repercusiones de los actos que unos, pocos o muchos, emprendieron para denunciar injusticias o buscar soluciones a los múltiples problemas que la sociedad española tenía planteados. Es esta una línea de investigación que creemos muy prometedora y patente en no pocas de las contribuciones que aquí aparecen<sup>7</sup>.

La Iglesia en el franquismo fue algo más que una importantísima institución<sup>8</sup>. La Guerra Civil supuso un cambio radical en las relaciones Iglesia-Estado pero también en la propia actitud de los católicos españoles. La sublevación militar contra la República había merecido el calificativo de “providencial” por parte del grupo más representativo de la jerarquía española. Luego, durante la contienda, la famosa carta colectiva de julio del 37

<sup>5</sup> Un buen ejemplo en Antonio Murcia, *Obreros y obispos en el franquismo*, Madrid, HOAC, 1995.

<sup>6</sup> Feliciano Blázquez, *La traición de los clérigos en la España de Franco*, Madrid, Editorial Trotta, 1991.

<sup>7</sup> Una buena demostración de estas posibilidades en Pamela Radcliff, “La Iglesia católica y la transición a la democracia: un nuevo punto de partida”, en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 209-226.

<sup>8</sup> Una recomendable síntesis en Encarna Nicolás, *La libertad encadenada*, Madrid, Alianza editorial, 2005.

vendría a reforzar esa idea con la denominación de “plebiscito armado”. La estrecha colaboración entre Estado e Iglesia posterior a la guerra persiguió un objetivo común, el control de la sociedad civil, lo que ha venido a definirse como la etapa del nacionalcatolicismo. En realidad, como bien ha demostrado Alfonso Botti, esa ideología conservadora del pensamiento tradicionalista no hizo más que fortalecerse con el franquismo abarcando facetas que van más allá del mero ámbito político-religioso<sup>9</sup>.

El comportamiento de sus sacerdotes, desde luego, pero también de religiosas y seglares nunca pasaría desapercibido. Sin embargo, gozó de un tratamiento que no podemos comparar con nada ni nadie. Sus privilegios, sus recursos, sus actividades la convirtieron en “espacio protegido” en el que muchos españoles tomaron verdadero contacto con la realidad. Cuando se tomó plena conciencia de que no había más medios de comunicación que los del Movimiento, cuando no se permitían partidos políticos más que la Falange o sindicatos más que el vertical, cuando leer un libro o ver una película mínimamente crítica de la realidad sólo podía hacerse en los espacios de la Iglesia, cuando solo, prácticamente, desde la Iglesia se empezó a animar con la permisividad de las autoridades a los jóvenes, particularmente, para tomar iniciativas que les llevaran a salir del tedio, la pasividad o el seguidismo más acrítico, cobró mayor importancia, si cabe, la labor de suplencia, prepolítica y parapolítica, que la institución llegó a desempeñar y que forma parte del ADN de buena parte de los cambios que aquí también se analizan y que nos permitirán interpretar de manera correcta que todos los esfuerzos en aras de una mayor comprensión y un mejor conocimiento de sus acciones no pueden obviarse o, apenas, al alcance de unos pocos especialistas que muy lentamente vienen arrojando luces y sombras sobre el tema.

Hace ya más de cinco lustros que Hermet teorizara a propósito de la relevancia de esas funciones “tribunicias” desempeñadas por la iglesia en el franquismo<sup>10</sup>. Prácticamente, en paralelo, se abrió una fructífera vía de análisis sobre el papel de las organizaciones cristianas obreras en la oposición al franquismo que ha tenido continuidad en publicaciones clave para el estudio del antifranquismo<sup>11</sup>. Como una especie de lluvia fina, los

<sup>9</sup> Alfonso Botti, *Cielo y dinero*, Madrid, Alianza, 1988.

<sup>10</sup> Guy Hermet, *Los católicos en la España franquista*, Madrid, CIS, 1985.

<sup>11</sup> Javier Domínguez, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975)*, Bilbao, Mensajero, 1985. Pere Ysàs, *Disidencia y subversión. La lucha del régimen por su supervivencia, 1960-1975*, Barcelona, Crítica, 2004. En particular el capítulo 5, “La disidencia eclesíastica”, pp. 157-204.

estudios de carácter local o regional que han trabajado sobre la oposición al franquismo no han dejado de recoger ejemplos de la aparición, sobre todo, a partir de 1968, de protestas y acciones contra el poder y sus instituciones<sup>12</sup>. Sin embargo, poco han cambiado las cosas desde que hace ya más de cinco años denunciáramos que nuestra historiografía apenas subraya la incidencia de la Iglesia sobre los cambios ocurridos en el país desde los años sesenta<sup>13</sup>. Bien es verdad que la Iglesia sufrió en carne propia una verdadera conmoción interna y que luego fue vehículo de una nueva actitud que chocó contra el régimen dictatorial y que le llevaría también a perder, de manera muy sensible, su influencia en todos los ámbitos de la sociedad, asunto que subyace en estas páginas. Es muy complicado medir las dimensiones de los movimientos y actuaciones que aparecen aquí. Los movimientos católicos de base nunca fueron numerosos y no llegaron a la mayor parte de los españoles. Los medios de comunicación, las fuerzas del orden público, y las postrimerías del régimen, hicieron casi opacos las tupidas redes que aislaban a los ciudadanos de los conflictos y sus protagonistas. No obstante, la cultura tradicional mayoritaria entre los habitantes de la piel de toro resalta la trascendencia de la Iglesia más allá de su cercanía o distancia, del nivel de asistencia a las misas o de la doctrina impulsada por los religiosos.

Este no es un tema fácil. Y no lo es porque durante mucho tiempo apenas historiadores católicos se han dedicado a él. Ha sido una especie de asunto *reservado* porque no era fácil el acceso a sus fuentes pero también porque muchos colegas miraban con ciertos prejuicios su tratamiento. Este sería el caso, por ejemplo, del trabajo histórico emprendido por Julián Casanova que tan duras críticas ha merecido en algunos de estos sectores<sup>14</sup>. Luego, cuando se ha querido abordar la cuestión como un tema más de la historiografía española, fundamental para la comprensión de nuestra historia, se ha tratado con cierto desdén al autor por no ser “especialista” o miembro de esa pequeña élite que monopolizaba su estudio. Tal vez haya sido el tratamiento que en los últimos años se ha dado a la transición lo que ha impulsado nuevos enfoques sobre el papel desempeñado por la Iglesia desde los años sesenta. El hecho de que su imagen

<sup>12</sup> Encontramos un ejemplo en Fuensanta Escudero Andújar, *Dictadura y oposición al franquismo en Murcia*, Murcia, EDITUM, 2007.

<sup>13</sup> Manuel Ortiz Heras, “Iglesia y control social. De controladora a controlada”, en Julio de la Cueva y Ángel Luís López (coord.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la transición*, Cuenca, UCLM, 2005, pp. 161-193.

<sup>14</sup> Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de hoy, 2001.

quedara mucho mejor parada frente al colaboracionismo inicial puede haber animado a no pocos colegas a impulsar publicaciones o encuentros donde hablar de la contribución de la Iglesia católica española a la democratización<sup>15</sup>. En principio, aunque pueda coadyuvar también a un mejor conocimiento de esta cuestión, no era prioritario en nuestro ánimo debatir sobre el papel de la Iglesia en la transición ni reincidir en otro de los recurrentes debates relacionados con ella como es, en la larga perspectiva de los cuarenta años del régimen dictatorial, si la Iglesia, la jerarquía, el clero y cientos de miles de católicos hicieron más o menos por legitimarlo, afianzarlo, protegerlo y silenciar sus numerosos atropellos de los derechos humanos que por combatirlo y propiciar una vía de reconciliación<sup>16</sup>.

Hace ya algún tiempo que arraigó la tesis del desenganche o despegue, de la ruptura de la iglesia española con el régimen franquista. Esa actitud, generalmente situada en los años sesenta, aunque algunos hablan ya de ello incluso en momentos anteriores, sería determinante para acortar la vida de la Dictadura y fuese posible el proceso transicional que conduciría a la democracia actual. La postura mayoritaria de la Iglesia católica con el bando rebelde en la Guerra Civil, sus aproximadamente siete mil religiosos ejecutados por el bloque republicano, la adhesión inquebrantable de la jerarquía al dictador en los momentos de mayor acoso y aislamiento, la interpretación de la guerra como *cruzada* y la colaboración de las nuevas autoridades para la recristianización del país, así como la aportación ideológica del nacionalcatolicismo, como hitos previos fundamentales anteriores a la firma del Concordato de 1953 representan una etapa de la Iglesia española que, por conocida, no deja de ser necesario recordar. Para la atención de esta temática hemos contado aquí con la documentada aportación del profesor Ángel Luis López Villaverde, compañero de fatigas en el SEFT y miembro del grupo de investigación que sobre catolicismo y laicismo en España dirige en la Universidad de Alcalá Feliciano Montero.

<sup>15</sup> Véase al respecto el debate promovido por la revista *Historia del Presente*, n.º 16 (2010) en torno a la publicación del libro de Feliciano Montero, *La Iglesia de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009. En concreto los comentarios de Manuel Ortiz Heras, “La Iglesia ¿rompió con el franquismo”, pp. 143-152 y Feliciano Montero, “El despegue de la iglesia en el segundo franquismo. Contestación a la reseña crítica del profesor Manuel Ortiz Heras”, pp. 153-163.

<sup>16</sup> Manuel Ortiz Heras, “La Chiesa tra pacificazione franchista e riconciliazione”, *Spagna Contemporánea*, n.º 33 (2008). pp. 15-29.

Aquella Iglesia reserva espiritual de Occidente, protegida por un caudillo martillo de Trento, sería convulsionada desde fuera con la convocatoria de un Concilio a comienzos de una década en la que empezaron a cambiar los apoyos sociales al franquismo y a vertebrarse una nueva oposición. Con antelación, se podría hablar ya de cambios importantes entre colectivos cuyo denominador común puede bien ser el cristianismo. Nos referimos a españoles que “por convicción religiosa y descubrimiento directo de una realidad social injusta” se manifestaron, de muy diferentes formas, contrarios o incómodos con la realidad política emanada de la camaleónica dictadura. Estos grupos no dejarían de crecer, poco a poco, y llegarían a ser ciertamente muy relevantes en el segundo franquismo<sup>17</sup>. De estas cuestiones dan buena cuenta en la publicación el profesor Montero y también un buen conocedor de los movimientos obreros impulsados por el clero como es Enrique Berzal de la Rosa.

Las conclusiones del cónclave generarían una verdadera convulsión intraeclesial que dividiría a la Iglesia y a los católicos. Si el catolicismo español había proyectado una imagen monolítica, con el Concilio se demostraría que era solo aparentemente y que su misión providencial y en el orden internacional fue absolutamente insignificante<sup>18</sup>. De hecho, lo que vendría a continuación sería la creación de un espíritu más abierto de religiosos y laicos que chocaría en un primer momento con la crisis de finales de los sesenta.

Aunque la jerarquía también acabaría reclamando independencia frente al dictador, fueron primero los movimientos católicos de base los que plantearon y exigieron otra Iglesia y otras relaciones con el poder político. Esto tiene que ver también con el cambio que se produjo, en apenas década y media, en el país que permitió que “al menos varios sectores” se incorporaran a la modernidad y colaborasen en la consecución de un “verdadero cambio de valores básicos”. En este sentido hay que destacar la “rapidísima secularización de la sociedad española”, que se haría más intensa cuando a mediados de los setenta se constata el final del tradicionalismo como una “opción seria”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Walter L. Bernecker, “El cambio de mentalidad en el segundo franquismo”, en Nigel Townson (ed.), *España en cambio. El segundo franquismo, 1959-1975*, Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 60. “[...] una realidad social injusta, contraria a las exigencias morales de una fe comprometida con la libertad, la igualdad y la fraternidad humanas.

<sup>18</sup> Sobre los trabajos en torno a la convocatoria del concilio y a sus repercusiones véase la obra de Pablo Martín de Santa Olalla, *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, La Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Madrid, Dilex, 2005.

<sup>19</sup> Bernecker, “El cambio de mentalidad”, p. 57.

Llegada la prueba de fuego de la transición, la evolución seguida por un sector, que alcanzaría su control finalmente, de la Conferencia Episcopal demostró que la jerarquía, pero también colectivos importantes de las bases del catolicismo español, podían sentir vértigo ante las posibilidades que se abrieron por parte de algunos grupos políticos. En definitiva, llevan mucha razón aquellos que sostienen que la “Iglesia estaba dispuesta a aceptar cambios en su situación privilegiada, pero solamente hasta cierto punto”<sup>20</sup>. Además, si entre los obispos fue decisivo el cambio de rumbo iniciado por Juan XXIII apoyando a preladados menos conservadores, al igual que haría su sucesor, Pablo VI, todo volvería a girar con la llegada a Roma de Juan Pablo II, que contribuiría a que la senda del catolicismo español fuera apartándose, paulatinamente, de aquellas posturas que tanto llamaron la atención de las autoridades franquistas en su crisis final. En este punto, nos parecía imprescindible dedicar un espacio en este libro al momento en el que se plantearon unas nuevas reglas de juego ante el cambio de escenario político, el que iba a controlar una clase política que, procedente del franquismo, rompería definitivamente con él apoyado por unas fuerzas políticas de la oposición que condicionaron el proceso. Estaba en juego la confesionalidad y los privilegios de la institución, como demostrará en su capítulo Romina de Carli.

Un aspecto a destacar de nuestro proyecto era, sin duda, el papel jugado por las mujeres católicas en los cambios socioreligiosos de estos años. Frente al modelo de mujer impulsado por la dictadura, coincidente en gran medida con el propugnado por el sector más conservador de la Iglesia y sus organizaciones, fue abriéndose paso un contingente de trabajadoras que, en principio, desde Acción Católica y, más tarde, en la Hermandad Obrera de A.C. femenina iría apostando por fórmulas que, como relata aquí Mónica Moreno, darían un vuelco importante en la percepción de las cosas. Dada la importancia que la mujer adquirirá en el cambio social de los años de la pretransición, e inmediatamente posteriores, no podemos dejar de insistir en la necesidad de seguir profundizando en este tipo de investigaciones que, como nos han demostrado en nuestro propio caso de estudio, permiten conocer y comprender mejor el cambio de mentalidad del segundo sexo en España.

Otra apuesta de nuestro grupo ha sido el estudio de la Iglesia en aquellas comunidades donde adquirió una indudable especificidad por

<sup>20</sup> William J. Callahan, “La Iglesia católica: ¿continuidad o cambio?”, en Townson, *España en cambio*, p. 159.

la fuerte presencia del catolicismo en los nacionalismos antifranquistas. Ello justificaría la inclusión de los capítulos reservados al análisis de las diócesis catalanas, a cargo de un consumado especialista sobre la Iglesia y buen conocedor del asunto catalán, más en concreto, como es Hilari Ragner; vascas, con la aportación de Anabella Barroso para desvelar lo que se convirtió, por momentos, en el asunto más candente de aquella Iglesia católica y, finalmente, gallegas. Tal vez sean las páginas trabajadas por José Ramón Lago las que, a priori, puedan parecer más llamativas, aunque la lectura de su exposición demostrará que en Galicia la trayectoria de la institución adquirió también connotaciones demasiado destacadas como para seguir “olvidándolas” en el contexto general.

Precisamente, en una investigación que empezó por el estudio de la transición en una comunidad autónoma como la castellano-manchega, no podíamos dejar de lado las reclamaciones que también desde hace algún tiempo se venían propalando para mejorar el panorama que la historiografía española ofrecía sobre el importante papel de las diferentes diócesis en la historia reciente. Cuando trabajamos, en particular con fuentes orales, a los protagonistas de aquellos años, descubrimos que de una u otra forma la presencia del mundo católico se convertía en algo casi omnipresente por acción u omisión. Muchos de los testimonios y documentos recopilados nos hablan de un cierto despertar, una incipiente toma de conciencia de la situación de explotación, sumisión o falta de derechos que tenían los españoles en aquella etapa. Esa labor sustitutoria de la que hemos hablado antes permitió que no pocos de nuestros paisanos descubrieran que otro mundo era posible, aunque también fuera por pura oposición a la función que la Iglesia venía y seguía desempeñando en muchos municipios de la Diócesis de Albacete. Se trata de un territorio que vería inaugurada su sede en 1950 y eso le confiere también una especificidad que esperamos haber podido demostrar en los tres capítulos que Manuel Ortiz, Damián A. González y Óscar Martín han incorporado al texto. Nuestra apuesta ha consistido en estudiar una diócesis menor, en dimensiones, rural, por la característica socioeconómica de sus feligreses, que podría mostrarse quizá como prototípica de una Iglesia dividida y de la actitud ambigua de muchos prelados. Se trata de una apuesta novedosa por medir la calidad de la contribución de sectores minoritarios de la Iglesia al proceso de desintegración dictatorial y la incipiente construcción de una ciudadanía más proclive, abierta e incluso educada en prácticas democráticas y participativas. Los sectores eclesiales más

avanzados, se ha demostrado, por su privilegiada situación, cumplieron una función de sustitución y tribuna para sindicatos o partidos, pero tan importante o más si cabe, es su contribución como escuela para construir una sociedad más plural, libre, consciente y democrática.

Mientras celebrábamos las jornadas y procedíamos a la elaboración de los textos, la actualidad ha vuelto a poner a la Iglesia en la picota como, por otra parte, viene siendo relativamente normal en los últimos años. La democracia, sus gobiernos y sus instituciones le han dado a la Iglesia católica un trato exquisito. A la muerte del dictador la Iglesia católica española era menos que nunca aquel bloque monolítico que había apoyado la cruzada y la venganza de la posguerra. Mantenía, eso sí, un privilegiado legado en materias tan relevantes como el sistema educativo, los aparatos de propaganda y los medios de comunicación. La jerarquía católica afrontó con éxito su propia reforma y supo prepararse para el reformismo político y la transición a la democracia que se presagiaba: el fin de la confesionalidad oficial, la protección de las finanzas de la Iglesia y de sus derechos en materia de educación sin olvidar en ningún caso su todavía poderoso control sobre cuestiones de orden moral<sup>21</sup>.

La Iglesia ha cobrado protagonismo con manifestaciones y actos multitudinarios contra determinadas políticas en las dos últimas legislaturas, sin embargo, estamos contemplando con mucha atención actuaciones que desde la Iglesia vienen dejando oír una voz que, en parte, recuerda algunas manifestaciones de los años sesenta por parte de aquellos sectores más aperturistas que parecían, a posteriori, haber optado por el silencio. No ha sido tampoco nuestro propósito el estudio de su comportamiento durante la época democrática, aunque estos últimos datos nos sugieren que tal vez aquellas voces reclaman de nuevo protagonismo. Por ejemplo, podemos traer a colación el documento redactado por el Foro de curas de Madrid, *Los Mecenases de Rouco*, que contiene una crítica brutal a las empresas españolas que han creado la Fundación Madrid Vivo, para patrocinar la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ) 2011, que se celebrará el mes de agosto en la capital con asistencia del papa. Entre sus principios aseguran plantearse los temas de la Iglesia “de forma menos seguidista que la mayoría”. El Foro de curas de Madrid, engloba a 120 sacerdotes críticos

---

<sup>21</sup> Hacemos nuestras algunas de las reflexiones que Julián Casanova pronunció en la inauguración de estas jornadas. Véase también su artículo “Poderes terrenales” en *El País*, 12-II-2005.

con las jornadas de la juventud, con el arzobispo, con la Iglesia “monolítica”, y con la fórmula elegida para financiar el evento<sup>22</sup>.

Asimismo, desde otros dos puntos del país hemos podido comprobar movimientos también críticos que podemos relacionar con esta visión más abierta y plural de los católicos, menos condescendientes con las decisiones de la jerarquía y en las que es posible encontrar, de nuevo, esa divisoria entre bases y dirigentes que demostrarían esa pluralidad y heterogeneidad que caracteriza a la institución y que esperamos haber expuesto satisfactoriamente en las páginas siguientes<sup>23</sup>.

Hasta aquí la ya larga presentación y justificación del trabajo. Solo queda, por último, agradecer la colaboración prestada por parte de la Universidad de Castilla-La Mancha y por las Cortes regionales que, en estos difíciles y atribulados momentos económicos, decidieron apostar por nuestras propuestas. Asimismo, aunque parezca obvio, no podemos dejar de manifestar también nuestra gratitud con todos los compañeros que han colaborado en estas jornadas, viniendo primero hasta Albacete a exponer y debatir sus investigaciones, y entregando en un breve espacio de tiempo sus textos para poder publicar los resultados. Finalmente, es también de recibo manifestar nuestro afecto por todos aquellos que de manera tan multitudinaria nos acompañaron en la celebración de todos los actos y participaron en los debates. En este mismo sentido, hacemos también extensivo el gesto a los que nos dejaron su testimonio y, en su caso, sus documentos para poder recopilarlos y analizarlos. Precisamente de esta labor se encargó con entusiasmo y buen empeño Javier León Casas, investigador contratado por el SEFT, a quien le dedicamos nuestro trabajo por su estuendo esfuerzo.

Albacete, 30 de junio de 2011.

<sup>22</sup> “Dejad que los ricos se alejen de mí”, *El País*, 26-06-2011.

<sup>23</sup> “¿No hay cura rojo? no hay misa”, *El País*, 20 de junio de 2011. Los fieles de un pueblo de Ourense plantan en la iglesia al vicario que sustituye a un colega represaliado. El obispo le apartó por ser concejal del PSOE. “Un sacerdote asturiano que colgó la sotana sigue en política”, *El País*, 20-06-2011. “Arturo García cambió de votos en abril. Pasó de oficiar misas en los municipios asturianos de la Manjoya, San Esteban de las Cruces y Bendones a hacer campaña para convertirse en el presidente del Principado. Fundó el Partido Democrático y Constitucional (PDYC), que prometía “un nuevo modelo de gestión”, alejado de la dicotomía izquierda-derecha, y el arzobispo de Oviedo, Jesús Sanz, le dio un ultimátum: o la sotana o las urnas”.

CAPÍTULO PRIMERO  
IGLESIA DE LA CRUZADA.  
LA ELABORACIÓN DEL MITO DE LA CRUZADA<sup>1</sup>

Ángel Luis López Villaverde

El mito de la “cruzada”<sup>2</sup>, adoptado por los sublevados en connivencia con buena parte de la jerarquía eclesiástica española –pero no la vaticana– se gestó antes de la clerofobia que acompañó el verano sangriento de 1936. El derecho a la rebeldía y la teología de la cruzada, que bebían de las fuentes del pensamiento reaccionario decimonónico, fueron el germen teórico en el que se fundamentó. No menos importante fue la movilización de las masas que acompañó, desde 1931, el ardor guerrero de buena parte del catolicismo navarro.

Aunque no todos los eclesiásticos, menos aún los laicos, comulgaron con este mito, sin embargo, su identificación fue generalizada entre los católicos. Indudablemente, el pretendido sentido religioso de la guerra sirvió de aglutinante para otorgar al levantamiento contra la legalidad republicana una justificación de cara al exterior, una cohesión a los diferentes sectores de la conspiración y una base ideológica que, a la postre, rindió buenos réditos a los sublevados para ganar la guerra. Mientras el enfoque religioso de la contienda facilitó una liturgia político-religiosa y el movimiento de masas necesario para hacer viable la solución autoritaria de los militares sublevados, la clerofobia e iconoclastia de la retaguardia republicana, sumado a las divisiones políticas en su seno, frenaron las expectativas de victoria del Gobierno de la República.

La “paz religiosa”, basada en la armonía entre la cruz y la espada, sirvió de ideología para sustentar la dictadura franquista cuando más lo

---

<sup>1</sup> Este texto forma parte del proyecto de investigación “Catolicismo y laicismo en la España de entreguerras” financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (HAAR 2008-02405/HIST) para el trienio 2009-2011 y está dirigido por el profesor Feliciano Montero.

<sup>2</sup> El mito de la “cruzada” forma parte, junto al de la inevitabilidad de la guerra, el providencialismo del alzamiento o la gesta del Alcázar, todos ellos perfectamente incardinados de la mitología política franquista, del llamado “espíritu del 18 de julio”. Todo mito político es falaz pero resulta enormemente productivo para el aparato propagandístico pues tiene funciones integradoras, movilizadoras y esclarecedoras. Véase Manuel García Pelayo, *Los mitos políticos*, Madrid, Alianza, 1981 y Alberto Reig Tapia, *La Cruzada de 1936. Mito y memoria*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 115-147.

necesitaba para su propia supervivencia, en la segunda posguerra mundial y las primeras fases de la Guerra Fría. En consecuencia, la idea de “cruzada” sirvió para cohesionar, primero, e impregnar de sustancia católica, después, al régimen franquista bajo la ideología del nacionalcatolicismo y la cobertura propagandística de la memoria dominante de los vencedores.

Una vez domesticado el falangismo, en torno a 1942-1943, las relaciones entre los poderes temporal y espiritual fueron de total colaboración, sobre todo durante las décadas de los cuarenta y cincuenta. La legislación laicista republicana fue derogada y Franco designó a algunos prelados como procuradores en Cortes, mientras recibía los elogios de aquellos, fruto todo ello del intercambio de favores político-religiosos.

Pero en el seno del catolicismo, la crítica al Estado católico se fue abriendo camino desde los movimientos de base y un sector del clero joven. Empezaba así la transición religiosa o eclesial<sup>3</sup> y la refutación del mito de la cruzada.

#### A VUELTAS CON EL CONCEPTO. LA MOVILIZACIÓN DE LAS MASAS

El recurso al término *cruzada* no nació en 1936. Como es sabido, la envoltura en un manto religioso de los enfrentamientos armados tiene raíces medievales (la liberación de los “santos lugares” de la ocupación musulmana), continúa con las guerras de religión y se vincula también al islam, en una mala interpretación de la *yihad* (que, en realidad, tiene que ver más con una lucha espiritual que con una batalla contra el infiel). En cualquier caso, la “guerra santa” del pasado poco tiene que ver con la más reciente, pues en la España del siglo xx se impregnó de un componente político del que carecía antaño.

José Andrés-Gallego<sup>4</sup> ha proporcionado pistas para seguir su uso en el nivel discursivo desde principios de los años treinta, primero como una empresa “benefactora”, en un sentido básicamente militar (“liberar España”) y cultural (en defensa de la “civilización”) y, a partir del verano de 1936, con sentido ya plenamente “religioso”, como elemento estratégico y propagandístico iniciado por las milicias nacionales navarras. A su juicio, solo desde entonces los obispos españoles le otorgaron al concepto

<sup>3</sup> Véase Ángel Luis López Villaverde, “La transición religiosa o eclesial en España”, en M. Ortiz Heras (coord.), *Culturas políticas del nacionalismo español*, Madrid, La Catarata, 2010, pp. 153-184.

<sup>4</sup> José Andrés-Gallego, *Fascismo o Estado católico. Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Madrid, Encuentro 1997, pp. 16-25.

“cruzada” un sentido a la vez religioso, político y cultural, por lo que la jerarquía eclesiástica vendría a actuar a remolque de dichas milicias por temor a que el alzamiento derivara hacia un Estado totalitario laicista.

Pero, más allá del discurso, estaba gestándose desde fines de 1931, como ha demostrado Javier Ugarte para Navarra,<sup>5</sup> una especie de “cruzada popular”, mucho antes de que fuera elaborada tal doctrina por la Iglesia, que utilizaba imágenes religiosas con un sentido profano y alegórico comprensible para la población, y que constituyó el caldo de cultivo que situaría a su capital, Pamplona, como “la nueva Covadonga insurgente” en julio de 1936. Gracias a su exitosa estrategia de comunicación se fueron movilizandando las masas pamplonesas reivindicando su *navarritud* y catolicidad, supuestamente en peligro por la legalidad republicana. No puede extrañar que Pamplona se volcara “festivamente” con los voluntarios que iban al frente para luchar contra la República laicista en 1936.<sup>6</sup>

#### EL DERECHO A LA REBELDÍA Y LA TEOLOGÍA DE LA CRUZADA

Un autor clave para rastrear las bases teológicas del mito de la “cruzada” es Aniceto Castro Albarrán.<sup>7</sup> Este canónico magistral de Salamanca y rector del seminario de Comillas llegó a reivindicar en 1934 el *derecho a la rebeldía* de los católicos mediante el uso de la violencia contra la República, con justificaciones teológicas semejantes a las que desarrollará, cuatro años más tarde, en su libro *Guerra santa*, al defender el sentido católico del Movimiento Nacional; en este, Albarrán quería demostrar que la Iglesia había bendecido la guerra y alentado en la batalla, mientras en

<sup>5</sup> Javier Ugarte Tellería, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998. Más específicamente, del mismo autor, interesa “Un episodio de ‘estilización’ de la política antirrepublicana: la fiesta de San Francisco Javier de 1931 en Pamplona”, en Luis Castells Arteché (coord.), *El rumor de lo cotidiano: estudios sobre el País Vasco contemporáneo*, Bilbao, UPV, 1999, pp. 159-182.

<sup>6</sup> El 19 de julio de 1936 se vivió en Pamplona en medio de un fervor religioso: con una gran carga emotiva, una muchedumbre gritaba “¡Viva el Rey!, ¡Viva Cristo Rey!, ¡Viva España!, ¡Viva la religión!, ¡Viva la valiente Navarra!”. Los escapularios, crucifijos, medallas formaban parte de una gigantesca liturgia urbana, en un ambiente de romería festiva en la que participaban navarros de toda la provincia. Esta parafernalia sacralizada, con precedentes que se remontaban a la guerra de Independencia y a los conflictos carlistas, animaba un espíritu de rebelión religiosa impulsada por la propia población y buena parte del clero y a la que se acabó sumando la jerarquía. Este ambiente de entusiasta de movilización navarra perduró en el verano de 1936; aprovechando las fiestas de Santiago (el 25 de julio) y la procesión de Santa María la Real (el 23 de agosto), se ponía en marcha una liturgia político-eclesial que apuntaba pautas de movilización de una sociedad de masas y abrazaba la idea de “guerra santa”.

<sup>7</sup> Aniceto de Castro Albarrán, *El derecho a la rebeldía*, Madrid, Cultura Española, 1934; del mismo autor, *Guerra Santa. El sentido católico del Movimiento Nacional español*, Burgos, 1938.

su prólogo, el cardenal Gomá, aseguraba que una guerra santa pide “un santo esfuerzo para que no sea estéril en ella como la sangre derramada”.

Convendría, llegado este momento, recordar las bases de un conflicto político-religioso que había llevado en el verano de 1936 a extremos cleró-fobos desconocidos, por un lado, y a que la jerarquía eclesiástica calificara de santa a una guerra entre españoles, por el otro. Propondré un decálogo que está basado en otros trabajos míos anteriores:<sup>8</sup>

1. No fue provocado por los republicanos por un oscuro afán antirreligioso.

2. Hubo multiplicidad de protagonistas y matices diversos en cada sector.

3. Fue un conflicto interactivo, que se retroalimentó en los primeros meses.

4. No fue lineal y hubo momentos de conciliación (*desescalada*).

5. Pasó del ámbito político a la calle y no se puede entender sin la presión “desde abajo”, sobre todo de las bases anticlericales.

6. No solo fue entre poderes sino entre modelos de cultura e identidades colectivas.

7. No puede desgajarse de la conflictividad social y de la violencia política, aunque intervienen también otras variables explicativas de su diversidad territorial.

8. El conflicto de largo alcance experimentó un giro decisivo en el verano de 1936 y se resolvió por la vía de las armas: en un lado hubo mártires y en el otro “cruzados” y confesores.

9. No hubo unanimidad antirrepublicana entre los católicos.

10. Su desenlace lo devolvió al punto de partida: la religión de Estado (del *modelo de cristiandad* alfonsino al *nacionalcatolicismo* franquista).

Pues bien, con el fracaso del proyecto inicial de los sublevados de tumbar al gobierno frentepopulista por la vía rápida, quedó en evidencia la ausencia de un ideario o proyecto común de los oficiales golpistas. Tal como se planteaba la guerra, era fundamental controlar la vertiente propagandística, y el sentido religioso de su lucha resultó, a la postre, el mejor argumento para ganarla. Dispusieron para ello de la anuencia eclesiástica, que bendijo el ideal de “cruzada”, cuyo origen era “extraeclesiástico” pero

---

<sup>8</sup> En especial, Ángel Luis López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*, Barcelona, Rubedo, 2008.

al que la jerarquía pudo proporcionar bases teológicas conforme las circunstancias bélicas lo requirieron.

La pronta adhesión eclesiástica al alzamiento militar contó con una fácil justificación; la salvajada practicada en la retaguardia republicana, en pleno fragor revolucionario, contra el clero (que causó cerca de siete mil víctimas), el patrimonio eclesiástico y los símbolos religiosos vino a ratificar el lenguaje de la “persecución”, que tanto había contribuido a unir al “pueblo católico” desde 1931, y que ahora podía difundirse a la opinión pública internacional. Sobre el punto de inflexión que marca la sublevación de julio de 1936 en la interpretación de la violencia anticlerical, su magnitud, significado y variedad territorial o la clandestinidad de los católicos en la misma, remito, de nuevo, a otros trabajos más específicos.<sup>9</sup>

El argumento que ha quedado totalmente desmontado es el que basaba el cambio de postura de la jerarquía española en el conocimiento de la sangrienta represión contra los eclesiásticos. Álvarez Bolado<sup>10</sup> demostró hace ya tres lustros que hubo, al menos, once obispos que, desde el primer momento, bendijeron como justa la guerra. De manera que la adhesión fervorosa de muchos eclesiásticos “precedió, y en otros casos corrió paralela, a los asesinatos del clero”<sup>11</sup>.

El obispo que otorgó a la sublevación la calificación de “providencial” fue el propio cardenal primado. Así la calificó Isidro Gomá, en una fecha tan temprana como el 13 de agosto, cuando las noticias aún eran confusas sobre la sangre derramada por los clérigos y aún no se conocía con certeza la muerte de varios obispos. Se trataba claramente de un intercambio de favores: asumir la idea de cruzada a cambio de justificar la sublevación preventiva cuya reconocida falsedad fue asumida por Gomá y, con él, la jerarquía eclesiástica española, para coadyuvar la relación entre el mal y su remedio, prestando a los conspiradores el otro gran mito justificador de los sublevados, el de que habría permitido frenar una supuesta conspiración comunista en ciernes. El mismo Gomá, principal impulsor de la pastoral colectiva de julio de 1937, sobre la que luego volveremos, definió la guerra como un “plebiscito armado”. Por consiguiente, desde el

<sup>9</sup> López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra frente a frente*. Interesan especialmente el epígrafe 2.3 (sobre el significado y abuso del concepto de “persecución religiosa”), 3.7, 4.7 (en este último hay un análisis territorializado y multicausal de la violencia anticlerical) y 4.8.3 (clandestinidad de los católicos)

<sup>10</sup> Alfonso Álvarez Bolado, *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995.

<sup>11</sup> Julián Casanova, *La Iglesia de Franco*, Madrid, Temas de Hoy, 2001, pp. 49-51.

principio de la guerra, la cúpula eclesiástica española puso sus medios al servicio de ese orden y esa patria que ligaba a la defensa de la religión<sup>12</sup>.

Pero la pronta identificación entre el ejército sublevado y la jerarquía eclesiástica, no implica la participación de esta en los planes conspiradores. Tampoco se ha podido probar la responsabilidad de la Iglesia, como institución, en la conspiración ni probablemente nunca se hará, y tiene su lógica. ¿Acaso la jerarquía había tenido una sola voz en abril de 1931? Evidentemente, no. La Iglesia había jugado en los años treinta a dos palos, a la negociación y al enfrentamiento, pues le iba mucho en el empeño. Mientras hubo un proyecto “trionfador” como el de la CEDA, no tuvo necesidad de grandes cambios estratégicos; había variado, eso sí, su inicial táctica de coexistencia por otra de ruptura con el régimen republicano, tras la aplicación y desarrollo de la legislación religiosa. Pero el fracaso de su política posibilista en febrero de 1936 cambió sus expectativas.

Como institución no, pero de modo individual sí hay pruebas de la participación de algunos prelados en la gestación o financiación de la conspiración. Las hay, por ejemplo, del cardenal Segura, expulsado de España por el Gobierno provisional, quien, desde su exilio romano, captó fondos para la trama carlista de la sublevación<sup>13</sup>. También se ha constatado la participación de eclesiásticos en la trama civil de la conspiración en Navarra, Cataluña y, probablemente, en Cuenca. Y son innegables los contactos del obispo de Barcelona, Manuel Irurita, con los conspiradores<sup>14</sup>.

También hay pruebas de la financiación de la campaña militar por algunos de ellos. Así consta, al menos, por parte de Olaechea (142.000

<sup>12</sup> En el *Informe acerca del levantamiento cívico-militar* que envió el 13 de agosto de 1936 al cardenal Pacelli, secretario de Estado del Vaticano, definió la sublevación como “providencial” porque había frenado una supuesta revolución comunista proyectada para el día 20 de julio. Véase Casanova, *La Iglesia de Franco*, pp. 42-47. El Vaticano no le atribuyó ningún significado especial porque tenía informes de personalidades de Acción Católica que no preveían ninguna acción revolucionaria en el verano de 1936, como ha demostrado recientemente Alfonso Botti, “Rapporto dell’Azione Cattolica sul comunismo in Spagna e uso ecclesiastico del presunto complotto comunista del luglio 1936, alla luce della nuova documentazione vaticana”, *Spagna contemporanea*, 38 (2010), pp. 151-165.

<sup>13</sup> Santiago Martínez Sánchez, *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1888-1957*, Barañain, EUNSA, 2004, pp. 355 y 371.

<sup>14</sup> Sobre la participación de Irurita, véase Albert Balcells, “El destí dels edificis eclesiàstics de Barcelona durant la guerra civil”, en *Violència social i poder polític. Sis estudis històrics sobre la Catalunya contemporània*, Barcelona, Pòrtic, 2001, pp. 192-195. En cuanto al protagonismo de un sacerdote, Joan Tusquets, véase la confesión de su sobrina, Esther Tusquets, *Babelia, El País* (20-1-2007). Cit. por Miquel Izard, “Y van roncás las mujeres arrastrando los cañones”, *Historia Social*, 58 (2007), pp. 47, 63-64 y 66. En cuanto al obispo de Cuenca, son conocidas sus estrechas relaciones con el cardenal Segura y su intención de traer a José Antonio Primo de Rivera como candidato por Cuenca en 1936.

pesetas), Gomá (32.000 libras esterlinas de las 44.000 que le había remitido el primado de Irlanda, el cardenal Mac Rory, recaudadas en las iglesias irlandesas), Pla y Deniel (cedió su palacio al general Franco y envió donativos a la Junta de Defensa, como comunicó al cardenal Gomá, pero sin darle publicidad para que el Gobierno republicano no los declarara beligerantes) y Gandásegui (Valladolid, 5.000 pesetas).

La idea de “cruzada”, usada primero por el arzobispo de Santiago, Tomás Muñiz, tomó carta de naturaleza en la pastoral *Las dos Ciudades*, firmada por el obispo de Salamanca, Enrique Pla y Deniel, el 30 de septiembre de 1936. Por un lado estaba la “ciudad terrenal”, de los “sin Dios” y, por el otro, la “ciudad celeste de los hijos de Dios”, de manera que la guerra era justa; no era una contienda civil sino una “cruzada por la religión, por la patria y por la civilización”. Según J. Andrés-Gallego, esta pastoral ya reuniría la formulación de “cruzada” como suma de elementos religiosos, políticos y culturales. A su juicio, en esos momentos, los obispos temían que el alzamiento militar derivara hacia un Estado totalitario, debido a la propia trayectoria de Franco entre julio y septiembre de 1936, las diferencias políticas que mostraron los militares sublevados en sus arengas y proclamas y sus recelos frente a la Falange.<sup>15</sup>

Por consiguiente, desde sus primeras intervenciones, la mayoría de los obispos españoles supervivientes a la clerofobia revolucionaria se mostraron a favor del bando nacionalista y en contra de cualquier intermediación que condujera a una paz negociada; para ellos no había más salida que la “recristianización” de España, el triunfo de la “ciudad de Dios” sobre el ateísmo.

#### EL ARREBATO MÍSTICO-GUERRERO

La misma guerra que había desencadenado una sangrienta violencia anticlerical, podía permitir a la Iglesia ejercer una influencia decisiva en la construcción del nuevo Estado. En este contexto, la movilización católica sorprendió a la propia jerarquía, que tuvo que ponerse manos a la obra para evitar posibles desavenencias entre los diferentes grupos en liza, pues podían poner en peligro la victoria rebelde<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Andrés-Gallego, *Fascismo o Estado católico*, pp. 25 y ss.

<sup>16</sup> Rafael Cruz, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 273-274.

Mientras en la zona republicana el culto solo pudo ejercerse de manera clandestina, en la controlada por el ejército sublevado, por el contrario, tanto aquel como la vida parroquial se convirtieron en una de las prioridades educadoras de la población<sup>17</sup>.

En este papel, Acción Católica obtuvo un gran protagonismo. Si sus miembros más activos contribuyeron a mantener un mínimo sostenimiento del culto en la retaguardia republicana y ayudaron a los sacerdotes económicamente o facilitando su huida, en la zona nacionalista resultaron fundamentales para movilizar las masas y reconquistar los espacios sociales<sup>18</sup>.

Con los antecedentes referidos, Navarra representó el fervor religioso más genuino. La propia trama cívico-militar contó con clérigos entre sus miembros, se forjó en algunos locales religiosos y fueron numerosos los curas y seminaristas que se apresuraron a alistarse en el requeté o animaron una auténtica movilización de masas<sup>19</sup>. Otro ejemplo bien conocido de arrebato místico-guerrero tuvo lugar en Valladolid. La propia trama vallisoletana se había urdido en los locales de la Casa Social Católica por parte de miembros de la UME, falangistas, tradicionalistas y monárquicos de Renovación Española<sup>20</sup>.

El ardor guerrero fue intensificándose conforme se inauguraba una etapa de “inflación religiosa” con la basílica del Pilar de Zaragoza y el monumento al Sagrado Corazón de Jesús, en el cerro de los Ángeles (Getafe), como símbolos y avales de la bendición divina hacia el bando nacional<sup>21</sup>.

Si el Sagrado Corazón servía a quienes portaban su distintivo (que llevaba bordado la palabra “detente”) de una suerte de protección contra

<sup>17</sup> Joan Josep Matas, *De la sacristía al carrer “Acción Católica Española” a Mallorca (1931-1959)*, Palma de Mallorca, Leonard Muntaner, 2005, pp. 356.

<sup>18</sup> Feliciano Montero García, *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993, pp. 72-77. A.L. López Villaverde, “La Guía de la Iglesia y de la Acción Católica Española: una fuente básica para el análisis del movimiento católico durante la posguerra”, *Hispania Sacra*, 106 (2000), pp. 675-694.

<sup>19</sup> Ugarte Tellería, *La nueva Covadonga insurgente*, pp. 153-162, 188-191, 422 y 428-429.

<sup>20</sup> Enrique Berzal de la Rosa, *Valladolid bajo palio. Iglesia y control social en el siglo XX*, Valladolid, Ámbito, 2002, pp. 74-89.

<sup>21</sup> Casanova, *La Iglesia de Franco*, pp. 53-63. La basílica del Pilar, salvada “milagrosamente”, al no explotar unas bombas lanzadas por un avión no identificado el 3 de agosto de 1936, dio lugar a numerosos actos de desagravio a la Virgen del Pilar en tierras castellanas y aragonesas. En cuanto al segundo, levantado con motivo de la consagración de España al Sagrado Corazón en 1919, fue objeto prioritario de la ira iconoclasta porque simbolizaba el poder y la intolerancia eclesiástica; la estatua fue fusilada antes de ser derribada por los milicianos —aunque hay serias dudas de la autenticidad de la fotografía que lo atestigua—, lo que generó una ola de indignación que llegó a superar la producida por las noticias de la persecución a los eclesiásticos.

las balas, las ceremonias político-religiosas venían a sustanciar el compromiso católico con el bando franquista. La ofensiva recristianizadora se dirigió a todos los ámbitos, desde la enseñanza al ocio.

En las zonas de arraigado catolicismo estalló un fervor religioso que tuvo su apoteosis en los meses de septiembre y octubre de 1936. Las acciones simbólicas más representativas fueron lo que algunos autores han llamado “movilización de las vírgenes” y la reposición de los crucifijos en las escuelas. En el primer caso, el traslado de las vírgenes de las ermitas a las catedrales venía a representar una especie de acto de liberación —que se contraponía a la “persecución religiosa” republicana— y de bendición de la patrona a la patria y a sus salvadores. En cuanto a la entronización del crucifijo, proliferaron actos por doquier ordenados por los gobernadores, las autoridades educativas o los alcaldes, dirigidos por los sacerdotes y arengados por los preladados. Así pues, estos aprovecharon la movilización “desde abajo” para adornarla de razón y legitimidad, en una especie de reparto de papeles que ha sintetizado Julián Casanova:

“Hablaron después de que otros actuaran [...] Ni habían participado en la sublevación ni habían empujado a nadie a la guerra. Pero ahí estaban [...] para legitimar [...] el derecho a la rebelión, y la guerra exterminadora que la siguió”<sup>22</sup>.

#### LOS CATÓLICOS AJENOS AL MITO DE LA CRUZADA

La sintonía de la jerarquía eclesiástica y la movilización de las masas católicas a favor del bando nacionalista y de su guerra santa contrastaron con la posición de la Santa Sede y de destacados intelectuales, militares o políticos españoles.

En buena lógica, ni todos los sublevados eran católicos, ni todos los católicos estuvieron con aquellos, ni todos los que se mantuvieron fieles a la República eran anticatólicos. Entre ellos hay que señalar a un sector minoritario, pero comprometido, de la intelectualidad, del ejército, del Gobierno y de las embajadas.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Casanova, *La Iglesia de Franco*, pp. 66 y 70-71.

<sup>23</sup> Grandes generales republicanos como Miaja, Rojo, Escobar o Batet eran creyentes. También lo eran intelectuales de la talla de Pedro Bosch Gimpera, María Zambrano, Claudio Sánchez Albornoz, José Bergamín o Manuel de Falla, que, con mayor o menor convencimiento, apostaron por la República. Personalidades como Ángel Osorio y Gallardo, de largo recorrido

El proyecto de recristianización para España estaba en sintonía con el que había formulado Pío XI para Europa. Pero la actitud militante del episcopado español difería de la postura de la curia vaticana, demasiado tibia<sup>24</sup> a los ojos de la jerarquía, el clero y un sector importante de fieles. Evidentemente, el Vaticano tenía una mirada más universal del catolicismo; aunque apoyaba relativamente al bando franquista desde su primera declaración oficial sobre la guerra de España, el 14 de septiembre de 1936 (en la que bendijo a los mártires de la persecución) y reconoció su régimen en 1937, sus relaciones no estuvieron exentas de recelos. Pesaba mucho en ello el anómalo caso vasco, tras la expulsión por parte de la Junta de Defensa Nacional del obispo de Vitoria, Múgica, por denunciar las brutalidades y excesos de los sublevados contra los sacerdotes vascos.<sup>25</sup>

Euskadi, que había constituido un caso muy atípico en el aspecto religioso en la España republicana y disponía de estatuto de autonomía desde octubre de 1936, siguió gozando de una especial protección para la Iglesia, mientras el culto católico continuó desarrollándose con normalidad. En el llamado “oasis vasco”<sup>26</sup>, los sacerdotes seguían usando sotana en 1936 y los capellanes que acompañaban a sus batallones celebraban misas de campaña antes de entrar en el fragor de la lucha contra el ejército franquista. El mantenimiento de esta “anomalía” durante diez meses planteó un problema diplomático al Vaticano y dificultó un reconocimiento más temprano de las autoridades de Burgos por parte de Roma. La Santa Sede, consciente de la fuerza del catolicismo en esas tierras, se resistía a condenar a los nacionalistas pese a no entender su colaboración con los “marxistas”. La diplomacia vaticana tendió puentes entre el lehendakari Aguirre y Franco –mediante telegramas que interceptó el Gobierno de la República– y llegó a proponer condiciones especiales y humanitarias para su rendición, una paz por separado que no aceptaron los sublevados al entrar en Vizcaya.

---

político y apuesta por la confluencia entre democracia y cristianismo, demuestran que se podían compatibilizar fidelidades religiosas y republicanas.

<sup>24</sup> José Manuel Cuenca Toribio, “Pío XI y el episcopado español”, *Hispania Sacra*, 91 (1993), pp. 337-338.

<sup>25</sup> Trece sacerdotes diocesanos y tres religiosos fueron ejecutados. Manuel Montero, catedrático de historia contemporánea de la UPV, ha publicado sus nombres, fechas y circunstancias de su muerte en un artículo titulado “Otros ‘mártires’ de la Guerra Civil”, *El País* (6-5-2007). En cuanto al obispo Múgica, continuaba su mala estrella porque también había sido expulsado cinco años antes por el Gobierno Provisional de la República.

<sup>26</sup> José Luis de la Granja Sainz, *El oasis vasco. El nacimiento de Euskadi en la República y la Guerra Civil*, Madrid, Tecnos, 2007.

La peculiaridad vasca plantea una duda razonable en torno a la posibilidad de que, sin tanta presión anticlerical desde abajo y con un clero menos hostil, la República podría haber sido menos beligerante contra la Iglesia, y da pistas sobre lo que podía haber ocurrido si el pulso entre el poder político y el religioso se hubiera dilatado en el tiempo y no se hubiera ensangrentado por una guerra civil; ejemplos de diálogo entre republicanos y católicos los encontramos en la vecina Francia en la primera postguerra, tras superar la hostilidad inicial, y es bien conocida la colaboración entre comunistas, socialistas y democristianos en su lucha contra el nazismo.

Aparte de un sector mayoritario del clero vasco, cuyo apoyo a la República era indirecto o circunstancial, pues la autonomía vasca dependía de la supervivencia de aquélla, hay dos conocidos casos –y no serían los únicos– de sacerdotes que tomaron partido por la República: Leocadio Lobo y José Manuel Gallegos Rocafull, que llegaron a impartir conferencias en el extranjero para dar a conocer su postura. Lobo<sup>27</sup> (vicario de la parroquia de San Ginés de Madrid) fue responsable de la sección técnica de las Confesiones y Congregaciones Religiosas. Gallegos (canónigo de la catedral de Córdoba), que intentó mediar entre el Gobierno de la República y la Iglesia, sin éxito, calificó de “pequeña grey”<sup>28</sup> la tragedia moral y la angustia religiosa que vivieron estos católicos durante la guerra.

La presencia de Manuel de Irujo en los gabinetes de Largo Caballero y Negrín (como ministro de Justicia hasta diciembre de 1937 y sin cartera hasta la primavera de 1938) es otro destacado exponente de heterodoxia; este nacionalista vasco, que pretendió guiar su actuación ministerial sin perder de vista sus fuertes convicciones cristianas, intentó poner en marcha una tenue política religiosa que, pese a contar con la incomprensión de la mayoría de sus colegas, anticipó en varias décadas la reconciliación entre cristianos y democracia.

Algunos católicos se situaron en una postura crítica contra ambos contendientes y apostaron por la negociación. Entre ellos, destaca la figura del cardenal de Tarragona y cabeza visible de la Iglesia catalana, Vidal i Barraquer, quien, en una posición similar a la del francés Maritain, abogó por una gestión mediadora para concluir la guerra y evitar más

<sup>27</sup> José Luis González Gullón, “Leocadio Lobo, un sacerdote republicano (1887-1959)”, *Hispania Sacra*, 125 (enero-junio 2010), pp. 267-309.

<sup>28</sup> José Manuel Gallegos Rocafull, *La pequeña grey*, Universidad Iberoamericana, México, 2005. Un comentario a su trayectoria vital y a esta obra en Jean Meyer, “Con la Iglesia, hemos topado, Sancho”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, 25 (verano 2006), pp. 113-119.

sufrimientos, demostrando una sensibilidad cristiana más firme que la de otros obispos<sup>29</sup>.

Vidal i Barraquer representaba fielmente el dilema del nacionalismo católico catalán. En Cataluña no hubo, a diferencia de Euskadi, una sintonía política entre la jerarquía eclesiástica y los nacionalistas o los democristianos. Aunque tampoco fue recibido el golpe con tanto entusiasmo como en Navarra, Galicia o Castilla. Es cierto que dos de los prelados más representativos de la “teología de la cruzada” (Gomá o Pla y Deniel, su principal apologeta), eran catalanes, pero también lo era el cardenal de Tarragona, el menos “cruzado” de todos.

Para muchos católicos catalanes esa no era su guerra y se les planteó un verdadero dilema entre sus convicciones políticas (democráticas y nacionalistas, que sintonizaban con el Gobierno de la Generalitat) y su fe religiosa (teniendo en cuenta la brutal represión antieclesiástica en estas tierras). Manuel Carrasco i Formiguera, democristiano catalán, fue fusilado en Burgos<sup>30</sup>. Otros eclesiásticos catalanes empezaron apostando por el entendimiento entre la República y la Iglesia pero acabaron pasándose, horrorizados, a la propaganda franquista, como los sacerdotes Alberto Bonet (fundador de la FEJOC, Federació de Joves Cristians) y Luis Carreras<sup>31</sup>.

#### LA CARTA COLECTIVA DE JULIO DE 1937

El arrebató místico-guerrero no solo tenía sus excepciones entre los católicos españoles. Levantaba no pocos recelos entre amplios círculos católicos europeos, que criticaban la guerra de exterminio que encubría la máscara de “guerra santa”. No en vano, la campaña del norte había vertido la sangre de eclesiásticos vascos y los bombardeos de la Legión Cóndor sobre población civil desarmada en Durango (a fines de marzo de 1937) y en Guernica (el 26 de abril) convirtieron a esta última localidad vasca en símbolo del sufrimiento de la España republicana. Estaban muy recientes, por otro lado, dos encíclicas de Pío XI contra ambos totalitarismos,

<sup>29</sup> Véase Víctor Arbeloa, *Vidal y Barraquer, cardenal de la paz*, Estela, Barcelona, 1971. La consecuencia fue que, tras esquivar una muerte casi segura a manos de los milicianos cenetistas y huir a Italia por mediación de las autoridades de la Generalitat, se topó con la incompreensión del Nuevo Estado católico, que le impidió regresar del exilio tras la guerra.

<sup>30</sup> Hilari Ragner, *Carrasco i Formiguera, un cristiano nacionalista: (1890-1938)*, Madrid, PPC, 2002.

<sup>31</sup> Julio de la Cueva Merino, *Guerra civil y violencia anticlerical en Cataluña: un ensayo de interpretación*, Instituto Universitario Ortega y Gasset, Madrid, 2001, p. 15.

el nazi (*Mit brennender Sorge*) y el comunista (*Divini Redemptoris*), publicadas en el mes de marzo; sin embargo, tardará un año en publicarse la primera en los boletines eclesiásticos españoles.

En dicha coyuntura, resultaba necesario un esfuerzo propagandístico adicional para ganar apoyos entre la opinión pública mundial a la causa de la “cruzada”. Aunque la palabra no constaba explícitamente, sí que estaba implícita en el documento de mayor difusión y repercusión internacional: la *Carta Pastoral del Episcopado español a los Obispos del mundo entero*<sup>32</sup>, publicada el 1 de julio de 1937. Sugerida por Franco a Gomá y firmada por cuarenta y ocho prelados (entre los que no figuraban ni el obispo Múgica ni tampoco el cardenal Vidal i Barraquer<sup>33</sup>) buscaba “servir de propaganda política para el Movimiento e impedir una paz negociada”<sup>34</sup>. Desde el punto de vista propagandístico fue un éxito, pues provocó la solidaridad colectiva del episcopado mundial. En su lectura interna, supuso una especie de declaración de guerra contra la República y una demostración de la práctica unanimidad del apoyo de la jerarquía al bando franquista.

Su contenido no era demasiado original y seguía básicamente la visión menendezpelayista.<sup>35</sup> Pero el análisis de su texto ha dado lugar a jugosos estudios acerca de la confusión entre lo religioso y lo profano<sup>36</sup> o sobre su parecido con el discurso pronunciado por Hitler el 1 de febrero de 1933 para recabar poderes absolutos y poner fin a la República de Weimar<sup>37</sup>.

Cuando Gomá explicó al cardenal Pacelli la petición de Franco y le envió el borrador, la Santa Sede tardó nueve meses en acusarle recibo y lo

<sup>32</sup> Para un mayor conocimiento de la misma, véase Hilari Ragner, “La Iglesia al servicio de la sublevación: la carta colectiva de los obispos españoles de julio de 1937”, *Historia* 16, vol. XXII, 262 (febrero 1998), pp. 8-15.

<sup>33</sup> Vidal la consideró poco adecuada porque podría provocar mayor represión en el bando republicano.

<sup>34</sup> A. Moliner Prada, “La Iglesia española y el primer franquismo”, *Hispania Sacra*, 91 (1993), p. 347.

<sup>35</sup> José Manuel Cuenca Toribio. *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, Actas, Madrid, 2008, p. 27.

<sup>36</sup> Palabras profanas adquieren sentido religioso y viceversa según la interpretación de P. Caston Boyer, *Langage et idéologie du national-catholicisme espagnol. Analyse sociolinguistique de la lettre collective de l'Épiscopat espagnol aux évêques du monde entier à propos de la guerre d'Espagne (1<sup>er</sup> juillet 1937)*. Tesis inédita en la EHESS, París, 1984.

<sup>37</sup> Kristina Kayatz, *Manipulation in der politischen Rede. Textanalysen der extremen Rechte*, Frankfurt, 1996. En ambos casos, la Alemania de Weimar y la España republicana, se pronostica un grave peligro de revolución comunista y se dice que si ellos vencen el país volverá a ser lo que fue en un tiempo pasado idealizado, apelando para ello a los valores supremos de orden, armonía y verdad, a los que se contraponen los de sus enemigos, la anarquía, la ruina y la falsedad.

hizo de una forma que enfureció al Gobierno de Burgos. Muy diferente fue la reacción de la Santa Sede cuando la guerra tocó a su fin. En un mensaje pontificio (*Con inmenso gozo*), preparado desde los tiempos de Pío XI, su antiguo secretario de Estado y ahora papa, Pío XII, ratificó en abril de 1939 los puntos esenciales de la carta colectiva.

Sobre sus consecuencias futuras, cabe decir que esta carta puso las bases teológicas del futuro nacionalcatolicismo. Son significativos sus párrafos “*en pro de la transustanciación entre catolicismo y nación española desde los orígenes de esta*”, aunque también mostraba su preocupación por los peligros que podía tener la “*establotatría incompatible con el ser histórico español*”, que emanaban las doctrinas nazi-fascistas<sup>38</sup>. Por tanto, no se trataba de ningún cheque en blanco para Franco, pues ya advertía del creciente peso que la Falange estaba desempeñando en las tareas educativas, políticas y culturales, así como de la gran influencia que estaban ejerciendo las potencias fascistas sobre el Nuevo Estado, adelantando lo que será un verdadero choque dos años después<sup>39</sup>.

#### CONTRADICCIONES Y PARADOJAS DE LA CRUZADA

Las disonancias entre teoría y práctica no han sido nunca patrimonio de nadie. Pero hay numerosos y sangrantes datos de la utilización bastarda de los sentimientos religiosos por parte de quienes hablaban de “*crusada*” contra el infiel y se sentían defensores de los “*derechos de Dios*”.

Algunas son especialmente visibles, como el silencio cómplice de la jerarquía ante el asesinato y encarcelamiento de los clérigos vascos con la entrada de las tropas franquistas, acusados de luchar y morir con el fusil en la mano —la misma imputación que, paradójicamente, se les hacía en la retaguardia republicana para su detención y asesinato—. Y no fueron las únicas víctimas religiosas causadas por los partidarios de la “*ciudad de*

---

<sup>38</sup> Cuenca Toribio, *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, pp. 24-25.

<sup>39</sup> María Luisa Rodríguez Aísa, *El cardenal Gomá y la guerra de España: aspectos de la gestión pública del Primado, 1936-1939*, Madrid, Instituto Enrique Flórez, 1981, p. 62.

Dios”. Se han contabilizado al menos veintiuno, pues hay ejemplos en otros territorios, como Galicia<sup>40</sup>, Mallorca<sup>41</sup>, Huesca<sup>42</sup>, Burgos y La Rioja<sup>43</sup>.

No solo hubo clerofobia, a muy pequeña escala, por supuesto, pero en flagrante contradicción con el espíritu de cruzada. También algún episodio iconoclasta, pues así hay que valorar los disparos y bombas lanzados contra la catedral de Sigüenza en octubre de 1936 por las tropas nacionalistas en su intento de desalojar a los milicianos que se habían hecho fuertes en su interior.

Incluso, la denunciada desacralización de espacios religiosos para fines bélicos, denunciados hasta la saciedad en la retaguardia republicana, no quedó a salvo de las tropas nacionalistas. Hay constancia, por ejemplo, de la ocupación del seminario de Tuy, Mondoñedo y Lugo, así como el convento de los Mercedarios de Poyo por parte de las tropas sublevadas a modo de cuarteles del ejército y de hospitales militares, sin que, en este caso, y fruto de la distinta vara de medir, se considerara profanación<sup>44</sup>.

¿Y no era también otra especie de profanación la utilización de los templos para la conmemoración de los caídos por “Dios y por España”, en donde la cruz y los símbolos falangistas compartían protagonismo? Así lo vieron algunos eclesiásticos en 1939 o 1940, tema al que luego volveremos ¿Y cómo valorar en la “cruzada” contra el infiel el papel de la guardia mora que acompañaba a Franco, a quienes se atribuyeron las peores atrocidades?

<sup>40</sup> Andrés Ares Díaz, párroco de Val do Xestoso, en Monfero, fue asesinado por milicianos falangistas que le aplicaron la ley de fugas el 3 de octubre de 1936, mes y medio después de haber sido fusilado en San Felipa (en la ría de Ferrol), el 20 de agosto de 1936, un ex sacerdote, ya secularizado, por su militancia socialista, Matías Usero. Véase Casanova, *La Iglesia de Franco*, pp. 144-145.

<sup>41</sup> Jeroni Alomar Poquet, fusilado el 7 de junio por hacer gestiones ante las autoridades para tratar de liberar a un hermano, republicano, y ser considerado sospechoso de estar en comunicación con los enemigos de la “causa nacional”. Véase Casanova, *La Iglesia de Franco*, pp. 142-143.

<sup>42</sup> Se trata del párroco José Pascual Duaso, asesinado por falangistas el 22 de diciembre de 1936 en el pueblo oscense de Loscorrales por motivos políticos (“vivió pacíficamente con la II República” y provenía de una familia de izquierdas) y rencillas personales. Miguel Ángel Marfull, “Un cura sin lápida ni flores”, *Público* (14-10-2007).

<sup>43</sup> Dos franciscanos fueron ejecutados por razones políticas en Burgos (Revilla) y en La Rioja (Bombín). Los cita un autor que sigue manteniendo que los sacerdotes vascos no fueron asesinados por su fe sino por estar metidos en “líos políticos” (<http://www.elcorreo.com/vizcaya/20071027/sociedad/curas-vascos-martires-porque-20071027.html>). Sobre los franciscanos, véase Vicente Cárcel Ortí, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 199-200.

<sup>44</sup> José Ramón Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia del franquismo*, Sada, Edicions do Castro, 2004, pp. 22-23 y 461-487.

Hay, incluso, iniciativas que incitan a la hilaridad si no fuera por el drama en el que se desarrollaron. En la localidad manchega de Almodóvar del Campo<sup>45</sup>, fueron los falangistas quienes, sin deliberación municipal, mandaron derribar un monumento que el ayuntamiento republicano había erigido en 1931 al beato Juan de Ávila, natural de esta localidad, predicador de Andalucía y creador de una extensa obra de carácter místico.

#### LA HORA DE LA VENGANZA CLERICAL

Pío XII, el nuevo pontífice, felicitó a Franco por su victoria de manera harto elocuente –“levantando nuestro corazón al Señor, agradecemos sinceramente, con V.E., deseada victoria católica España”–, en un cruce de telegramas que publicó *ABC* el 2 de abril de 1939.

Un mes después, el 20 de mayo de 1939, el cardenal primado oficiaba un acto religioso de amplio calado político y militar en la madrileña iglesia de Santa Bárbara. Franco ofrecía ante Dios su espada vencedora para que lo siguiera protegiendo mientras Gomá lo bendecía por haber reconducido a España, con nuevos bríos, al seno del catolicismo. La espada fue trasladada a Toledo para que fuera custodiada en el tesoro de la catedral y el *Boletín diocesano* agradecía al general victorioso su generosidad, ordenando hacer preces en todas las iglesias en acción de gracias por el fin de la guerra.

El 9 de noviembre de 1939 era restablecida la financiación estatal de culto y clero, suprimida por la República. La Iglesia se sentía vencedora y podía ahora vengar la persecución anticlerical revolucionaria. Julián Casanova ha desentrañado la implicación de numerosos eclesiásticos en la trama de delaciones, informes y denuncias; su colaboración en los procesos de depuración política se sustentaba en un conocimiento privilegiado de sus feligreses. Ejemplos de celo y meticulosidad en la confección de ficheros de “rojos” hay a lo largo de la retaguardia franquista. Lo

---

<sup>45</sup> M.D. García-Minguillán, “Almodóvar del Campo, 1931-1936: evolución política, del reformismo burgués a la lucha de clases. Política religiosa: del laicismo respetuoso a la revolución social”, Trabajo de doctorado inédito, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 52-54. La corporación republicana, que contó con la ayuda económica de la diputación, justificó el monumento porque este religioso formaba parte del patrimonio cultural del pueblo y era una especie de “revolucionario” de la época. La efigie tuvo un largo proceso hasta su inauguración en 1935. El coste de la obra, encargada al escultor manchego Felipe García Coronado, ascendió a siete mil pesetas. Pudo mantenerse en pie durante la guerra porque el alcalde socialista argumentó, ante las quejas de algunos concejales extremistas, que no se podía demoler por su elevado coste y que había problemas más acuciantes.

importante era salvar las almas de los condenados y recatolizar “*a cristazo limpio*”, según la terminología empleada por Marino Ayerra.

Ante ese exterminio “quirúrgico” –otra paradoja más a añadir a las descritas en el epígrafe anterior–, los eclesiásticos se prestaron a justificar esta “guerra santa y justa”, silenciando los encarcelamientos en masa y los miles de asesinatos de impíos, pues se trababa de aplicar la “justicia” divina. Al fin y al cabo, como decían los obispos en la *carta colectiva*, toda guerra tiene sus excesos.

Con el triunfo de la “ciudad de Dios”, los clérigos tenían en su mano la “asistencia” a los reos, la reeducación en los “nuevos” valores, los certificados de buena conducta –en cuyas instrucciones para la expedición algunos prelados, especialmente los gallegos, mostraron especial dureza– o la calificación moral de las películas, consiguiendo así una posición de control social que servía de recompensa por la legitimación política del Régimen, al que le aportaba un bagaje ideológico impagable.

En este contexto se explica que las ceremonias religiosas de la Asunción, a mediados de agosto de 1936, coincidieran con la saca de las cárceles en Pamplona o Zaragoza y que se justificara la matanza de centenares de presos en la plaza de toros de Badajoz como castigo divino<sup>46</sup>.

Por todo ello, Casanova ha asegurado que el “refugio de la religión” permitió aliviar la crudeza del exterminio<sup>47</sup>. Y no menos duras son las palabras de otro catedrático, Santos Juliá, que ha afirmado que:

“sin ese aliento sagrado empujando sus velas, el nuevo Estado construido tras la victoria no habría podido acometer una represión tan cruel y duradera”<sup>48</sup>.

Evidentemente hubo sus excepciones y algunas notables. El obispo de Las Palmas, Antonio Pildain, actuó de manera filantrópica, visitando a los presos políticos de su diócesis, hablando con sus familiares y pidiendo justicia auténtica e incluso el indulto, según Enrique Miret Magdalena. En cuanto al Vaticano, su actitud fue más moderada que la mantuvieron

<sup>46</sup> Casanova, *La Iglesia de Franco*, pp. 98-101.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 16 y 47. La venganza clerical se puede apreciar, con todo detalle, en el capítulo III (“La justicia de Dios”), en especial, pp. 87-126.

<sup>48</sup> Santos Juliá, “Víctima y verdugo”, en el suplemento del domingo de *El País* (3-12-2006).

algunos obispos españoles, aunque todavía queda mucho por investigar al respecto, según Pablo Martín de Santaolalla<sup>49</sup>.

El historiador y jesuita Fernando García de Cortázar ha intentado explicar la actitud eclesial respecto a la represión aludiendo a la escasez de alternativas:

“la Iglesia apenas sí abrió la boca ni dejó sentir su peso abrumador sobre los oficiantes de la represalia. El miedo a aparecer ante éstos como cómplices del delito castigado paralizó, casi siempre, la voluntad de indulgencia de los clérigos y laicos católicos”<sup>50</sup>.

Nótese que hay discursos justificadores del terror en caliente contra clerófobos, en uno casos, o clérigos, en otros, que podrían ser intercambiables. “La violencia no se hace en servicio de la anarquía, sino lícitamente en beneficio del orden, la Patria y la Religión” (decía el arzobispo de Zaragoza)<sup>51</sup>. “La verdadera santidad, en cualquier grado que sea, no se consigue sin violencia. Violencia y sangre es lo que vemos en la Cruz de la que toda santidad procede [...] El árbol que no lleva fruto ¿para qué ha de ocupar la tierra?, procede cortarlo y arrojarlo al fuego” (rezaba una pastoral de un clérigo orensano)<sup>52</sup>. En el otro lado, Andreu Nin, líder del trostkista POUM, hizo declaraciones en la prensa barcelonesa animando a la violencia contra el clero y a la quema de iglesias mientras alardeaba de que “la clase obrera ha resuelto el problema de la Iglesia sencillamente, no dejando en pie ni una siquiera”<sup>53</sup>. Paradójicamente, nueve meses después era asesinado en Alcalá por agentes estalinistas, acusado, al parecer, de ser un quintacolumnista.

<sup>49</sup> Enrique Miret Magdalena, *Luces y sombras de una larga vida. Memorias*, Barcelona, Planeta, 2000. Cit. por Pablo Martín de Santaolalla Saludes, “La actitud de la Iglesia católica ante la represión ejercida por el régimen de Franco”, <http://www.cefid.uab.es/files/comunicIII-2.pdf>

<sup>50</sup> Fernando García de Cortázar, “La Iglesia”, en *Historia de España Menéndez y Pidal*, vol. XLI, *La época de Franco (1939-1975). Política, Ejército, Iglesia, Economía y Administración*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, p. 387.

<sup>51</sup> Frase puesta en boca del arzobispo de Zaragoza, Rigoberto Doménech –considerado como la encarnación misma de la cruzada, según Casanova–, a principios de agosto, que resumía el argumento de los clérigos como contrapunto al discurso clerófobo, repetido en la prensa libertaria y socialista, de que “ellos se los buscaron” (Casanova, *La Iglesia de Franco*, pp. 202 y 157, respectivamente).

<sup>52</sup> Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia del franquismo*, p. 468) ha destacado esta pastoral como muestra inequívoca del claro apoyo del clero “a las salvajes medidas de represalia”. Se trata de un extracto de la pastoral de Florencio Cerviño González (ordinario diocesano de Orense) de febrero de 1939 titulada *Acerca de las circunstancias actuales por las que atraviesa la patria*.

<sup>53</sup> *La Vanguardia*, 2-8-1936. Cit. por Cárcel Ortí, *La persecución religiosa*, pp. 216 y ss.

El cúmulo de atrocidades cometidos en la España franquista en nombre de la religión ha sido una cuestión marginal durante décadas en relación a las sufridas por el clero y sus bienes en la retaguardia republicana. Las razones son obvias; por un lado, el volumen y crueldad de la violencia antieclesiástica en la retaguardia republicana; por otro, la perdurabilidad de los ecos de la ya superada “memoria de la identificación”. Sin embargo, el análisis de nuevas fuentes y la investigación en ámbitos locales está sacando a la luz la otra cara de la moneda. El padre Gumersindo de Estella (nombre religioso del navarro Martín Zubeldía Inda), que había sido destinado a Zaragoza en septiembre de 1936 porque su provincial le recriminaba su “campaña derrotista”, vivió la situación de los presos de la cárcel de Torrero, de la que fue capellán en aquellos años, y dejó escritas unas memorias, rescatadas por Casanova, cargadas de repugnancia, protesta y perdón por la complicidad del clero<sup>54</sup>. En 2011 sigue aún sin hacerlo la Iglesia española como institución. Hubo un intento hace cuatro décadas, en septiembre de 1971, en la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes, pero no salió adelante.

#### CUESTIONAMIENTO Y REIVINDICACIÓN DEL MITO. EL ANTAGONISMO DIALÉCTICO CATÓLICO-FALANGISTA EN LA ADMINISTRACIÓN DE LA VICTORIA

La tarea primordial del primer Gobierno de Franco fue la reconstrucción de la España católica, aunque para este programa había actitudes contradictorias<sup>55</sup>. El camino para el perfecto entendimiento entre el poder político y religioso, con el fin de identificar patria y fe, estaba aún lleno de obstáculos, debido a la pugna entre católicos y falangistas para capitalizar la victoria. Si durante la guerra había imperado, en líneas generales, la cordialidad y el respeto entre Falange e Iglesia, se produjeron momentos de especial tensión dialéctica entre 1939 y 1941.

Los precedentes de la tensión los podemos encontrar en el verano de 1938. Con la puesta en marcha, en enero de ese año, del Servicio Nacional de Propaganda (dirigido por Dionisio Ridruejo) y del Servicio Nacional de Prensa (a cuyo frente se situó José Antonio Giménez Arnau) y, en abril, de la Ley de Prensa, se endureció la censura estatal. Varios periódicos

<sup>54</sup> Gumersindo de Estella, *Fusilados en Zaragoza, 1936-1939: tres años de asistencia espiritual a los reos*, Zaragoza, Mira, 2003.

<sup>55</sup> Cuenca Toribio, *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, p. 21

católicos dirigieron una carta de protesta al episcopado por la censura a que estaban sometidos los diarios ajenos al Movimiento; de hecho, la nueva política de prensa acabó con muchas de las empresas de provincias que resultaban menos rentables y que entorpecían el crecimiento de la prensa azul. El resultado fue “un sentimiento de desconcierto y desazón” en ciertos sectores del catolicismo, que se veían injustamente tratados por obra de la política por la que tanto habían luchado. El cardenal Gomá le trasladó a Franco, en una entrevista entre ambos, en diciembre de 1938, los excesos de la prensa protegida por el Estado<sup>56</sup>.

El propio cardenal primado sufrió los excesos de la censura de Serrano Súñer en octubre de 1939 cuando el Servicio Nacional de Prensa prohibió la difusión de su pastoral *Lecciones de la guerra y deberes de la paz* en la revista *Signo*, órgano de la Juventud Católica. El creciente estatismo había trasladado a los obispos “la sensación de que para eso no se ha hecho la guerra” y la suerte de la pastoral de Gomá incrementó su desánimo, “que no llega a constituirse en alarma pero que ya traspone el lindero de la simple duda sobre las intenciones”, en expresión de J. Andrés-Gallego<sup>57</sup>.

En la citada pastoral, fechada el 8 de agosto, Gomá destacaba como principales “lecciones” que la “democracia sin Dios” había sido posible, entre otras cosas, por la ausencia de una verdadera unidad entre los católicos antes de la guerra y que esta, aunque fuera una catástrofe, había tenido una trascendencia religiosa, por la reacción del pueblo en armas. En ella ya mencionaba explícitamente carácter de “cruzada” de la guerra, en unos momentos en que la *intelligentsia* falangista la descartaba. Pero le preocupaban ahora los “deberes de la paz” pues, en su opinión, no se vislumbraba en la España nacional la reacción moral y religiosa que era de esperar; que el Estado no se había impregnado de un “sentido social de Dios” y que, contra las posiciones falangistas, era necesario perdonar para que la paz fuera perdurable y verdadera. El ambiente era, obviamente, poco propicio para la conciliación y, como se ha visto, numerosos eclesiásticos participaron en la venganza clerical; no obstante, más allá de la aparente contradicción –otra más– entre los hechos y las palabras, tanto este como el resto de “deberes” constituían un fuerte pulso a las posiciones falangistas dominantes, impugnadas en la pastoral, que incluía, de paso, referencias contra sus principios, símbolos y mitos.

<sup>56</sup> Andrés-Gallego, *Fascismo o Estado católico*, pp. 137 y ss.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 195 (la cita) y siguientes (para la pastoral).

José Manuel Cuenca Toribio le otorga a la citada pastoral –como culminación y testamento del magisterio *gomiano*– un lugar capital a la hora de impedir un verdadero fascismo en España y recalca el marco cronológico en que vio la luz, dos semanas antes del pacto germano-soviético y veinticuatro días antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial<sup>58</sup>. Como en sus anteriores pastorales, Gomá, pese a invocar los valores religiosos y doctrinales de la España tradicional, estaba aportando los fundamentos teológico-políticos que alumbrarían el futuro nacionalcatolicismo.

A pesar del rechazo de los obispos a su prohibición, no hubo ninguna protesta colectiva oficial. El obispo de Salamanca y futuro sucesor de Gomá en la silla primada, le pidió moderación y prudencia al primado. Poco antes de morir, Gomá señalaba al papa su preocupación por la debilidad de las relaciones con la Santa Sede, aunque no se arrepentía de lo dicho en la *pastoral colectiva* y ratificaba sus principios.

Quien siguió su propio camino, como de costumbre, fue el cardenal Segura, que se negó a acompañar a Franco en la procesión del Santo Entierro a fines de marzo de 1940; el desplante, intolerable para los falangistas, provocó incidentes, con amenaza de excomunión incluida, por pintar yugos y flechas o los nombres de los caídos en el palacio arzobispal y en iglesias sevillanas. Y la tensión se extendió a diferentes parroquias de la provincia<sup>59</sup>.

El debate en este sentido se venía arrastrando desde tiempo atrás. Un decreto de la Jefatura del Estado con fecha 16 de noviembre de 1938 establecía, “previo acuerdo con las autoridades eclesiásticas”, que “en los muros de cada parroquia figurara una inscripción que contenga los nombres de sus Caídos, ya en la presente cruzada, ya víctimas de la revolución marxista”. El culto a los caídos –sobre todo, tras la divinización de que era objeto la figura del Ausente– suscitó el temor entre la jerarquía de que adoptara formas desacralizadas como en algunos países centroeuropeos. En el caso sevillano, el acuerdo entre las autoridades falangistas y el

<sup>58</sup> Cuenca Toribio, *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, pp. 35-40. Este veterano catedrático –verdadero referente en el ámbito de la historia eclesiástica y del pensamiento de la España contemporánea– lamenta, por otra parte la escasa atención bibliográfica que ha merecido el cardenal Gomá frente a la preferencia que han suscitado otros coetáneos como Vidal i Barraquer (para la historiografía “progresista”) y el cardenal Segura (para la más “conservadora”).

<sup>59</sup> José Antonio Parejo Fernández, “Anticlericalismo, integrismo y Falange en la diócesis de Sevilla, 1936-1942”, *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 2003, t. IV, pp. 233-234.

cardenal sobre las condiciones de las cruces de los caídos no llegó hasta 1942<sup>60</sup>.

También el propio concepto de “cruzada” levantó controversias y llegó a ser cuestionado por los propios censores falangistas<sup>61</sup>. Se trataba en este último caso de un debate interno en el seno de la propia Falange unificada entre los sectores más pronazis (con la revista *Escorial*, dirigida por Ridruejo y Laín, como referente intelectual), partidarios de no acompañar al “alzamiento” de más adjetivos que de “glorioso”, frente a los sectores más católicos y ajenos a los extranjerismos (capitaneados por la Falange navarra), en el contexto de una crisis falangista iniciada en 1941 y que zanjó en febrero de 1942 el diario *Arriba* de Madrid, órgano supremo de la Falange, al reivindicar para el falangismo el concepto de “cruzada”<sup>62</sup>.

El conflicto nacía fruto de las tensiones producidas entre dos sectores que buscaban mayores cuotas de poder y que resultaban menos incompatibles de lo que reflejaban algunos de sus portavoces. Como reconocía uno de los intelectuales falangistas más reconocidos, Laín Entralgo, la moral nacional era distinta de la moral religiosa pero se podían vincular si se seguía la máxima joseantoniana de respetar la soberanía autónoma de la Iglesia y del Estado por ambas partes<sup>63</sup>. Evidentemente, la pugna en el plano intelectual entre la Falange y la Iglesia en la inmediata postguerra no se acompañó en otros terrenos. Lo ha sintetizado muy bien el historiador José Antonio Parejo:

“nuestro falangismo era católico en lo restante y militante hasta el extremo pero como partido fascista que era no aceptaba ninguna tutela”.

La independencia y las tensiones no fueron obstáculo en ningún momento para que falangismo y catolicismo colaboraran en la política represiva franquista, pues los informes parroquiales fueron tan necesarios como los de las delegaciones locales de información e investigación<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> Las cruces debían tener un basamento y estar a medio metro como mínimo de las paredes del templo. Parejo Fernández, *ibidem*.

<sup>61</sup> Andrés-Gallego, *Fascismo o Estado católico*, pp. 173-175 y 252-255.

<sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 237-255.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>64</sup> Parejo Fernández, “Anticlericalismo, integrismo y Falange en la diócesis de Sevilla”, p. 235.

## EL TRIUNFO DEL ESTADO CATÓLICO. EL NACIONALCATOLICISMO

Si la idea de “cruzada” había servido durante la guerra para combatir al comunismo, en la posguerra se dirigirá contra otra religión política, el totalitarismo nazi-fascista. La clerecía no se había involucrado tanto en santificar a una guerra y a su Caudillo solo para recuperar sus privilegios a su finalización, sino para garantizar una especie de estado teocrático<sup>65</sup>. Por el camino, la jerarquía eclesiástica tuvo que echar un pulso a los dirigentes falangistas para administrar la herencia de una España desangrada partiendo de modelos de Estado diferente. Descartado el modelo totalitario falangista, el catolicismo triunfante no fue el meramente tradicional, pues quedó impregnado del catolicismo político falangista y de las aportaciones de algunos intelectuales. La alternativa a la religión civil republicana y a la religión política fascista fue la religión politizada nacionalcatólica, que tan jugosos réditos otorgó al régimen franquista en la coyuntura de la segunda posguerra mundial.

Lamentablemente, Gomá, que tanto había apostado por el ideal del *Christus vincit*, no sobrevivió a la pugna contra la Falange. Fue asistido espiritualmente en su agonía —otra paradoja más— por Gumersindo de Estella, el mismo monje que había repudiado la represión en nombre de la cruzada. Con la muerte del cardenal, el 22 de agosto de 1940, desaparecía el líder de la Iglesia española desde 1933. Su legado para el “Nuevo Estado” era el axioma de que “España será católica o no será”, bajo la premisa de que, en la fórmula finisecular que asociaba el catolicismo y la nacionalidad española de manera indisoluble, el binomio “Religión y Patria” debía guardar dicho orden, bajo el presupuesto de que el catolicismo representaba el equilibrio entre poder y pueblo.

No resultaba novedosa la estrecha comunión de intereses político-eclesiásticos. Su mejor precedente, el “modelo de cristiandad” de la monarquía alfonsina, era una ideología nacionalista que otorgaba a la Iglesia la inspiración de las grandes gestas históricas y le ampliaba su influencia educativa y social<sup>66</sup>. La diferencia con esta versión mejorada y actualizada, el nacionalcatolicismo, se aprecia en la imposición de esta última a sangre y fuego —en una supuesta “cruzada”— y en un contexto internacional que

<sup>65</sup> Alfonso Lazo Díaz, *La Iglesia, la Falange y el fascismo. Un estudio sobre la prensa española de posguerra*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, p. 59.

<sup>66</sup> Como símbolo de la reconquista social y del reinado social de Cristo, se consagró España al Sagrado Corazón en 1919, asociando así Iglesia, nación y trono en una religión de Estado que culminó con la dictadura de Primo de Rivera.

demandaba un cambio cosmético del Régimen para garantizar su supervivencia. Se trataba de abandonar su anterior retórica fascista y soltar el lastre falangista para postularse como un bastión anticomunista en plena Guerra Fría. De esta manera, Franco podía consolidar su dictadura –camuflada de “democracia orgánica”– desempeñando el papel de fiel guardián de la Iglesia y militarizando lo religioso mientras aquella, agradecida por los notables privilegios concedidos, se convertía en un pilar básico de legitimación (política, social, económica e ideológica) del Régimen<sup>67</sup> y adquiriría un papel hegemónico en la movilización de masas en apoyo del Nuevo Estado confesional.<sup>68</sup>

El término *nacionalcatolicismo* fue acuñado por los sectores más opuestos a la identificación de la Iglesia católica con la dictadura –la paternidad del concepto se suele atribuir al intelectual católico José Luis López Aranguren– y adoptó, por tanto, tintes despectivos en el que no se reconocían sus teóricos partidarios. Pasó a ser aceptado conceptualmente en el terreno historiográfico de la mano del jesuita Álvarez Bolado, poco después de la muerte del dictador. Quien lo introdujo en el ámbito de estudio del nacionalismo español, con verdadera originalidad, fue el hispanista Alfonso Botti. Solo recientes estudios (José Manuel Cuenca Toribio) han venido a matizar, criticar o replantear algunas de sus bases. Lo que es discutible es no solo su definición, sino, sobre todo, sus límites cronológicos o sus fundamentos y perfiles ideológicos.

Para Álvarez Bolado<sup>69</sup> se trataba de una teología política abocada al fracaso porque no podía modernizar el país. Cuenca Toribio, que coincide con el anterior en la idea de fracaso –porque, a su juicio, rompe el equilibrio secular entre catolicismo y nacionalismo debido a que la hinchazón de ambos términos los dejó agotados–, lo reduce a un epifenómeno del nacionalismo español y a una forma extrema de politización de la religión<sup>70</sup>.

Sin embargo, Alfonso Botti<sup>71</sup>, lo considera, ante todo, la ideología político-religiosa” de la derecha nacionalista española y lo ha ampliado

<sup>67</sup> Véase Rafael Díaz-Salazar, *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2006 pp. 48-86.

<sup>68</sup> Carolyn Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 55-59.

<sup>69</sup> Alfonso Álvarez Bolado, *El experimento del nacional-catolicismo, 1939-1975*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1976.

<sup>70</sup> Cuenca Toribio, *Nacionalismo, franquismo*, pp. 22 y 135.

<sup>71</sup> Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza, Madrid, 1992.

desde el punto de vista conceptual y cronológico. Desde el primero de estos planteamientos, le otorgó un dualismo “reacción/modernización” pues, a su juicio, el nacionalcatolicismo no sería “antimoderno” *per se*, ni siquiera producto de la Guerra Civil y el franquismo, sino que asumió de manera instrumental aspectos económicos de la modernidad (desarrollo industrial y capitalismo) pero rechazando el pluralismo político y la democracia; podía aceptar, por tanto, la vertiente económica del liberalismo (lo que explicaría el desarrollismo, propugnado por los tecnócratas) pero nunca el político. Desde el punto de vista cronológico, lejos de considerarlo una invención del franquismo, el historiador italiano situaba sus raíces en el pensamiento reaccionario español (de Balmes, Donoso Cortés o Menéndez Pelayo) pero también italiano o francés, aunque fuera durante su dictadura cuando adquiriera toda su intensidad.

Cuenca Toribio<sup>72</sup> limita mucho más en el tiempo la vigencia del nacionalcatolicismo así como sus padres intelectuales. Para este catedrático andaluz, sus orígenes intelectuales son exclusivamente españoles<sup>73</sup> y no se puede situar su arranque, tras una larga incubación, hasta la domesticación de la Falange, el liderazgo eclesiástico de Pla y Deniel y la presencia de los acenepistas en el poder. De la misma suerte, su límite superior no puede ir mucho más allá del concilio Vaticano II y su acta de defunción vendría de la mano de la Asamblea Conjunta de 1971. Descubre en su seno también un dualismo, aunque, en este caso, porque en su seno se forja también la contestación. En resumen, el nacionalcatolicismo estaría, desde su punto de vista, vinculado a una época muy concreta y fue transversal y aceptado masivamente por el catolicismo español, aunque no haya dejado poso o añoranza entre los católicos.

Por consiguiente, se puede decir que adquiere perfiles y amplitud cronológica divergente si se considera como teología política, religión politizada o marco ideológico franquista vinculado solo a la etapa de la democracia orgánica. Dos leyes fundamentales confirmaron la

<sup>72</sup> Cuenca Toribio, *Nacionalismo, franquismo*, pássim. En especial, el capítulo tercero.

<sup>73</sup> Vendría de la suma de aportaciones variadas. Gomá exaltó el catolicismo español en el seno del nacionalismo español, aunque sin apartarse de un punto de vista tradicional. También Menéndez Pidal habría contribuido solo de modo involuntario a la construcción del “núcleo duro” de lo que habría de ser el nacionalcatolicismo. Importante resultó también la politización del catolicismo de la mano de la intelligentsia falangista y las aportaciones de juristas y pensadores del primer franquismo.

confesionalidad del Estado: el Fuero de los Españoles (1945) y, sobre todo, la Ley de Sucesión a la Jefatura del Estado (1947)<sup>74</sup>.

Tras la muerte de Gomá, accedió a la mitra toledana Enrique Pla y Deniel, que desempeñó la primatura durante casi tres décadas, hasta su muerte, ya nonagenario, en 1968. Su pontificado en la primera diócesis de España fue el más largo del siglo xx y disfrutó del privilegio de ser el último cardenal “primado” al frente de la sede de San Ildefonso. Firme defensor de la unión entre la Iglesia y el Estado –que entendía como fruto de la colaboración, la armonía y la independencia mutuas–, mostró reiteradamente sus elogios a Franco, al que acompañó bajo palio en la catedral, y no dudó en saludar brazo en alto tantas veces como consideró oportuno, siendo premiado con su nombramiento de procurador en Cortes. En agosto de 1945, tras la derrota de las potencias fascistas en la Segunda Guerra Mundial, confesó “que la hora de la paz mundial sea también la hora de la consolidación de la paz interna de España. La pasada Guerra Civil y cruzada vino a ser un plebiscito armado que puso fin a la persecución religiosa. No se quiera por nadie una innecesaria revisión, que pudiera llevarnos a una nueva guerra civil”. En 1960, el 19 de octubre, dirá de nuevo en la Universidad Pontificia de Salamanca: “Fue una cruzada por Dios y por España”. Un año antes se había inaugurado el monumento más significativo, el Valle de los Caídos.

Casi en el ecuador de su pontificado se firmó el Concordato de 1953, que sustituía al de 1851 y que vino a ratificar la ideología nacionalcatólica. Confirmando acuerdos parciales anteriores (1941, 1946 y 1950), el nuevo marco concordatario culminaba la comunión de intereses entre la Iglesia y el Estado: proclamaba públicamente la soberanía de la Iglesia católica, elevaba a “derecho” el anterior “privilegio” de presentación y reconocía inmunidad religiosa a los miembros del clero, a cambio de su respeto al jefe del Estado. Se hacía así realidad la idea, expresada en un discurso radiofónico de Pío XII en 1949, de “nación elegida por Dios como principal instrumento de la evangelización del nuevo mundo y como baluarte inexpugnable de la fe católica”.

La entrada de Martín Artajo como ministro de Asuntos Exteriores supuso un balón de oxígeno para la dictadura a la vez que un relativo fracaso para el colaboracionismo católico, que no consiguió mantenerse unido ni tampoco hacer virar al Régimen hacia posiciones social-reformistas.

<sup>74</sup> Su artículo primero decía: “España, como unidad política, es un Estado católico, social y representativo, que, de acuerdo con su tradición, se declara constituido en Reino”.

En este Estado católico, se sacralizaron las instituciones, el espacio y el tiempo; las festividades religiosas o las procesiones contaban con las autoridades civiles o militares en medio de toda la estética nacionalcatólica, en contraste con el pasado laicismo republicano. Pero, sin duda, los frutos más queridos por la Iglesia fueron la “recuperación de la escuela” y la elevación de los principios de la moral católica a norma de Estado.

#### LA IMPUGNACIÓN DEL MITO DE LA CRUZADA

En 1938, Joaquín Arrarás dirigió la *Historia de la Cruzada española*, una historia sobre la guerra civil en más de una veintena de volúmenes en los que se presentaba como cruzada religiosa contra la barbarie comunista. Quedaba así fijado literariamente el mito que nos ocupa.

Paralelamente, la victoria franquista trajo de la mano un importante corpus bibliográfico de literatura memorialística cuyo influjo penetró ampliamente en los relatos históricos y que tuvo sus principales referentes en los “martirologios”<sup>75</sup> publicados en los años cuarenta y cincuenta.

La aparición a principios de los sesenta de la obra de Antonio Montero<sup>76</sup> (director entonces de la revista de Acción Católica, *Ecclesia*) vino

<sup>75</sup> Entre las diversas publicaciones al respecto que vieron la luz durante el transcurso de la guerra civil destacan las siguientes: Joan Estelrich, *La persecución religiosa en España*, Buenos Aires, Difusión, 1937; *La persecución religiosa en España: material para conferencias, círculos de estudios, funciones expiatorias, etc., ofrece a las Congregaciones Marianas el Secretariado General*, Bilbao/Roma, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1937; Lluís Carreras Recio, *Grandeza cristiana de España. Notas sobre la persecución religiosa*, Toulouse, 1938. En los años cuarenta aparecieron varios martirologios: Jesús Quibus, *Misioneros mártires, hijos del Corazón de María de la provincia de Cataluña*, Barcelona, 1941 (2.ª ed., 1987); Evaristo de la Virgen del Carmen, *Martirologio de los Carmelitas Descalzos de la provincia de Nuestro Padre San Elías de Castilla en la revolución marxista de 1936*, Ávila, 1942; Josep Sanabre, *Martirologio de la Iglesia en la diócesis de Barcelona durante la persecución religiosa 1936-1939*, Barcelona, Imprenta de la editorial Librería Religiosa, 1943; Antonio Torres Sánchez, *Martirologio de la hermandad de sacerdotes operarios*, Sígueme, Salamanca, 1946; José Jiménez Fernández, *Martirologio diocesano del Obispado Priorato de las Cuatro Ordenes Militares*, Ciudad Real, 1947; Sebastian Cirac Estopañán, *Martirologio de Cuenca*, Barcelona, Casa de Provincial de Caridad, 1947. En los años cincuenta se publicaron muchos menos: Gonzalo Vidal Tur, *Persecución religiosa, provincia de Albacete (1936-1939)*, Alicante, 1951; Juan Francisco Rivera Recio, *La persecución religiosa en la diócesis de Toledo (1936-1939)*, Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado, Toledo, 1958, 2 vols.

<sup>76</sup> Antonio Montero, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, 1961 (reedic. de BAC en 1998, 2000 y 2004). Frente a las abultadas cifras manejadas en el pasado, Montero redujo a 6.832 las muertes debidas a la represión religiosa durante la Guerra Civil (4.184 sacerdotes y clérigos seculares, 2.365 regulares masculinos y 283 femeninos), datos que, desde entonces, han pasado a ser definitivos. Esta obra vino a remover de nuevo un tema que en los cincuenta había quedado relegado a un segundo plano y salieron a la luz nuevas obras: José Gassiot y Magret, *Apuntes para el estudio de la persecución religiosa en España*, Barcelona, 1961; Manuel García Miralles, *Los dominicos de la provincia de Aragón en la persecución*

a traer nuevos aires al estudio de la persecución y reactivó la literatura martirial durante el resto de la década. Su recuento de asesinatos, más completo y riguroso, marcó un punto de inflexión al desvincular la “persecución religiosa” de la “cruzada”.

No obstante, ya en el ámbito intraeclesial se había intentado impugnar el mito de la “cruzada”. Desde posiciones socialcristianas –tan minoritarias entre los eclesiásticos españoles en la primera mitad del siglo xx–, encontramos dos claros ejemplos de la mano de dos canónigos, Arboleya<sup>77</sup> y Cardó.

El asturiano Maximiliano Arboleya, que había sido muy crítico con la dictadura primorriverista y era buen conocedor del mundo obrero asturiano, mantuvo una postura moderada ante la República desde las páginas de *El Carbayón* (del que llegó a ser director) y lamentó la ceguera de la Iglesia en el terreno social tras el estallido de la revolución de octubre; para garantizar su seguridad huyó en 1936 de Oviedo a Bilbao retornando al finalizar la guerra a la capital asturiana, donde siguió escribiendo hasta su muerte, en 1951, desde puntos de vista alejados del nacionalcatolicismo imperante, lo que le provocó algún expediente.

Carles Cardó, identificado con el catolicismo catalán más abierto durante la República, pudo huir al comienzo de la guerra y exiliarse en Suiza, desde donde mantuvo una postura muy crítica contra los dos bandos enfrentados, condenando la clerofobia e iconoclastia pero también el mito de la “cruzada”, plasmándolo en su *Historia espiritual*<sup>78</sup>, publicada a pesar de los intentos del franquismo de impedirlo.

La impugnación desde el ámbito del laicado a la idea del sentido religioso de la guerra está representada por católicos franceses como Jacques

*religiosa de 1936*, Fedá, Valencia, 1962; Ramón Castelltort, *Algunos escolapios víctimas de la persecución religiosa en España*, Madrid, 1963; Claudio Vilá Palá, *Escolapios víctimas de la persecución religiosa en España (1936-1939)*, Salamanca, 1963; Juan Ordóñez Márquez, *La apostasía de las masas y la persecución religiosa en la provincia de Huelva, 1931-1936*, Madrid, CSIC, 1968.

<sup>77</sup> Domingo Benavides, *El fracaso social del catolicismo español, Arboleya Martínez (1870-1951)*, Barcelona, Nova Terra, 1973.

<sup>78</sup> Carles Cardó, *Histoire spirituelle des Espagnes. Étude historique-psychologique du peuple espagnol*, París, 1946. Muy crítico con parte de la Iglesia decía: “Toda reivindicación obrera, hasta la más moderada, era de inmediato tildada de socialista y condenada a muerte [...] hemos vivido durante muchos años en una falsificación escandalosa del cristianismo que ha implicado la apostasía [...] de masas”. Y su desencanto con la CEDA le llegó a decir: “Se ha querido coincidiera la línea divisoria entre derecha e izquierda en la línea divisoria entre creyentes e incrédulos [...] se ha conseguido en España [...] la identificación de República con laicismo y de Monarquía con catolicismo”, (pp. 8-12 y 27-28 de la ed. catalana). Sobre las presiones del gobierno franquista para impedir su publicación y la deslealtad de Calvo Serer, véase H. Raguier, “La cuestión religiosa”, en Santos Juliá (ed.), *Política en la Segunda República*, Madrid, Marcial Pons, 1995, pp. 218-219.

Maritain, Georges Bernanos, Emmanuel Mounier (fundador de *Esprit*), el democristiano Georges Bidault o François Mauriac, que trazaron una nítida separación entre la Iglesia católica y Franco. Especial mención merece la denuncia que Bernanos hizo de la represión “azul” en Mallorca en *Los grandes cementerios bajo la luna*<sup>79</sup>, escandalizado por el poco sentido evangélico de muchos sacerdotes y católicos y, en particular, del obispo Miralles. No menos duras eran las palabras de Maritain contra los fusilamientos en nombre de la “guerra santa”, en una declaración que publicó en la *Nouvelle revue française*, en julio de 1937, en donde criticaba la violencia en ambos bandos.

Para el norteamericano Herbert R. Southworth, que escribió el alegato más duro y documentado contra lo que calificó sin ambages como “mito de la cruzada”, estos escritores católicos se negaron a apoyarla no tanto por sus convicciones antitotalitarias como por su fe religiosa e hicieron algo más que negar su apoyo a Franco, atacar “abiertamente el programa de las atrocidades rebeldes”<sup>80</sup>.

Precisamente para contrarrestar el impacto de los libros publicados por Ruedo Ibérico, como el de Southworth, se puso en marcha la Sección de Estudios sobre la Guerra de España, dirigida por Ricardo de la Cierva; nació fruto del relativo “aperturismo” propiciado por el Ministerio de Información, en manos de Fraga Iribarne. De manera oficial parecía renunciarse al término “cruzada” por el más neutral de “guerra de España”. Empezaban a convivir ya la memoria de “confrontación o identificación”, propia de los vencedores, con la memoria de “reconciliación o del olvido”, que vendrá a sustituirla y culminar durante la transición<sup>81</sup>.

Coincidiendo con el libro de Southworth estaba extendiéndose la llamada “traición de los clérigos”, contagiados por el desenganche de parte de las bases laicales<sup>82</sup>. La “memoria de la confrontación” y el mito de la “cruzada” estaban en retirada. La citada Asamblea Conjunta de 1971 cerró definitivamente la sustancia del nacionalcatolicismo<sup>83</sup>, pero la larga som-

<sup>79</sup> Georges Bernanos, *Los grandes cementerios bajo la luna*, Madrid, Alianza, 1986.

<sup>80</sup> Herbert R. Southworth, *El mito de la cruzada de Franco. Crítica bibliográfica*, París, Ruedo Ibérico, 1963. Existen ediciones actualizadas, con prólogo de su discípulo Paul Preston (Barcelona, Debolsillo, 2008). El entrecomillado es de esta última edición, p. 284. La referencia a la Sección de Estudios, pp. 12 y 19-20.

<sup>81</sup> Sobre las diferentes memorias dominantes, véase Julio Aróstegui, “Traumas colectivos y memorias generacionales: el caso de la guerra civil”, en Julio Aróstegui y François Godicheau (eds.), *Guerra Civil. Mito y memoria*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 57-94.

<sup>82</sup> Feliciano Blázquez, *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Madrid, Trotta, 1991.

<sup>83</sup> Cuenca Toribio, *Nacionalismo, franquismo*, p. 155

bra del palio siguió proyectándose durante la transición a la democracia entre un nutrido grupo de obispos (grupo de Don Marcelo) y sacerdotes (Hermandad Sacerdotal), imbuidos aún del espíritu cruzado<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Pedro Carasa Soto en el prólogo a un libro de Enrique Berzal de la Rosa (*Sotanas rebeldes. Contribución cristiana a la transición democrática*, Valladolid, Diputación, 2006), p. 10, ha llegado a distinguir cuatro iglesias diferentes: la “liberal” de los propagandistas; la oficial y jerárquica imbuida del espíritu de cruzada; la de base económica del Opus; y las comunidades de base y curas obreros.

CAPÍTULO SEGUNDO  
LA IGLESIA DIVIDIDA. TENSIONES INTRAECLÉSIALES  
EN EL SEGUNDO FRANQUISMO<sup>1</sup>.  
(LA CRISIS POSTCONCILIAR EN EL CONTEXTO  
DEL TARDOFRANQUISMO)

Feliciano Montero García

A menudo se presenta una imagen monolítica de la posición de la Iglesia en relación con el Régimen de Franco. Por un lado, la propia Iglesia, como cualquier institución fuerte, trata siempre de ocultar o suavizar o relativizar las diferencias y divisiones internas para dar hacia el exterior una imagen unitaria y sólida. Por otra parte, desde fuera de la Iglesia, especialmente desde posiciones críticas, se tiende a considerar la postura de la Iglesia como una posición única, unitaria, mirando sobre todo a las declaraciones oficiales y públicas de la jerarquía. Pero la verdad es que a lo largo de la historia se puede observar la variedad de posiciones y las tensiones internas entre distintos protagonistas. Incluso en la época contemporánea, cuando se refuerza la unidad y la centralidad en torno al primado infalible del papa (*Pastor Aeternus*, Concilio Vaticano I, 1870), y especialmente durante el pontificado de León XIII, que impulsa la imagen internacional del papado<sup>2</sup>. Pues ni siquiera en esa época se puede hablar de una posición única, sino que las orientaciones pastorales y políticas de León XIII, su doctrina sobre el accidentalismo de los regímenes políticos, o sobre la aportación de la Iglesia a la solución de la “cuestión social”, tienden a plasmarse en concreto de forma diferente en cada país, en cada diócesis; e incluso dentro de un mismo país o diócesis. Como sabemos ocurre, por ejemplo, en la España de la Restauración, con el enfrentamiento entre integristas y accidentalistas, a propósito de la doctrina del “mal menor”<sup>3</sup>. En realidad esa tensión política que también

<sup>1</sup> Este es un texto de síntesis que necesariamente remite a otros trabajos. La reflexión aquí planteada se basa ampliamente en Feliciano Montero, *La Iglesia, de la colaboración a la disidencia*, Madrid, Encuentro, 2009 así como en *La Acción Católica en el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED, 2000, a los que remitiré con frecuencia.

<sup>2</sup> Sobre el significado y el alcance político e internacional del pontificado de León XIII, véase el libro colectivo, Vincent Viaene (ed.), *The Papacy and the New World Order. Vatican Diplomacy, Catholic Opinion and International Politics at the Time of Leo XIII, 1878-1903*, Leuven University Press, 2005.

<sup>3</sup> Por ejemplo en la polémica recepción por parte de la Iglesia española del texto “Cum Multa” (1881), o en 1906 en relación con los artículos en *Razón y Fe* en defensa de la aplicación de la doctrina del “mal menor” a las alianzas políticas electorales.

se expresó en el plano de la acción social católica, en la polémica sobre el confesionalismo o profesionalismo del sindicalismo católico, alcanzó su punto culminante durante la Segunda República, entre los promotores de llegar a un pacto posibilista con el régimen republicano y los partidarios de sustituirla por los medios que fueran necesarios<sup>4</sup>.

Esta dimensión de la pluralidad y de las tensiones internas es en la que me quiero detener en relación con el tema y el tiempo aquí planteado: la posición política de la Iglesia y del catolicismo español en relación con el Régimen de Franco durante los años sesenta y setenta. Mi tesis, esbozada en un capítulo de mi libro sobre el “despegue” de la Iglesia católica en el segundo franquismo<sup>5</sup>, es que la tendencia crítica, finalmente triunfante, generó una importante resistencia por parte de los partidarios de continuar legitimando el Régimen, apelando a sus fundamentos y orígenes.

Pero además esta batalla fundamentalmente política en torno a la legitimidad católica del franquismo, se cruzó con otras batallas pastorales que tenían que ver con la recepción y aplicación de la nueva Iglesia y el nuevo catolicismo que había proclamado el Concilio Vaticano II. Pues como ya se ha escrito por varios autores “la renovación eclesial y el cambio político” iban de la mano<sup>6</sup>. Eran dos procesos que se retroalimentaban y, en torno a los cuales se dividían los católicos proconciliares (antifranquistas) y los anticonciliares (profranquistas).

De modo que el análisis de la división hay que situarlo en un doble contexto, político y eclesial, nacional e internacional. En el contexto político nacional, especialmente en los años sesenta, se produce un debate interno sobre la institucionalización del franquismo más allá de la vida de Franco, que en buena parte se cierra con la aprobación de la Ley Orgánica del Estado refrendada en diciembre de 1966. Un debate que se puede entender como una forma de adaptación del Régimen a los cambios económicos y sociales, y a las exigencias y presiones exteriores e interiores del mundo liberal-democrático; y, en el terreno que nos ocupa, a las exigencias derivadas de la nueva doctrina del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa.

<sup>4</sup> Las últimas publicaciones y la documentación vaticana, antes de del *Arxiu Vidal i Barraquer*, revelan el alcance de la tensión entre la estrategia del nuncio Tedeschini y el cardenal Vidal i Barraquer, frente a la de los católicos monárquicos y tradicionalistas.

<sup>5</sup> Montero, *La Iglesia: de la Colaboración*, cap. 4, pp. 223-262

<sup>6</sup> Este es el título y argumento principal de la tesis de Laura Serrano Blanco, “Renovación eclesial y Democratización social. La Iglesia diocesana de Valladolid durante la construcción de la democracia, 1959-1979”, Valladolid, 2002, publicada con el título *Aportaciones de la Iglesia a la democracia desde la diócesis de Valladolid, 1959-1979*, UPSA, Salamanca, 2006.

En efecto, el Concilio es el factor principal que explica las tensiones y la división en las Iglesias y catolicismos del mundo y, en concreto, en el caso español. La nueva orientación eclesial, pastoral y litúrgica, provoca resistencias anticonciliares y riesgos de escisiones. En el caso español la resistencia anticonciliar por razones religiosas y pastorales se manifiesta estrechamente ligada a razones políticas, en la medida en que la aplicación de la doctrina social y política del Concilio, especialmente el decreto sobre la libertad religiosa, y la constitución *Gaudium et Spes* sobre la relación de la Iglesia con el mundo, afectaba directamente al fundamento doctrinal y al estatus político de un régimen que se definía como católico, pero que no estaba de acuerdo con la nueva autopercepción de la Iglesia. Ese desajuste entre la proclamada identidad católica del Régimen y la nueva doctrina de la Iglesia es lo que explica la radicalidad de la tensión Iglesia-Estado en los últimos gobiernos de Franco y, por tanto, la imposibilidad de llegar a negociar un nuevo Concordato. En torno a ese conflicto político y eclesial se posicionan los distintos sectores de la Iglesia española (jerarquía, clero, seglares), divididos entre legitimar o no el modelo católico y nacional vigente. Se abre y extiende progresivamente una divisoria principal, dentro de la Iglesia española, entre proconciliares y anticonciliares, paralela a otra entre franquistas y antifranquistas; y en medio de estos polos queda un abanico más plural y matizado de posturas necesitadas aún de estudio.

A estos elementos del contexto y factores principales del conflicto intra y extra eclesial, hay que añadir la polémica sobre el diálogo doctrinal y la colaboración práctica con el marxismo. En el argumentario de los anticonciliares, críticos con la evolución “temporalista” de los militantes de la Acción Católica especializada, se utiliza con frecuencia la tesis de la “infiltración marxista”. Crítica que se aplicó en general desde muy pronto a la evolución del progresismo católico y al proceso mismo del Concilio Vaticano II y, posteriormente, a la descalificación de la “teología de la liberación”.

En suma, si no se parte de esta premisa del pluralismo interno, que se manifiesta incluso en el tiempo del mayor centralismo vaticano pero muy especialmente en el tiempo del Concilio Vaticano II, cuya dinámica precisamente impulsa el diálogo y el debate intra y extraeclesial, no es posible entender bien la división de la Iglesia española, especialmente en la última década del Régimen de Franco. Una división algo soterrada o silenciada, como se ha dicho al principio y, por ello, aparentemente

menor, pero cuyo alcance se puede apreciar si se analizan con atención los testimonios de la época y los documentos.

#### LA CRONOLOGÍA: DE LA TENSIÓN INTRAECLÉSIAL A LA TENSIÓN ECLESIO-GUBERNAMENTAL

En los últimos quince años del franquismo, los que transcurren entre el inicio de la década de los sesenta y la muerte de Franco, se pueden fijar la evolución de la progresiva tensión o división intraeclesial y eclesio-gubernamental en torno a unos cuantos acontecimientos a los que vamos a referirnos brevemente.

En primer lugar la llamada “crisis de la Acción Católica” (en realidad el conflicto disciplinar de la jerarquía con los seculares), que estalla en 1966 y se prolonga hasta 1968, es decir inmediatamente después de la terminación del Concilio; pero que en realidad se había iniciado antes, en el ámbito de la Acción Católica obrera, en 1962 y 1963, cuando la vigilancia conjunta del Gobierno y de la jerarquía cesó al consiliario de la HOAC Tomás Malagón<sup>7</sup>.

En el mítico “68” estudiantil se planteó en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca una huelga de estudiantes que propugnaba un cambio completo de los contenidos de la enseñanza en la línea de la renovación conciliar, y del gobierno de la Universidad en un sentido participativo y democrático.

En esos años mismos crece la tensión en el interior de la Compañía de Jesús entre los partidarios de “misión obrera” y del diálogo fe-secularidad, y los que recelan y rechazan esos cambios y llegan a plantear una escisión<sup>8</sup>.

Pero es en 1971-1972 cuando la tensión y la división intraeclesial llega a su punto culminante en torno a los trabajos y conclusiones de la Asamblea Conjunta del clero y los obispos, que se celebra en septiembre de 1971 como el final de un proceso iniciado en 1969 con una amplia encuesta al clero español.

A partir de ese momento la divisoria entre el clero conciliar y el anticonciliar, entre la nueva mayoría de obispos partidarios del “despegue” del franquismo y el grupo resistente, se manifiesta con más rotundidad. Las biografías confrontadas de Tarancón y Guerra Campos expresan bien

<sup>7</sup> Antonio Murcia, *Obreros y obispos en el franquismo*, Madrid, HOAC, 1995, pp. 313-320

<sup>8</sup> Véase Alfonso Álvarez Bolado, “La Compañía de Jesús en España, entre 1936 y 1989”, *Estudios Eclesiásticos*, 297 (2001), pp. 145-191, 298 y 388-496.

esa división de la jerarquía, en relación con la aplicación pastoral del Concilio y sobre todo con la legitimación o crítica del Régimen. En el plano del clero es el momento en el que la Hermandad Sacerdotal trata de replicar (contrarrestar) con fuerza la nueva orientación de la Iglesia, según se había expresado en la Asamblea Conjunta. La línea divisoria sigue siendo fundamentalmente política, en relación con la legitimidad católica del Régimen y la validez del modelo de relación confesional Iglesia-Estado; pero ahora, a diferencia de los años sesenta, la división no es tanto entre la jerarquía y los seglares de la Acción Católica, sino entre sectores del clero y de la jerarquía; y la tensión con el Régimen no se plantea solo desde los sectores renovadores del clero y los seglares, sino desde la propia jerarquía eclesiástica; y, por otra parte, la polarización entre estos sectores se radicaliza en la medida en que está en juego la propia pervivencia del modelo de Estado católico.

El proceso de negociación de un nuevo Concordato o de reforma del existente (1953) revela muy bien esa tensión creciente entre el Régimen y la jerarquía, a la vez que la división entre los distintos sectores del catolicismo sobre la oportunidad, la conveniencia y los términos de esa negociación. A partir de las sólidas investigaciones, especialmente de Pablo Martín de Santa Olalla<sup>9</sup>, se puede decir, resumidamente, que el proyecto de negociación del viejo Concordato obedeció sobre todo a un interés del propio Gobierno, necesitado de adaptar la naturaleza católica del Régimen a la nueva situación de la Iglesia conciliar, para así continuar obteniendo el apoyo y la legitimidad de la Iglesia. El embajador en el Vaticano, Antonio Garrigues, gestionó con personalidad propia, con el apoyo del ministro Castiella, esta negociación. En la Iglesia, por su parte, se produjo una cierta división de criterios y posiciones entre los partidarios, especialmente en la Secretaría de Estado del Vaticano (Casaroli), de aprovechar la oportunidad para establecer un nuevo estatuto de relaciones, sobre la base de una mayor independencia (por ejemplo en el nombramiento de los obispos), la continuidad de una protección para la presencia pública de la Iglesia especialmente en el sistema educativo y, en definitiva, de una amigable colaboración recíproca, en el horizonte,

<sup>9</sup> Además del libro de Pablo Martín de Santa Olalla, *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Dílex, Madrid, 2005; el de Romina di Carli, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España (1963-1978)*, CEPIC, Madrid, 2009; y el de Fernando Meer Lecha-Marzo sobre la gestión del embajador Garrigues en esos años, *Antonio Garrigues Embajador ante Pablo VI. Un hombre de concordia en la tormenta (1964-1972)*, Aranzadi, Pamplona, 2007.

relativamente incierto, de un postfranquismo; y, por otra parte, la resistencia, y en algunos sectores la fuerte oposición, de la jerarquía española y del catolicismo progresista a la firma de ese nuevo Concordato cuyas bases avalaban respectivamente el embajador español Garrigues y el secretario de Estado Casaroli en 1970.

En el resumen de la encuesta al clero y en la ponencia primera presentada en la Asamblea Conjunta de 1971 se recogen bien las distintas posiciones y matices de una postura, mayoritariamente compartida, de rechazo de un nuevo Concordato:

“Todo el mundo está de acuerdo en que el Concordato de 1953 es un instrumento legal superado [...]. Todo el mundo coincide en reconocer que el futuro ordenamiento jurídico debe basarse en una sana independencia de ambos poderes que no conduzca a la hostilidad ni al recelo [...]. Muchos españoles incluso creen superado el tiempo de este tipo de acuerdos concordatarios... Piensan que cada problema debe ser estudiado separadamente, dando a estos acuerdos un sentido más restringido, más provisional y menos solemne. Hay incluso una fuerte minoría que aspira a que no haya ningún tipo de acuerdos especiales entre la Iglesia y el Estado al menos en el alto nivel concordante”<sup>10</sup>.

Lo que interesa subrayar aquí es cómo el proceso frustrado de negociación del Concordato contribuyó por un lado a la división interna y por otro al deterioro de la relación entre la Iglesia y el Régimen.

Sin duda la celebración de la Asamblea Conjunta en septiembre de 1971, incluido el proceso de preparación desde la encuesta al clero español, es el acontecimiento que marca tanto el “despegue” de la Iglesia, en su conjunto, respecto del Régimen, como la radicalización de la división interna del clero y del catolicismo español. Es la autocrítica profunda del modelo católico-nacional que la Asamblea formula (especialmente en la ponencia primera) lo que provoca el definitivo desencanche y la reacción más radical de los sectores conservadores e integristas que se percibían

<sup>10</sup> Secretariado Nacional del Clero, *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, BAC, 1971, ponencia primera, p. 40. Esta pluralidad de opciones fue objeto de votación en las conclusiones 37 a 41. *ibídem*, pp. 171-173 Véase también el seguimiento del tema por parte de la revista *Vida Nueva*, y en su informe “Todo sobre el Concordato”, 1970. Véase también, Juan María Laboa, “La Asamblea Conjunta. La transición de la Iglesia española”, *XX Siglos*, 50 (2001), pp. 4-33.

distantes tanto de la renovación conciliar como de la crítica católica al Régimen franquista. La trayectoria de la Hermandad Sacerdotal que, frente a la Asamblea Conjunta, organiza Asambleas sacerdotales alternativas en 1972 y 1974 es quien mejor expresa esa reacción anticonciliar<sup>11</sup>.

Durante el último trienio del Régimen, antes de la muerte de Franco, tras la celebración de la Asamblea Conjunta, aumenta la división en el interior de la Iglesia a la vez que crece el despegue institucional y las tensiones Iglesia-Estado, a propósito de los nombramientos episcopales, la aplicación del fuero eclesiástico a los sacerdotes contestatarios y nacionalistas vascos, la pastoral del obispo de Bilbao Añoveros, y en general la frustrada negociación de un nuevo Concordato. La división principal y la más radical es la que se establece entre la nueva línea y dirección de la Conferencia Episcopal (el taranconismo) y el sector ahora minoritario del episcopado (en torno a Guerra Campos). Pero el abanico de posiciones es más amplio. A la izquierda del taranconismo la Iglesia popular y de las Comunidades de Base, más activamente anti franquistas; y a la derecha de la jerarquía y del clero conservador el tradicionalismo e integrista de Fuerza Nueva y de amplios sectores de la Hermandad Sacerdotal. En este cuadro la posición de Tarancón sería la de árbitro que intenta gestionar con prudencia y autoridad esas tensiones.

El conflicto por el intento de celebración de la Asamblea de Vallecas, en mayo de 1975, casi coincidiendo con la muerte de Franco, revela la ampliación de la división entre distintas posiciones. La Iglesia popular que se manifiesta en esta Asamblea representa una ruptura eclesial y política de mayor alcance, que desborda la propia línea renovadora de la Conferencia Episcopal. En la versión de Tarancón<sup>12</sup> sobre la Asamblea de Vallecas se aprecia su labor mediadora, no solo en relación con el último gobierno de Franco, sino dentro de la propia Iglesia conciliar entre los distintos sectores. Por otra parte en esos cinco últimos años del Régimen los militantes de la AC, desautorizados por la crisis de 1966-68, han radicalizado su postura eclesial y política en una dirección más popular y socialista (Teología popular, lucha de Iglesia) más rupturista tanto con la Institución eclesial como con el franquismo.

<sup>11</sup> El mejor estudio, inédito aún, de la Hermandad Sacerdotal es la tesis de Juan Manuel González Sáez, *La Hermandad Sacerdotal española: la resistencia del clero conservador al cambio eclesial y político (1969-1978)*, UNAV, enero 2011

<sup>12</sup> Vicente Enrique Tarancón, *Confesiones*, PPC, Madrid, 1996, pp. 751-815, La versión de su obispo auxiliar, gestor inmediato de la Asamblea, Alberto Iniesta, *Creo en Dios Padre*, Bilbao, Desclee, 1975, pp. 118-140, 230 y ss. y *Recuerdos de la transición*, Madrid, PPC, 2002.

## PLANOS Y EXPRESIONES DE LA DIVISIÓN

En esta presentación de los principales hitos de la división ya se aprecia la necesidad de distinguir en el análisis los distintos planos y agentes que protagonizan las divisiones intraeclesiales. En primer lugar, en el plano de la jerarquía eclesial destaca la confrontación entre las posiciones que representan respectivamente el obispo Guerra Campos y el cardenal Tarancón. Sus trayectorias biográficas y pastorales se van progresivamente distanciando, a partir sobre todo del Concilio, y en relación especialmente con el futuro político del Estado (el postfranquismo) y el papel que en ese futuro desempeñaría la Iglesia. Sus posiciones históricas serán respectivamente defendidas por ellos mismos en sus relatos y recuerdos<sup>13</sup>. En el plano colectivo se puede comparar la composición de la Conferencia Episcopal Española de 1965 con la de 1972 para comprender sus diferentes posturas en relación con la aplicación de las reformas conciliares y con el proceso político que prepara la transición. El informe gubernamental anónimo “Radiografía del episcopado español” resume de forma bastante precisa y concreta el alcance de esa división “política” de los obispos<sup>14</sup>.

En el plano del clero la división queda bien plasmada en el sector mayoritario de la Asamblea Conjunta que domina la votación de las conclusiones, y el amplio sector del clero conservador que se identifica y participa en las asambleas de la Hermandad Sacerdotal. Las tensiones entre el clero “conservador” y el “progresista” se pueden seguir también en los diversos informes sobre las diócesis contenidos en la documentación del Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo.

En el plano de los seglares la división surge en el mismo seno de la Acción Católica entre la mayoría que hegemoniza el proceso de conversión de la AC general en AC especializada, y una minoría que asiste perpleja o se resiste a esa evolución. La doble representación de dirigentes españoles de la AC en el Congreso internacional de Apostolado Secular de 1967 refleja bien esta situación, que Guerra Campos sobredimensiona en su versión de la “crisis”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Bastaría contrastar por ejemplo, las *Confesiones* de Tarancón con la recopilación documental de José Guerra Campos, *Crisis y conflicto en la Acción Católica española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*, ADUE, Madrid, 1989.

<sup>14</sup> Informe conservado en AGA, Cultura, Gabinete de Enlace, c. 560, cf. Montero, *La Iglesia. De la colaboración*, pp. 296-299.

<sup>15</sup> Sobre esto véase Montero, *La AC y el franquismo. Auge y crisis de la AC especializada*, UNED, Madrid, 2000, y Guerra Campos, *Crisis y conflicto en la Acción Católica española*, pp. 470-474.

Menos estudiada ha sido hasta ahora, salvo en el caso de la Compañía de Jesús, la división y las tensiones en el seno de las congregaciones religiosas masculinas y femeninas, tan presentes en la educación, la asistencia social, y las obras culturales y recreativas. De todas formas quizá esas tensiones internas se manifiestan un poco más tarde, ya durante el postconcilio y la transición, en la medida en que se van incorporando a la renovación conciliar<sup>16</sup>.

En el plano de las Asociaciones seculares además de la crisis de la AC, bien estudiada, habría que analizar el impacto del Concilio y las consiguientes tensiones internas que provoca, en las organizaciones como la Asociación Católica de Propagandistas y el Opus Dei, y otras asociaciones y movimientos desde las más piadosas hasta las Cofradías y Hermandades.

#### EL FACTOR NACIONALISTA FUENTE DE DIVISIÓN

Más allá de los planos y agentes mencionados hay un factor transversal que afecta al conjunto de la iglesia y del catolicismo español. El resurgir de una identidad católica nacional específica en Cataluña, el País Vasco y Galicia, que enlaza con una tradición anterior desarrollada especialmente en el tiempo de la Segunda República. La polémica y la división que suscita el nombramiento del castellano Marcelo González para la sede de Barcelona en 1966 provocó una fuerte división entre un clero y catolicismo catalanista, que demanda obispos catalanes, y algunas asociaciones de clero conservador, receloso a la vez de la renovación conciliar y del catalanismo<sup>17</sup>. Una de estas asociaciones, la Asociación de San Antonio María Claret, fue un antecedente y cofundadora de la Hermandad Sacerdotal.

En el ámbito vasco, como presentó hace tiempo Anabella Barroso, el clero nacionalista expresó tempranamente su contestación al régimen político y a la jerarquía, en nombre a la vez de la renovación conciliar y la recuperación de su identidad. También en el ámbito gallego, aunque ha sido menos estudiado, la contestación política al régimen vinculada a la afirmación nacionalista gallega provocó tensiones en el interior de las

<sup>16</sup> Para las congregaciones religiosas femeninas véase Mónica Moreno Seco, "De la caridad al compromiso: las Mujeres de Acción Católica 1958-1968", *Historia Contemporánea* 26 (2003), pp. 239-265.

<sup>17</sup> Informes del Gabinete de enlace, cf. Josep M. Piñol, *El nacionalcatolicisme a Catalunya i la resistència, 1926-1966*, Edicions 62, Barcelona, 1993; y *La transición democrática de la Iglesia española*, Madrid, Trotta, 1999.

Iglesias diocesanas. Uno de los focos de esa renovación y disidencia fue la revista *Encrucillada*. Algunos estudios pioneros recuperaron el recuerdo del clero y los católicos galleguistas durante la República<sup>18</sup>.

### TRES MOMENTOS Y EXPRESIONES RELEVANTES Y SIGNIFICATIVAS DE LA DIVISIÓN

Tras este cuadro general de los factores y elementos que configuran y explican la división político-eclesial y la presentación sintética de los principales hitos de ese proceso, vamos a detenernos un poco más en los tres momentos y acontecimientos que definen mejor esa división.

#### I. LA CRISIS DE LA ACE 1966-1968. TENSIÓN INTRAECLÉSIAL Y PRESIÓN GUBERNAMENTAL

La llamada crisis de la AC en los años sesenta es una buena expresión de la división de la Iglesia católica española. Se va generando en los años sesenta, a medida que el modelo de la AC especializada y la mentalidad de compromiso social y político (el llamado “compromiso temporal”) se va difundiendo desde la AC obrera al conjunto de las organizaciones y movimientos de la AC, desde los juveniles a los adultos. En esos cortos años sesenta la AC española desarrolla una reflexión muy coherente, en las Jornadas conjuntas que celebra cada año en el Valle de los Caídos. Si se repasan las ponencias presentadas y las conclusiones se aprecian una progresiva conciencia de compromiso social y el impulso de una postura de diálogo tolerante hacia el interior de la Iglesia y con la sociedad. Y todo ello como aplicación fiel al espíritu de los documentos del Vaticano II<sup>19</sup>.

Esa evolución, desde la AC general o parroquial a la “especializada” por ambientes sociales, implicaba una revisión global del modelo de Iglesia y de catolicismo imperante en los años cuarenta y cincuenta. Fundamentalmente suponía pasar de una pastoral de cristiandad a otra misionera, y cuestionaba en el fondo el comportamiento y la actitud católica correspondiente a la afirmación de la unidad católica y nacional.

---

<sup>18</sup> Francisco Carballo y Alfonso Magariños, *La Iglesia en la Galicia contemporánea, Análisis histórico y teológico del periodo 1931-1936*, Akal, Madrid, 1978. Recientemente los estudios de José Ramón Rodríguez Lago, *Cruzados o herejes. La religión, la Iglesia y los católicos en la Galicia de la guerra civil*, Gijón, Nigratea, 2010.

<sup>19</sup> Esta evolución de la mentalidad en las Jornadas nacionales de la ACE, entre 1960 y 1967 en Montero, *La Acción Católica y el franquismo*, cap. 3 y 4.

Toda esta revisión, acorde con los planteamientos doctrinales y pastorales de los congresos internacionales de apostolado seglar (1951 y 1957), son los que el Concilio Vaticano II estaba elaborando y aprobando en esos años. De modo que los textos aprobados en el Concilio avalaban la evolución de este sector del catolicismo español e impulsaban su implantación en el conjunto de la Iglesia española. Pero llevarlo a cabo implicaba directamente un conflicto político con los Principios del Movimiento Nacional, y cuestionaba el modelo de relación Iglesia-Estado vigente (Concordato de 1953). Por ello los medios gubernamentales, y los sectores eclesiásticos más afines, siguieron con preocupación extraordinaria la elaboración del texto sobre la relación de la Iglesia con el mundo moderno (la *Gaudium et Spes*), y del decreto sobre libertad religiosa; los dos documentos que más afectaban a la peculiar identidad católica del régimen de Franco.

Como se ve la tensión intraeclesial no es exclusivamente nacional, y se manifiesta estrechamente vinculada a tensiones políticas (la relación Iglesia-Régimen). Las jerarquías de la Iglesia y el Gobierno observaban con preocupación esa evolución en la medida que suponían un reto al estatus doctrinal e institucional del Régimen. Basta comparar los Principios del Movimiento Nacional (1958) con los valores proclamados en las reuniones de los Movimientos juveniles de AC, y sobre todo en la *Gaudium et Spes* del Vaticano II.

Además el compromiso social de las organizaciones apostólicas obreras (HOAC, JOC, Vanguardias) y su impulso a un movimiento sindical libre cuestionaba de forma directa la representatividad y legitimidad de la Organización Sindical. De modo que antes de que estalle la crisis general en el verano de 1966, ya en 1963, se plantea un conflicto con la HOAC que obliga a dimitir al consiliario nacional de la organización, Tomás Malagón. Como ocurre en otros conflictos posteriores, se trata de una tensión intraeclesial (jerarquía-AC obrera), inducida por una presión gubernamental que, por su parte, elabora informes críticos sobre las actividades y publicaciones de los Movimientos para su traslado a los obispos, y además censura esas publicaciones.

Así pues, la división intraeclesial entre los consiliarios y seglares de un lado y los obispos, de otro, estuvo provocada, como hemos visto, por tensiones políticas; venía inducida por la presión gubernamental. Pero además la tensión entre la AC y los obispos tuvo sus propias razones internas, pastorales, relacionadas con dos maneras distintas de entender la misión y la acción apostólica de la AC. Los obispos y especialmente

Guerra Campos, que además de ser protagonista relevante es quien mejor ha elaborado esa posición, criticaban principalmente lo que llamaban el “temporalismo” de los seglares, es decir su dedicación casi exclusiva al compromiso temporal, además de su alejamiento de las parroquias<sup>20</sup>. Además denunciaban la infiltración de los militantes marxistas (el PCE) en las organizaciones apostólicas. Por su parte, los consiliarios y los seglares de los movimientos especializados de AC apelaban al Concilio para defender su forma de entender el apostolado, su “pastoral misionera” a través del testimonio de los militantes en la vida y los problemas de sus respectivos ambientes sociales. El consiliario nacional de la Junta Nacional de la AC, Miguel Benzo, había respondido a esas acusaciones, en febrero de 1965, antes del estallido de la crisis en el verano de 1966, cuando la jerarquía desautorizó las conclusiones de las jornadas de ACE recién celebradas<sup>21</sup>.

A partir de entonces, se desarrolló un proceso de intentos frustrados de diálogo que desembocaron en la ruptura definitiva con la dimisión en bloque del conjunto de los dirigentes de la ACE en abril de 1968<sup>22</sup>. Así, lo que se había iniciado como una tensión con la línea y los métodos de los movimientos especializados de AC acabó en una división global en relación con la elaboración de unos nuevos Estatutos. El conflicto disciplinar estaba implícito en la naturaleza misma de la AC que, en último extremo, debía someter sus criterios al “mandato” apostólico recibido de la jerarquía.

La división en el seno mismo de la AC se plasmó en la doble representación española que acudió al tercer Congreso internacional de apostolado seglar en octubre de 1967: la representación oficial con los nuevos dirigentes de la AC y representación oficiosa de los dirigentes ya dimitidos que eran reclamados por las organizaciones internacionales<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> La elaboración de Guerra Campos sobre las claves de la crisis en la “Introducción” de su recopilación documental, *Crisis y conflicto*, pp. 21-38.

<sup>21</sup> Miguel Benzo, “Aclaraciones de algunas dificultades sobre la actual Acción Católica”, *Eclesia*, (20-II-1965); luego reeditado como capítulo de su libro *Pastoral y laicado a la luz del Vaticano II*, ACE, Madrid, 1966, pp. 101-110, y por Guerra Campos, *Crisis y conflicto*, doc. 12, pp. 95-101. Un análisis de la argumentación de Benzo en Montero, *Auge y crisis*, pp. 140-144.

<sup>22</sup> Una de los momentos principales del proceso fue la Asamblea de la CEE, en marzo de 1967, dedicada monográficamente a la ACE, y las orientaciones finales que publicaron, publicadas *Eclesia*, (1967), pp. 341-343, en J. Guerra, *Crisis y conflicto*, pp. 382-388. Cf. Montero, *Auge y crisis*, pp. 185-187.

<sup>23</sup> Montero, *Auge y crisis*, pp. 222-224, y Guerra Campos, *Crisis y conflicto*, pp. 470-474, incluye la doble lista de representantes españoles en el Congreso.

## 2. LA ASAMBLEA CONJUNTA Y LA HERMANDAD SACERDOTAL, 1970-1972

Todos los analistas, sean del signo que sean, están de acuerdo en señalar la divisoria que significa la celebración de la Asamblea Conjunta (septiembre 1971) en el proceso de “despegue” de la Iglesia respecto del régimen franquista, y en la consiguiente división interna de la Iglesia y del catolicismo español. Una división, por tanto, fundamentalmente política, en relación con la legitimidad y validez católica del Régimen; pero también una división sobre la interpretación y aplicación de las orientaciones del Concilio Vaticano II en un contexto católico internacional marcado por el debate postconciliar. Aunque los dos planos están estrechamente relacionados –casi son indisolubles– en general se ha ponderado la proyección política del conflicto pero apenas se ha estudiado su dimensión religiosa y pastoral.

Vale la pena estudiar conjuntamente el significado y alcance de la Asamblea Conjunta con el de la Hermandad Sacerdotal y sus Jornadas, pues representan bien, respectivamente, la división cada vez más abierta entre los dos bloques, el “progresista” y el “conservador”. La batalla política y eclesial alcanza su cota más alta en los años 1971-1972. Los testimonios de los protagonistas más relevantes (Tarancón y Guerra Campos) y de analistas de signo distinto difieren en la valoración del proceso pero están de acuerdo en su dimensión fundamentalmente política, y en la profunda división que provocó en la Iglesia<sup>24</sup>. No solo en la Iglesia española, pues instancias vaticanas se vieron implicadas e intervinieron directamente en el conflicto, bien para descalificar y avalar las conclusiones de la Asamblea, bien para confirmar, en todo caso, el liderazgo de Tarancón en la Iglesia española.

La Asamblea Conjunta se celebró al comienzo del curso 1971-72, del 13 al 18 de septiembre, en una coyuntura eclesial marcada por el ascenso de Tarancón en el liderazgo de una Conferencia Episcopal renovada en su composición por los nombramientos de obispos auxiliares y la jubilación de los mayores. Las ponencias presentadas y las conclusiones aprobadas, publicadas inmediatamente después de su celebración, desataron

<sup>24</sup> El antagonismo de versiones se puede apreciar confrontando las *Confesiones* de Tarancón y textos diversos de Guerra Campos, especialmente su *Crisis y Conflicto*, Junto a los valiosos estudios documentados de Pablo Martín de Santa Olalla, Laura Serrano o Romina di Carli, la síntesis reciente publicada por Luis Suárez, basada en la documentación del Archivo Franco, retoma una interpretación polémica, crítica con lo que considera, desde un criterio católico tradicional, una desviación heterodoxa del taranconismo y del progresismo católico.

la confrontación dentro y fuera de la Asamblea; especialmente en relación con las implicaciones políticas de las cuestiones planteadas en la primera ponencia: la renovación o no del Concordato, la revisión del papel de la Iglesia en el Régimen desde sus orígenes, incluida la implicación en la guerra civil como cruzada, la aplicación de la doctrina del Concilio a la nueva relación Iglesia-Estado; en suma la autocrítica del “nacionalcatolicismo” que se planteó de forma bastante explícita en la ponencia y en las conclusiones<sup>25</sup>.

Pero tan importante como la celebración de la Asamblea es el proceso que llevó a ella, desde la preparación y aplicación de una encuesta sociológica al clero en 1969 hasta la celebración de asambleas diocesanas previas a la nacional. Un proceso participativo y democrático que propició el avance de la nueva mentalidad y provocó la resistencia de la tradicional con las consiguientes tensiones intradiocesanas. Los organizadores de la Asamblea, que publicaron rápidamente las ponencias, las conclusiones y las encuestas, subrayaron especialmente la limpieza y transparencia del proceso, su constante vinculación con la jerarquía, y la representatividad de los participantes, como subrayando su legitimidad frente a los que la cuestionaban. En el prólogo de la publicación el presidente de la Comisión del Clero de la CEE, Quiroga Palacios, máximo responsable de todo el proceso, lo elogia y defiende: en primer lugar la encuesta sociológica que fue el punto de partida y una de las primeras criticadas; en segundo lugar la importancia de las Asambleas diocesanas a las que “debían ser convocados, con el obispo, no unos sacerdotes calificados, sino todos los de la diócesis”. En el mismo prólogo Quiroga respondía entre otras objeciones a la cuestión de la representatividad:

“La Asamblea ha estado abierta a todos los sacerdotes. Las normas del Episcopado han tendido a asegurar una plena libertad y limpieza de juego, de modo que nadie se pudiera considerar marginado “a priori”.

Si algunos sectores del clero, aquí o allá, no han querido participar, respetamos su decisión. Pero cualquier defecto de

---

<sup>25</sup> Ponencia Primera a cargo del Secretariado Nacional del Clero, “Iglesia y mundo en la España de hoy”, en *Asamblea Conjunta*, pp. 15-106; en páginas siguientes incluye síntesis de las respuestas a la encuesta, de las conclusiones de las asambleas diocesanas y el proceso de aprobación de las conclusiones de esta ponencia.

representatividad, debido a esa abstención, no puede ser imputado a la organización de la Asamblea.

En cuanto al “valor” (*sic*) de las conclusiones, objeción que rápidamente se plantea por los opositores, responde Quiroga: “

Es claro, y desde el primer momento se hizo constar, que su valor no está en una fuerza jurídica, ajena a la competencia de una Asamblea de esta clase. Su fuerza se sitúa en el terreno moral”.

Finalmente, en este prólogo tan comprometido en la defensa de una Asamblea que ya empezaba a ser muy cuestionada, el presidente de la Comisión Episcopal del clero elogiaba el clima de “fraternidad jerárquica” entre los obispos y los sacerdotes, así como “el sentido de plena fidelidad al Papa y a la Iglesia universal, al mismo tiempo que a los sacerdotes que habían participado en las fases diocesanas e interdiocesanas”<sup>26</sup>.

No sabemos la fecha exacta de la publicación de estas actas de la Asamblea, ni del Prólogo del cardenal Quiroga pero su contenido y tono revela su compromiso con la defensa de un acontecimiento que estaba ya siendo descalificado radicalmente desde el primer momento. Efectivamente la campaña de descalificaciones cobró fuerza a raíz de la difusión de *Monitum* de la Congregación vaticana del clero (el llamado “documento romano”). Su publicación el 9 de febrero de 1972, con el supuesto visto bueno del papa, ponía en cuestión no solo los contenidos, sino la línea de renovación eclesial que trataba de llevar a cabo Tarancón precisamente, aparentemente por encargo de Pablo VI. De ahí la rápida apelación de Tarancón al papa para que definiera su posición en relación con la Asamblea Conjunta y con la línea renovadora que impulsaba la CEE<sup>27</sup>. Con el apoyo del papa siguió adelante la gestión de Tarancón pero parece ser que el impulso renovador de la Conjunta quedó afectado en el fondo, en relación con sus contenidos más revolucionarios. La división

<sup>26</sup> F. Quiroga Palacios, cardenal, presidente de la Comisión Episcopal del clero, Prólogo en *Asamblea Conjunta obispos-sacerdotes*, BAC, Madrid, 1971, pp. XVII-XXII. En la introducción se incluye también una exposición breve pero completa del proceso “Historia de la Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes”, pp. XXV-XXXVIII, que es un buen punto de partida para cualquier investigación diocesana.

<sup>27</sup> Tarancón en sus *Confesiones*, dedica un capítulo largo a la narración de los hechos relacionados con la Asamblea Conjunta y el Documento Romano.

del momento entre los distintos sectores se prolonga hasta nuestros días en la narración e interpretación de los hechos<sup>28</sup>.

### 3. LA HERMANDAD SACERDOTAL. ¿UNA REACCIÓN ECLESIAL ANTICONCILIAR, O UNA REACCIÓN POLÍTICA EN DEFENSA DEL RÉGIMEN NACIONAL Y CATÓLICO?

Aparte de la condena de la Congregación vaticana –la más eficaz– la celebración de la Asamblea estimuló la organización y movilización de la resistencia, especialmente por parte de la Hermandad Sacerdotal, constituida en 1969. Las Jornadas Sacerdotales que organizó en 1972, al año de la Asamblea Conjunta, en Zaragoza bajo el amparo del arzobispo Cantero Cuadrado, pretendían ser la réplica de sus conclusiones. Inicialmente trataron de darle la máxima autoridad invitando a asociaciones internacionales y recabando la bendición del Vaticano y de los obispos españoles más próximos. Pero la presión de la CEE logró de la Santa Sede que no le diera esa cobertura canónica e internacional. Sin embargo, en el plano nacional, las Jornadas de Zaragoza (1972), primeras de una serie seguida en Cuenca (1974) y Santiago (1976), aglutinaron y configuraron la resistencia más radical y organizada a la línea que representaba la Conjunta y el taranconismo. Una resistencia a la vez política, en defensa del modelo concordatario vigente, y eclesial, en el contexto de un movimiento internacional de crítica al Concilio y a las desviaciones “modernistas” del postconcilio.

La Hermandad Sacerdotal es una de las expresiones más relevantes de la reacción que suscita la renovación de la Iglesia católica, universal y española, en el tiempo del postconcilio. Se puede inscribir, por un lado, en el conjunto de los movimientos y asociaciones católicos de resistencia y crítica del Concilio Vaticano II por considerarlo una desviación del verdadero modelo de Iglesia. Por otra parte, la hermandad española, a diferencia de otras asociaciones francesas, siempre apela a la fidelidad al papado, aunque critique los contenidos y desarrollos del Concilio. Pero sobre todo la Hermandad Sacerdotal es una reacción frente a las consecuencias sociales y políticas que representan para el catolicismo español y

<sup>28</sup> Luis Suarez, *Franco y la Iglesia*, Madrid, Homologens, 2011, se detiene especialmente en la explicación de los errores doctrinales de las conclusiones de la Asamblea reproduciendo ampliamente los argumentos del “documento romano”, pp. 842-844, recogiendo en buena medida la crítica que los opositores hicieron a la Asamblea.

su modelo “perfecto de relación Iglesia-Estado”, la aplicación e interpretación del Concilio<sup>29</sup>.

Es significativo que el antecedente inmediato de la hermandad sea otra asociación catalana, la Asociación de Sacerdotes y Religiosos de S. Antonio María Claret, que nace en 1966, al año siguiente de clausurarse el Concilio, frente a las primeras reformas conciliares y, sobre todo, frente al auge del catalanismo católico que reacciona frente al nombramiento del obispo castellano Marcelo González como obispo de Barcelona.

Siguiendo ese modelo surge un poco después (1968), en las diócesis vascas, otra asociación de clérigos contrarios a la vez a las reformas conciliares y a la implicación de sectores del clero vasco en la lucha nacionalista. El proceso de Burgos (1970), agudizó la tensión intraeclesial, especialmente en el ámbito vasco, entre el clero nacionalista y antifranquista y el españolista, obligando a los obispos diocesanos a ejercer un arbitraje casi imposible<sup>30</sup>. Finalmente, en Segovia en 1969, surge ya la matriz de la Hermandad Sacerdotal española en una reunión previa de los interesados procedentes de iniciativas diversas<sup>31</sup>.

La hermandad en el primer momento libra una batalla de resistencia a la implantación de las reformas litúrgicas, en especial el nuevo orden de la misa, en conexión y de forma semejante a las posiciones anticonciliares de otras organizaciones europeas, principalmente francesas. Pero la hermandad crece y se consolida, sobre todo, como respuesta frente a los trabajos y conclusiones de la Asamblea Conjunta de septiembre de 1971, la expresión más relevante de la recepción del Concilio y del giro de la Iglesia española en su relación con el Régimen (el despegue, desenganche o disidencia). La hermandad intentó descalificar y boicotear el proceso que llevó a la celebración de la Asamblea; y, una vez celebrada, se centró en la crítica y descalificación de sus contenidos, implicándose, seguramente, de forma activa en las conspiraciones e intrigas eclesiales y políticas que siguen inmediatamente a la clausura de la asamblea: la aparición del

<sup>29</sup> En este apartado me baso fundamentalmente en la reciente tesis doctoral, aun inédita, de Juan Manuel González Sáez, *La Hermandad Sacerdotal española: la resistencia del clero conservador al cambio eclesial y político (1969-1978)*, leída en la UNAV, el 21 enero 2011. Con las limitaciones derivadas del imposible acceso a los archivos de la hermandad, utiliza muy bien sus publicaciones internas y los testimonios orales de algunos de sus principales representantes. Uno de sus principales aportaciones es el contexto anticonciliar europeo en el que sitúa comparativamente la hermandad española; así como su conexión con otras instituciones clericales y seculares españolas próximas a la hermandad.

<sup>30</sup> Véase Barroso, *Sacerdotes bajo la atenta mirada*.

<sup>31</sup> Las Jornadas de Segovia se celebraron en 1969 véase tesis de Manuel González Sáez, pp. 108 y ss.

llamado “documento romano”, un informe de la vaticana Congregación del clero, que cuestionaba sustancialmente algunos de los planteamientos de la Asamblea Conjunta.

La organización de unas Jornadas Sacerdotales en 1972, en Zaragoza, era una expresión rotunda y concreta, de esta posición crítica de la hermandad frente a la Asamblea Conjunta del 71 y, en general, frente a la tendencia ahora hegemónica de la nueva Conferencia Episcopal presidida por Tarancón. En ese momento se manifiesta en toda su variedad y matices la división eclesial, interferida profundamente por la política, entre distintos sectores del Vaticano, la jerarquía española, el clero, las organizaciones católicas y los medios gubernamentales. Un abanico de posiciones más complejo que la mera confrontación bipolar progresistas-traditionalistas.

La resonancia y la influencia de la iniciativa de la hermandad dependían sobre todo del apoyo o al menos del reconocimiento jurídico canónico por parte de la Iglesia. Ahí chocó con la resistencia de Tarancón y la nueva Conferencia Episcopal, que se percibía impugnada por la hermandad. Por supuesto la hermandad contaba –fue su gran baza en esos años finales del Régimen– con el apoyo del gobierno así como de sectores católicos conservadores y de la derecha radical (como Fuerza Nueva, Blas Piñar y sus órganos de prensa). Este conflicto se prolongó en los últimos años del franquismo y primeros de la transición especialmente hasta la aprobación de la Constitución.

La Hermandad Sacerdotal como su nombre indica fue una asociación de clérigos, pero aparte de la simpatía y apoyo de las organizaciones próximas, constituyó dentro de su propia organización uniones seculares, que tratarían de replicar en el terreno del apostolado secolar la tendencia hegemónica progresista o antifranquista.

Es evidente que la hermandad perdió enseguida la confianza de su jerarquía; casi desde su fundación contó con su recelo y la desconfianza. Eso explica que nunca recibiera el reconocimiento canónico de la Conferencia Episcopal, y solo pudiera apoyarse en la protección de algunos obispos, hegemónicos antes de 1970 y progresivamente minoritarios en adelante (Guerra Campos, Castán Lacoma, Cantero Cuadrado). En esos primeros años, los últimos del franquismo, la hermandad contó en cambio con el apoyo, al menos moral y político, si no económico, de las autoridades gubernamentales y, sobre todo de los sectores católicos gubernamentales más extremos, como el entorno de Blas Piñar. Aunque no

es probable que contara siempre con el apoyo explícito a sus posiciones más radicales en un tiempo en el que el Gobierno buscaba la negociación de un nuevo concordato con la Iglesia.

La relación de proximidad y colaboración entre la hermandad, los Gobiernos de Franco y organizaciones próximas como los guerrilleros de Cristo Rey o Fuerza Nueva parece muy evidente si se comparan sus objetivos y planteamientos políticos profranquistas, aunque no siempre se haya podido demostrar, por ahora, una relación material u orgánica entre estas instituciones<sup>32</sup>.

¿Cómo medir el peso respectivo del clero progresista y del conservador en esos años finales del franquismo? Se puede hacer una primera aproximación aprovechando lo datos aportados en la crónica de la Asamblea Conjunta y por los dirigentes de la Hermandad Sacerdotal. Si nos fijamos en las votaciones de la Conjunta se observa la configuración de una mayoría más o menos progresista frente a una minoría tradicional. Rápidamente se fue difundiendo como opinión mayoritaria la partidaria de la renovación eclesial interna y del cambio en la relación con el Estado. Y así quedó reflejada en la votación de las conclusiones de la Asamblea, en las que se revela siempre una mayoría en torno a doscientos frente a una minoría de treinta a cuarenta sacerdotes, según los temas, reflejo de la nueva relación de fuerzas, entre “progresistas” y “conservadores”, tanto entre el clero como entre los obispos. En relación con estos el informe gubernamental interno, “radiografía del episcopado español” lo dejaba bien claro. En cuanto a los clérigos sería interesante medir el peso respectivo del clero renovado, mayoritario en la Asamblea conjunta, y del clero tradicional de la Hermandad Sacerdotal<sup>33</sup>.

Es difícil calibrar la importancia real de la hermandad en el conjunto del clero español, y del catolicismo de la época. Algunas estimaciones internas calculan una cantidad significativamente importante de sacerdotes comprometidos o simpatizantes de la organización. La asistencia a sus congresos o Jornadas Sacerdotales (Zaragoza 1972, Cuenca 1974, Santiago 1976, Granada 1978) o las tiradas y suscripciones de sus revistas pueden ser buenos indicadores. A las dos primeras jornadas asistieron más de dos

<sup>32</sup> Para todo esto remito a la tesis de Manuel González Sáez.

<sup>33</sup> Algunos miembros de la Hermandad Sacerdotal llegan a hablar de unos 20.000 sacerdotes. El número de sacerdotes que contestaron a la *Encuesta sociológica* fue de 7.000. El obispo Echarren reconoce que quizá el clero conservador era ligeramente mayoritario respecto al progresista. Pero, sin embargo, el nuevo episcopado renovado se impuso en la CEE y marcó la línea de distanciamiento respecto del Régimen.

mil sacerdotes. González Sáez, en su tesis hace esta estimación cuantitativa y cualitativa. A partir de diversas fuentes, sin poder acceder a los archivos de la Hermandad Sacerdotal, estima que llegaron a ser siete mil afiliados, un 17% del total de sacerdotes y religiosos (35.000). Aparte de los afiliados y asistentes a las Jornadas es más difícil medir el número de simpatizantes<sup>34</sup>. Por diócesis la hermandad tenía implantación importante en las catalanas (628), Pamplona (400), Oviedo (159), Bilbao (112), Canarias (70) y Málaga (50).

En todo caso, para valorar bien la afiliación hay que tener en cuenta que la identificación y visibilidad de la pertenencia podía comprometer la ubicación y la carrera eclesiástica de los sacerdotes, sobre todo a medida que la posición pastoral y política de la hermandad se iba haciendo más marginal respecto a la hegemónica dentro de la jerarquía eclesiástica.

Aparte de la aproximación general que permiten los datos abundantes publicados en la crónica de la Asamblea Conjunta, sobre las encuestas distribuidas (18.200) y las contestadas (15.449)<sup>35</sup>; sobre las propuestas concretas aprobadas por las asambleas diocesanas; y sobre las votaciones de cada una de las propuestas, sería necesario realizar estudios diocesanos sobre los promotores, los participantes, los ausentes y los críticos en todo el proceso y en concreto en la celebración de las asambleas diocesanas. De esta forma se podría tener un cuadro más exacto de esa división del clero español, que se aglutina en torno a la Asamblea Conjunta o las Jornadas Sacerdotales de la hermandad, tanto en relación con la cuestión política (los partidarios o no del Concordato) como con la aplicación de las reformas conciliares (la nueva forma de entender el ministerio sacerdotal).

#### LA ASAMBLEA DE VALLECAS (1974-1975)

Ya al final del franquismo la preparación y el intento de celebración de la Asamblea Cristiana de Vallecas, es decir, de una reunión pastoral de la Vicaría IV de la diócesis de Madrid, bajo el impulso y la dirección del obispo auxiliar, Alberto Iniesta, nos permite observar la división intraeclesial en una dimensión más compleja. Ahora la confrontación no se produce entre la línea renovadora (Asamblea Conjunta, taranconismo) y la

<sup>34</sup> El padre Oltra apunta que fueron 20.000; según el obispo Echarren, un porcentaje [de curas] algo mayor que el de la izquierda clerical; citado en la tesis de González Sáez, *La Hermandad Sacerdotal española*, pp. 138-143.

<sup>35</sup> Lo que suponía un 85% del clero secular, como subraya Quiroga Palacios en el Prólogo. Estos datos en "Resumen de la Encuesta-Consulta al Clero", en *Asamblea Conjunta*, pp. 643-693.

tradicional (Hermandad Sacerdotal, Guerra Campos), sino, en el interior mismo de los renovadores, entre los más radicales y los más moderados, que pueden representarse en las diferencias entre la posición más “política” de Tarancón y la más “pastoral” del obispo Iniesta<sup>36</sup>. Una diferencia que se venía gestando desde hacía algunos años entre las Comunidades de Base y Comunidades Populares y la Iglesia institucional, jerárquica. Los primeros entendían la renovación conciliar de la manera más democrática y social, en la línea de la “teología de la liberación”.

La Asamblea de Vallecas es citada en varios estudios como una de las últimas y más claras expresiones del conflicto y del “despegue” de la Iglesia respecto del franquismo, pues antes de ser suspendida por orden gubernativa justo antes de su inicio, en marzo de 1975, provocó una vez más tensiones y negociaciones entre el cardenal Tarancón y el Gobierno. Y en medio de todo el proceso se manifestaron rencillas entre los impulsores, organizadores y participantes en la asamblea, incluido el obispo auxiliar Iniesta y la máxima autoridad diocesana, Tarancón, que tenía que mantener la mediación y la negociación al mismo tiempo que seguían los intentos de renegociar o renovar el Concordato.<sup>37</sup> Pero también, dentro del proceso de preparación de la asamblea, se manifestó claramente la división entre una mayoría partidaria de la renovación y una minoría crítica con algunos de esos aspectos. Los trabajos de preparación de la asamblea, desde las encuestas al debate en grupos de las ponencias y en la propuesta de conclusiones finales, que no llegaron a ser votadas, constatan esta división interna. Ya en el cuestionario y en el primer apartado de la ponencia II (sobre los medios pastorales para llevar a cabo la renovación), se planteaba la existencia de una triple tendencia, “los preconciarios, los conciliares y los postconciarios”, aunque le parecía una divisoria demasiado simplificadora. Al final de la ponencia se advertía la necesidad de constatar la existencia de “dos opiniones contradictorias”:

“Quince grupos critican severamente a la asamblea [...] de manejo o de manipulación [...]. Su postura es desfavorable a un proyecto de conclusiones. Por otra parte, el resto de los grupos (76) desean que se llegue a unas conclusiones, según el espíritu de la asamblea y que se pongan en práctica”.

<sup>36</sup> Valdría la pena contrastar detenidamente la versión de Tarancón en el largo capítulo que le dedica en sus Confesiones, con la del obispo Iniesta en sus libros testimoniales.

<sup>37</sup> Véase Martín de Santa Olalla, *La Iglesia que se enfrentó a Franco*, p. 471.

Y una de las primeras propuestas de conclusiones, que no pudieron ser sometidas a votación por la suspensión de la asamblea, perfilaba la respectiva posición de cada uno de los grupos:

“Una mayoría absoluta adopta posiciones de denuncia y exigencia de cambio, fruto de la conciencia de vivir una situación de injusticia. Mientras una pequeña minoría adopta una actitud conservadora y contemporalizadora, en conexión con sus condiciones de vida, de un nivel superior al de la mayoría antes citada”. Sugiriendo pues una relación directa entre el progresismo y una condición social y cultural más alta<sup>38</sup>.

La Asamblea de Vallecas guarda cierta similitud con la Asamblea Conjunta de 1971, en el espíritu renovador del Concilio, en la dinámica y metodología, eminentemente participativas de todo el proceso, incluso en algunos contenidos y objetivos. Pero sin duda en la Asamblea de Vallecas el horizonte de renovación eclesial y reforma política era más radical. Una de las conclusiones de la asamblea reclamaba el modelo de las Comunidades de Base a la vez que reclamaba la “comunidad parroquial” como alternativa a la parroquia tradicional. Las viñetas que Peridis dibujó para la difusión y propaganda de la asamblea sintetizaban su espíritu y su dinámica participativa:

“Los cristianos no somos islas. Los cristianos no somos torres de marfil. Los cristianos no podemos estar ausentes de las alegrías y las penas de los hombres y de la sociedad. Por eso necesitamos buscar juntos, alcanzar nuestra fraternidad, rezar juntos, comunicarnos la fe, actuar juntos. Nuestros mayores nos han enseñado: hablando se entiende la gente.

La asamblea intenta ser: un paso de unión de todos los grupos cristianos; una fuerza de liberación dentro de la Historia; un acto de fe y esperanza en Cristo, una caja de resonancia donde se pueda oír la voz popular dentro de la Iglesia y de la sociedad”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Estas y otras referencias están tomadas de la documentación publicada por la revista *Pastoral Misionera*, mayo 1975, XI año, pp. 254-255. La revista, plenamente identificada y comprometida con la asamblea, publicaba este número monográfico dedicado íntegramente a ella, dos meses después de la suspensión.

<sup>39</sup> Textos que acompañaban el “tebeo” de Peridis, *Pastoral Misionera*, mayo 1975, pp. 212-215.

El obispo Iniesta, principal responsable de la asamblea, en su defensa del objetivo y valor principal, destaca la aplicación sincera del principio de corresponsabilidad de la Iglesia-Pueblo de Dios, proclamada en el Concilio, al gobierno diocesano y local:

“Yo buscaba una plataforma y unas reglas de juego para que el Pueblo de Dios ejerciera su corresponsabilidad, de acuerdo con los principios del Vaticano II”.

A él y, según confiesa, a la mayoría de los participantes, les movía una intención pastoral, aunque reconoce que en el proceso algunas personas se regían también por motivos políticos de izquierdas, que, por otra parte consideraba legítimos.

En estas páginas autobiográficas, escritas inmediatamente después de los acontecimientos, defiende el espíritu y la dinámica del proceso de preparación de la asamblea, a la vez que lamenta, no tanto las presiones gubernamentales y policiales desde “fuera”, sino “las suspicacias, las reticencias, las resistencias y hasta las calumnias de los de “dentro”<sup>40</sup>.

No podemos abordar aquí el detalle del proceso de preparación de la asamblea, desde la primavera de 1974 a la de 1975, el cuestionario para conocer sociológicamente el punto de partida, la elaboración, a partir de las respuestas, de las tres ponencias que deberían debatirse, y finalmente, el borrador de conclusiones que no llegó a votarse. Basta constatar cómo ante la alarma del Gobierno y en alguna medida de la jerarquía se plantearon propuestas que afectaban directamente tanto a la estructura autoritaria del Estado, como a las formas tradicionales de funcionamiento de las instituciones eclesiales, que incluía, entre otras cosas, renovación de la celebración (más que mera administración) de los sacramentos (bautismo, primera comunión, matrimonio).

Los contenidos pastorales e ideológicos de la asamblea se encuentran en las tres ponencias que fueron objeto de estudio por parte de los numerosos grupos de reflexión: “¿Dónde estamos?, ¿Adónde queremos ir?, Con qué medios?”. Como siempre ocurría con el método de encuesta (Revisión de Vida) de la nueva “pastoral misionera”, se partía de una

<sup>40</sup> Obispo Iniesta, *Creo en Dios Padre*, Desclee, Bilbao, 1975, especialmente pp. 118-134; en el epílogo del libro se refiere a su exilio temporal forzado a Roma, tras la difusión de su pastoral de octubre en la que denunciaba las ejecuciones del Régimen. Tras este primer testimonio en caliente, Iniesta se ha referido en otros libros de memorias y recuerdos a la Asamblea de Vallecas.

descripción sociológica de la realidad local, Vallecas. Se fijaba una meta u horizonte de renovación: una Iglesia “profética, fraternal y libre”. Y en una ponencia final, la más completa y renovadora, se planteaban las reformas pastorales que debían ser acometidas: en las homilías y las catequesis, en la celebración de los Sacramentos, en la distribución interna de las tareas respectivas de los responsables y agentes pastorales, y en la prestación de “Servicios de la Caridad Socializada”.

En las propuestas y conclusiones referidas a estos extremos es donde se aprecia el alcance de esa renovación pastoral: la necesidad de transformar las parroquias, su administración y servicios tradicionales, en comunidades parroquiales; la defensa del modelo de “pequeñas comunidades” de base que en ese momento se estaba difundiendo; la celebración renovada de los sacramentos del bautismo, la primera comunión y el matrimonio; y la atención especial a los problemas sociales del entorno prestando servicios propios y, sobre todo, apoyando y colaborando con las distintas iniciativas vecinales.

#### CONCLUSIÓN: ¿IGLESIA DIVIDIDA/ IGLESIA UNIDA?

Las expresiones de división y tensión en la Iglesia española, aunque con sus características particulares por la peculiar situación española, se inscriben en un contexto postconciliar que afectó a todas las Iglesias, provocando por ejemplo reacciones anticonciliares de ámbito nacional e internacional. La división tenía un trasfondo doctrinal que afectaba a la interpretación y aplicación de los documentos conciliares. En el caso español sin duda tenía una dimensión política mayor que en países democráticos como Francia, Alemania, Italia, donde estaba ya bien asentada una tradición demócrata-cristiana. Es verdad que el Concilio también cuestionó esa opción como la única válida desde la perspectiva cristiana. Pero en el caso español la divisoria se planteaba entre la confesionalidad o no del Estado, en relación con la exclusiva identidad católica de la nación. Es ese sistema nacional y católico el que fue desmontado, autocriticado, desde los nuevos presupuestos de la libertad religiosa. Pero, ¿cómo hacerlo con el menor coste posible, tratando de evitar una ruptura eclesial con indudables consecuencias políticas? Pues se trataba de renovar, sin romper, y contribuyendo a la vez a una transición pacífica en clave reconciliadora de la sociedad civil. Y, desde el punto de vista de los intereses institucionales eclesiales, la separación institucional “amistosa” no debería

desmantelar el apoyo social a la religión mayoritaria de los españoles en el terreno, por ejemplo, de la educación.

Considerando el conjunto del proceso en un tiempo medio, se puede considerar que la operación fue un éxito, y que las divisiones fueron superadas en lo esencial. La resistencia ultrafranquista y anticonciliar no era socialmente tan relevante y fuerte como aparentaba en los años finales del franquismo. Sustituido el Régimen se difundieron con relativa facilidad la renovación conciliar y los nuevos valores políticos que propiciaba la *Gaudium et Spes*. Las tensiones intraeclesiales quedaron bastante diluidas, quizá porque la resistencia era más inducida políticamente que real socialmente.

En todo caso todo este análisis requiere mucho más trabajo de campo, investigaciones locales y diocesanas que estudien todo el proceso de cambio de la Iglesia, las organizaciones y asociaciones católicas, las creencias y prácticas religiosas, los valores y comportamientos morales, todo un cambio cultural y mental. Estos son algunos de los temas de estudio, en torno a la recepción y aplicación del Vaticano II, que se podrían abordar en investigaciones locales y diocesanas, aprovechando además de las múltiples fuentes impresas, el testimonio oral de los testigos y protagonistas: las reformas litúrgicas, los preparativos diocesanos de la Asamblea Conjunta, las secularizaciones de clérigos y religiosos, las crisis de fe y de identidad de los militantes católicos, las iniciativas sociales y implicación en las luchas políticas, la relación de las parroquias y las asociaciones de vecinos.



CAPÍTULO TERCERO  
LA IGLESIA ANTE LA TRANSICIÓN DEMOCRÁTICA:  
¿CONFESIONALIDAD TOLERANTE  
O ACONFESIONALIDAD PRIVILEGIADA?

Romina de Carli

En la historia de un país hay circunstancias sociales, políticas e institucionales que obligan a la clase dirigente a redefinir los equilibrios internos entre los diferentes grupos de presión, sin dejar por eso de satisfacer tanto las exigencias de cambio de la sociedad como las condiciones que la opinión pública internacional pone para ser parte de un determinado círculo supranacional. Tal vez es para dar una imagen de seguridad, de que las cosas se están haciendo siguiendo un plan predeterminado, dentro de un marco de legalidad y consenso, por lo que se suelen lanzar mensajes mediáticos que si, por un lado, pueden tener el mérito de contener y controlar los riesgos e inseguridades implícitos en cualquier proceso de cambio, por el otro, extienden una especie de pátina sobre los hechos ocultando aquellas imperfecciones propias del ser y actuar humano. Es tarea del historiador –por lo menos, desde mi punto de vista– lo de quitar esta pátina no tanto para sostener que las cosas se hicieron mal sino, esencialmente, para entender mejor las dinámicas del presente y evitar, en la medida de lo posible, la instrumentalización política de la historia.

En el caso concreto de España, no cabe duda de que la restauración monárquica de Juan Carlos I representó una de estas circunstancias. De ella se ha divulgado la idea de que fue una transición pacífica, consensuada, democrática, de todos y para todos... y, sin embargo, están allí –por ejemplo– las acciones terroristas que caracterizaron la vida política madrileña en enero de 1977, el entramado para la legalización de todos los partidos de la oposición al franquismo, los Pactos de la Moncloa, los acuerdos extraparlamentarios para que el proceso constitucional no se estancara por enfrentamientos ideológicos y –¿por qué no?– la intervención político-institucional de la Iglesia católica.

A este respecto, ¿cómo se puede abarcar el delicado tema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia y contestar, de la manera más objetiva posible, a la pregunta planteada en el título del presente artículo? No cabe otra respuesta que teniendo en cuenta la peculiaridad institucional de la

Iglesia católica, las características del sistema de relaciones Estado-Iglesia de la dictadura franquista, las razones que determinaron la crisis de dicho sistema y la lógica que dominó las negociaciones para la revisión concordataria en la década de 1968-1979.

Remitiendo a otro artículo anterior por lo que concierne a la peculiaridad institucional de la Iglesia<sup>1</sup>, a continuación desarrollaré los restantes tres puntos haciendo hincapié en la cuestión educativa como botón de muestra del peso que la Iglesia católica puede jugar en una sociedad secularizada por ser su jerarquía episcopal un órgano de gobierno local de la Santa Sede.

#### DE CONCORDATO A CONCORDATO: EL CONCILIO VATICANO II Y LA REVISIÓN CONCORDATARIA

El Fuero y el Concordato con la Santa Sede de 1953 representan las coordenadas que definen el sistema que, durante la España de la dictadura franquista, reguló las relaciones entre el Estado por un lado, la Iglesia católica y la Sociedad por el otro. Sistema al que se le dio el nombre de *nacionalcatolicismo* por hacer de la profesión religiosa el rasgo principal de la identidad nacional del país, convirtiendo de esa manera la comunidad católica en el núcleo de la sociedad civil española.

Realización más perfecta de la doctrina sobre la *libertas Ecclesiae* que la Iglesia católica había ido elaborando durante el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX,<sup>2</sup> fue a partir de mediados de Novecientos cuando el control moral sobre la Sociedad, que la Iglesia había ejercido a través de la confesionalidad del Estado y la exclusividad de su derecho a la libertad religiosa, fue debilitándose irremediabilmente. El punto de no retorno, en este proceso de cambio, lo marcaba el Concilio Vaticano II. Convocado por Juan XXIII con el objetivo de “modernizar” la Iglesia compatibilizándola con el Estado de derecho que había surgido a raíz de la Segunda Guerra Mundial, el estudio sobre la viabilidad de adaptar el derecho civil a la libertad religiosa para los no católicos estuvo al centro de aquel concilio desde sus fases preparatorias. Se trataba de favorecer la unidad entre todas las confesiones cristianas, para defender de esa manera los derechos de la

<sup>1</sup> Véase Romina De Carli, “El derecho a la libertad religiosa en la democratización de España”, *Historia Actual Online*, 19 (primavera, 2009), pp. 41-43.

<sup>2</sup> Véase Roland Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, París, Editions Beauchesne, 1982, p. 174.

Iglesia sobre todo en los países donde había mayoría católica del bloque comunista. Una apertura necesaria para el proceso de auténtica universalización del catolicismo: favorecer las libertades individuales frente al Estado podía convertirse, de hecho, en un eficaz instrumento de presión para controlar la política religiosa de un Estado que ya no volvería nunca a entenderse con la Iglesia como en el pasado.

Las vicisitudes que caracterizaron la elaboración y aprobación definitiva de la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, llamaron de manera especial la atención de la España franquista<sup>3</sup>.

Desde comienzos de los años sesenta, la diplomacia internacional había empezado a presionar al régimen español, planteando su liberalización política como condición *sine qua non* tanto para la aceptación de la candidatura española como miembro del Mercado Común Europeo, como para la primera renovación de los acuerdos de colaboración con Estados Unidos. A este respecto, un reconocimiento vaticano del derecho civil a la libertad religiosa podía desempeñar un papel importante: si el concilio lo hacía suyo, para el Régimen no había otro remedio posible que modificar –aunque fuese formalmente– sus preceptos constitucionales en materia religiosa. Si bien la presencia no católica en España era muy reducida, la clase dirigente franquista temía la posibilidad de tener que extender el derecho de reunión y de asociación (hasta aquel momento prerrogativa exclusiva de la Iglesia católica) también a las demás confesiones y, de esa forma, favorecer la liberalización política de la sociedad. No debe por lo tanto extrañar que el debate conciliar sobre el derecho civil a la libertad religiosa influyera de manera determinante en el debate español en curso sobre el estatuto para los no católicos, propuesto por el entonces ministro de Asuntos Exteriores Fernando María Castiella. Y la influencia fue tal, que las vicisitudes del debate conciliar lograron aplazar la viabilidad del mencionado estatuto hasta finales de 1965, cuando la aprobación de la *Dignitatis humanae* obligaba finalmente al Régimen a modificar el artículo constitucional relativo a la confesionalidad del Estado y a elaborar, consecuentemente, la correspondiente ley orgánica.<sup>4</sup>

Por lo que hace referencia a la postura intransigente que el episcopado español adoptó en el concilio con respecto a esta materia, se puede

<sup>3</sup> Véase Alberto Melloni, *L'altra Roma. Política e Santa Sede durante il Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Bolonia, Il Mulino, 2000.

<sup>4</sup> Romina De Carli, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España (1963-1978)*, CEPC, Madrid, 2009, pp. 7-15.

considerar verosímil la hipótesis según la cual se hizo evidente una mayor flexibilidad a partir de la participación del monseñor Cantero Cuadrado en el Secretariado para la Unidad entre los cristianos. A lo largo de 1964, se empezó de hecho a percibir cierta unanimidad española acerca de la aceptación de un derecho civil a la libertad religiosa para los no católicos. Del debate sobre el estatuto de Castiella, lo que más había preocupado al episcopado español había sido la eventual introducción de un derecho al proselitismo y a la propaganda a favor de los protestantes. Una preocupación que el debate conciliar, en lugar de calmar, contribuyó a aumentar: sintiendo aprensión por las repercusiones pastorales que pudieran derivarse de una liberalización religiosa del régimen, casi todos los obispos habían intentado forzar la situación, sosteniendo que negar a los no católicos el derecho al proselitismo reflejaba el espíritu conciliar en materia de derecho civil a la libertad religiosa. Si bien en el verano-otoño de 1964 la intervención personal de Pablo VI lograba que el episcopado español se demostrara más dócil, era solamente un año más tarde cuando se elaboraba una línea de acción conjunta para salvar la peculiar identidad católica de España. Línea de acción que, presentada con cierta insistencia tanto en el aula conciliar como en los medios vaticanos extra-conciliares, consistió básicamente en secundar las decisiones del Concilio para luego personalizar su aplicación al caso concreto de España<sup>5</sup>.

Sin embargo, a pesar de todos los cauces que se le podían poner a su aplicación en España para que no alterara demasiado el *statu quo* socio-político del Régimen, no cabe duda que la aprobación de la *Dignitatis humanae* contribuyó, junto a otros elementos, a acelerar la crisis de la Dictadura y a orientar al país hacia la reinstauración de una monarquía lo suficientemente democrática para reintegrar totalmente España en el contexto internacional de la época. Aquel decreto conciliar obligó en efecto al Régimen a regular la presencia y acción de las confesiones no católicas en España de manera constitucional y ya no de forma meramente estatutaria, siendo entre 1966 y 1967 cuando el último Gobierno presidido por Franco modificaba el artículo del Fuero relativo a la confesionalidad de España, y procedía a la elaboración, debate y aprobación de la correspondiente ley orgánica<sup>6</sup>. Tal y como lo expresaría el ministro de Justicia el día 26 de junio de 1967, en la sesión plenaria de las Cortes que

<sup>5</sup> *Ibíd.*, pp. 15-27.

<sup>6</sup> Véase De Carli, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España*, pp. 47-61.

acababan de aprobar la Ley Orgánica Reguladora el Ejercicio del Derecho Civil a la Libertad Religiosa (“toda libertad entraña el peligro de que los hombres la prostituyamos. Por eso la libertad ha de ser siempre responsable, es decir, ha de moverse dentro de un ámbito, con límites clara y vigorosamente trazados [...]; quienes quisieran servirse de la libertad que la Ley otorga para finalidades que no sean de naturaleza religiosa, estos serán los mayores enemigos de esa libertad”), de aquella manera la confesionalidad del Estado español pasaba de una intolerancia excluyente a otra incluyente, y políticamente controlada<sup>7</sup>.

Junto a esto, cabe destacar también que la *Dignitatis humanae* ofrecía a la misma Iglesia la argumentación para que Franco acatara el ruego de abdicar el derecho de presentación de obispos que, al finalizar el concilio Vaticano II, el Pontífice había dirigido a los jefes de Estado de todos los países que todavía gozaban de aquel privilegio. Un primer intercambio de ideas sobre tan delicada materia tenía lugar en 1966, suspendiéndose acto seguido a causa del nombramiento conflictivo del monseñor González Martín para la sede de Barcelona. A pesar de hacerse cada vez más grave el problema de las sedes vacantes, el Vaticano no parecía darle todavía mucha importancia a la cuestión: en primer lugar, porque podía jugar con el margen de acción que le dejaba el Concordato de 1953, a través del nombramiento de obispos auxiliares; y, en segundo lugar, porque consideraba ser de competencia del Estado el manifestar unilateralmente su voluntad de no querer servirse ya del derecho de presentación<sup>8</sup>. Para evitar que la creciente politización del clero vasco influyese en la decisión del Gobierno español, la Santa Sede se había adelantado dando a entender que estaba dispuesta a renunciar, ella también, a algunos de sus privilegios<sup>9</sup>.

En abril de 1968, sin embargo, la Santa Sede abandonaba esta posición de espera para dirigirse a Franco solicitándole, directa y personalmente, que abdicara de manera voluntaria el derecho de prelación. Procurando convencerle sobre los beneficios que España obtendría secundando aquel ruego, Pablo VI procuraba forzar la renuncia aludiendo al puente que la Santa Sede podía tender entre el Régimen y la Europa del Mercado

<sup>7</sup> *Boletín Oficial de las Cortes Españolas*, n.º 971 (26 de junio de 1967), p. 20.777.

<sup>8</sup> Véase Archivo Ministerio Asuntos Exteriores París, fondo Europe, serie Saint-Siège (1966-1970), leg. 2.565 y Archivo Ministerio Asuntos Exteriores París, fondo Europe, serie Espagne (1944-1970), legs. 298, 300 y 301.

<sup>9</sup> Véase *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, n.º 13 (noviembre de 1973), pp. 519-533.

Común<sup>10</sup>. No obstante, en junio, Franco contestaba negativamente, subordinando cualquier renuncia a su derecho de presentación de obispos a una revisión global del Concordato de 1953. Con el propósito de llegar cuanto antes a una solución de compromiso que garantizara al Régimen contra la insubordinación interna del clero, al comenzar el otoño de 1968 la Embajada española ante la Santa Sede entregaba a la Secretaría de Estado del Vaticano un documento con un estudio preliminar sobre la revisión concordataria. Su corte regalista no podía disimular la inicial postura maximalista que quería adoptar el Régimen<sup>11</sup>. Al respecto, cabe destacar que, tras el Concilio Vaticano II, la oposición de algún sector católico al Régimen había empezado a manifestarse cada vez con más frecuencia, sobre todo en el País Vasco. Frente a este fenómeno, el Concordato de 1953 representaba una de las pocas armas de las que el Gobierno disponía para salvaguardar sus propios intereses.

La demora del Gobierno español a la renuncia voluntaria al derecho de presentación de obispos acabaría pues costándole al Régimen el desapego de un importante sector de la Iglesia católica, precisamente cuando más lo necesitaba. Es decir, cuando se aprestaba a preparar la institucionalización de un Estado orgánico para el momento en que Franco falleciera. Poco dispuesto a tirar la toalla tan pronto, en 1969 Franco procuraba adaptar la orientación nacionalcatólica del Régimen a las nuevas circunstancias, formando un gobierno de tecnócratas del Opus Dei. Cambio que no dejaría de incidir en el proceso de revisión concordataria. Después de un intento frustrado de negociación parcial sobre el fuero eclesiástico, era en el verano de aquel mismo año cuando empezaba una primera fase oficial de negociaciones entre España y la Santa Sede. Fase que duraría hasta 1971, y que se puede definir de experimental<sup>12</sup>.

Para recuperar el tiempo perdido y no perjudicar demasiado el Régimen, el embajador español ante la Santa Sede procuraba cerrar el paso al

<sup>10</sup> Véase Archivo Ministerio Asuntos Exteriores París, fondo Europe, serie Saint-Siège (1966-1970), leg. 2.565 y Archivo Ministerio Asuntos Exteriores París, fondo Europe, serie Espagne (1944-1970), leg. 301.

<sup>11</sup> Véase Archivo Ministerio Asuntos Exteriores París, fondo Europe, serie Saint-Siège (1966-1970), leg. 2.565; Archivo Ministerio Asuntos Exteriores París, fondo Europe, serie Espagne (1944-1970), leg. 301; Archivo Ministerio Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, legs. R-19.625 y R-19.730 y Archivo Storico di Parma, fondo Agostino Casaroli, serie Concordati (Concordato Spagna-Santa Sede).

<sup>12</sup> Véase Archivo Ministerio Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, legs. R-19.730, R-19.909; Archivo Ministerio Asuntos Exteriores París, fondo Europe, serie Direction Politique d'Europe (1966-1970)-CSCE, legs. 2.031 y 2.035 y De Carli, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España*, pp. 68-72.

intento del ministro de Justicia de negociar paralelamente con la Nunciatura. Razón por la que forzaba la aprobación vaticana del proyecto de revisión, que había elaborado en Roma en los meses a caballo entre 1969 y 1970 junto al responsable de la congregación para los Asuntos Extraordinarios de la Secretaría del Estado Vaticano<sup>13</sup>. A pesar de todos estos esfuerzos, este proyecto *ad referendum* estaba destinado a fracasar mucho antes de ser examinado por el Gobierno español.

A comienzos de junio de 1970, en efecto, la detención de unos sacerdotes acusados de haber ofendido la autoridad militar en sus homilías, marcaba otro punto de no retorno en el proceso de revisión concordataria. Al realizar aquellas detenciones sin el previo consentimiento de la autoridad eclesiástica competente, el Estado no solo había infringido el acuerdo concordatario, sino que de esa manera había obligado también a la Santa Sede a plantearse la conveniencia de tratar directamente con el Ministerio de Justicia la cuestión del fuero eclesiástico. Por esta razón, desde el Vaticano se declaraba aceptar eventualmente la propuesta de dicho ministro, a condición de presentársela a Roma de manera oficial y, también, de que el Régimen renunciara al derecho de presentación de obispos. Como destacaría el Secretario de Estado Vaticano,

“*era* evidente que, tanto de parte del Estado como también de parte de la Iglesia, el mantener alguna determinada condición que la otra parte  *juzgara* inaceptable,  *podía* tener como consecuencia el imposibilitar un acuerdo, haciendo por lo tanto subsistir, hasta una eventual ruptura unilateral, el presente  *statu quo*”<sup>14</sup>.

Frente a esta posibilidad, era preciso que la Conferencia Episcopal se preparara para asumir todas las consecuencias, políticas e institucionales, que se podían derivar de seguir por aquel camino<sup>15</sup>. Durante el bienio 1971-1973 –que no sin razón se puede considerar como una pausa, activa y conflictiva, del proceso de revisión concordataria– tanto el Estado

<sup>13</sup> Pablo Martín de Santa Olalla Saludes, *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Dilex, Madrid, 2005; Archivo Ministerio Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, legs. R-19.909 y R-19.453; Archivo Ministerio Asuntos Exteriores París, fondo Europe, serie Saint-Siège (1966-1970), leg. 2.565; Archivo Ministerio Justicia Madrid, fondo Asuntos Eclesiásticos, leg. 10.091 bis (III) y Archivo Storico Parma, fondo Agostino Casaroli, serie Concordati (Concordato Spagna-Santa Sede).

<sup>14</sup> Archivo Ministerio Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, leg. R- 19.730.

<sup>15</sup> Véase Archivo Storico Parma, fondo Agostino Casaroli, serie Concordati (Concordato Spagna-Santa Sede) y *Boletín Oficial del Arzobispado de Madrid-Alcalá*, 5 (1 de marzo de 1971).

como la Iglesia reelaborarían pues su línea de acción, siendo además en este lapso de tiempo cuando se pondrían definitivamente en marcha los principios conciliares en España y, consecuentemente, se haría cada vez más evidente el despegue de la Iglesia del Régimen<sup>16</sup>.

Si a esto se le añade que en el verano de 1973 el Régimen empezaba a sentar las bases para su propia transición, separando la Jefatura del Estado de la Jefatura del Gobierno, no extraña que se abandonaran los proyectos de un *modus vivendi* entre el Gobierno y la Conferencia Episcopal, para encarrilar la conflictividad con la Iglesia exclusivamente a través de un acuerdo concordatario de rango internacional. Resuelto a jugárselo todo para garantizar cierta continuidad al Régimen, el nuevo Ministro de Asuntos Exteriores –el tecnócrata del Opus Dei Laureano López Rodó– se tomaba muy a pecho la política exterior de España. Por lo que concierne a las relaciones con la Santa Sede, no dejaba de hacer pública la disposición del Gobierno a renunciar al derecho de presentación de obispos dentro del marco de un nuevo concordato global, ofreciendo como única alternativa la de regular con un estatuto específico la presencia y acción de la Iglesia católica en España. Frente a la amenaza de una solución unilateral, la Santa Sede volvía entonces a considerar los beneficios que se podían derivar de la estrategia dilatoria que había seguido hasta el momento. Aunque un acercamiento de la Iglesia al Régimen podía poner distancia entre la sociedad civil y la Iglesia, el Vaticano optaba por acceder a la propuesta de empezar oficialmente la revisión del Concordato de 1953. De esta manera, como en julio de 1973 empezaban aquellas negociaciones que, en diferentes tandas y en medio de muchas crisis, llevaron a la firma del Acuerdo Pórtico de julio de 1976, a través del cual Juan Carlos I declaraba renunciar al uso del derecho de presentación de obispos.

Tras entrevistarse en julio de 1973 con monseñor Casaroli en Helsinki, López Rodó lograba que éste le visitara en Madrid a comienzos de noviembre para, entre otras cosas, encauzar la conflictividad socio-política creando en la opinión pública la impresión de que la Santa Sede respaldaba completamente al Régimen. Como es sabido, la “operación Casaroli” no se llevaría a cabo con todo el éxito esperado. Los motines de protesta en la cárcel concordataria de Zamora así como la ocupación de la Nunciatura Apostólica de Madrid fueron motivo de una crisis diplomática que el

<sup>16</sup> Véase De Carli, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España*, pp. 93-104.

Gobierno aprovechaba para poner a la Secretaria de Estado del Vaticano entre la espada y la pared<sup>17</sup>.

Pero tanto el asesinato de Carrero Blanco en diciembre de 1973, como el estallido del “caso Añoveros” en febrero-marzo de 1974, volverían a inclinar otra vez la balanza por el lado de la Santa Sede, que optaba ahora por acceder a la revisión del Concordato de 1953 para contemporizar y esperar aquel cambio institucional que le podía permitir, con mucha probabilidad, alcanzar su objetivo; es decir, que el jefe del Estado –fuera Franco o su sustituto– renunciara al derecho de presentación de obispos. De hecho, si el magnicidio de la calle Claudio Coello había suscitado el temor a una posible ruptura unilateral de las relaciones entre España y la Santa Sede, la determinación y unidad que la Conferencia Episcopal demostraría a la hora de evitar el destierro forzado del obispo de Bilbao, fueron una prueba evidente de que la Iglesia podía cerrar filas contra el Régimen, tanto para esperar el cambio institucional que se estaba prospectando a causa de la edad y del estado de salud del general Franco, como para relacionarse con el Gobierno en caso de plantearse un régimen de separación entre el Estado y la Iglesia. Razón por la que, en las negociaciones que se llevaron a cabo entre las primaveras de 1974 y 1975, monseñor Casaroli insistía firmemente en la necesidad de reconocer una personalidad jurídica pública para la Conferencia Episcopal, condicionando al logro de este objetivo la prosecución de la revisión concordataria. Fuerte de la continuidad que significó la renovación del cardenal Tarancón en la presidencia de la Conferencia Episcopal, en marzo de 1975 monseñor Casaroli informaba a Pedro Cortina Mauri –quien, en el primer Gabinete de Carlos Arias Navarro, había sustituido a López Rodó en la dirección del Ministerio de Asuntos Exteriores– que la Santa Sede prefería suspender las negociaciones hasta producirse un cambio en la situación institucional de España<sup>18</sup>. Una suspensión que, en los últimos meses de vida del general Franco, no favorecería ningún tipo de distensión entre el Estado y la Iglesia. Al contrario, la participación católica en la conflictividad socio-política empeoraría hasta rozar la ruptura de las relaciones diplomáticas a finales de septiembre de 1975. En este contexto, el fallecimiento de Franco no significó una solución de continuidad en las negociaciones para la

<sup>17</sup> Véase Archivo Ministerio de Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, legs. R-19.452, R-19.624 y R-19.627; *ABC*, 4 de noviembre de 1973; *YA*, 4 de noviembre de 1973; *La Vanguardia*, 4 de noviembre de 1973 y *Arriba*, 4 de noviembre de 1973.

<sup>18</sup> Véase De Carli, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España*, pp. III-171.

revisión del concordato de 1953. Ahora más que nunca el Estado español —es decir, el régimen monárquico de Juan Carlos I— necesitaba reforzar los pilares de la política exterior española para garantizar la reintegración completa y definitiva de España en el contexto europeo e internacional. Y no cabe duda de que la firma del Acuerdo Pórtico, en julio de 1976, fuese uno de los objetivos de esta línea de acción.

Igualmente cierto es que con este acuerdo la Santa Sede alcanzaba también su objetivo. ¿Podía ahora prescindir de la revisión de los otros artículos del Concordato de 1953, sobre todo de los que podían garantizarle cierto control sobre una comunidad católica en vía de secularización? Muy probablemente no: ante la posibilidad de la legalización de los partidos de izquierdas, la Santa Sede necesitaba salvaguardar los privilegios que la Iglesia había disfrutado en sectores tan importantes como el de la enseñanza.

#### LA PRESENCIA Y ACCIÓN ECLESIAÍSTICA EN UN RÉGIMEN DE SEPARACIÓN: LA CUESTIÓN EDUCATIVA

Por ser España un país de mayoría católica, la Santa Sede en ningún momento, entre 1969 y 1979, consideró necesario renunciar a los privilegios que el Estado le había concedido históricamente a través de los concordatos. Aceptar la separación entre la Iglesia y el Estado no significaba de ninguna manera renunciar a reivindicar que el Estado respetara y tutelara los derechos de los ciudadanos de profesión católica. El derecho a la libertad de enseñanza —entendido como el derecho de los padres a elegir para sus hijos, en paridad de condiciones, la orientación educativa que estuviese más en consonancia con su credo— era uno de los más importantes. Según la declaración conciliar *De educatione christiana*, la Iglesia consideraba ser un deber del Estado el “distribuir las ayudas públicas de forma que los padres *pudiesen* escoger con libertad absoluta, según su propia conciencia, las escuelas para sus hijos”<sup>19</sup>.

Hasta la década de los años sesenta, la enseñanza no había dado lugar a graves enfrentamientos entre el Estado y la Iglesia. Sin embargo, la política desarrollista que los Gobiernos tecnócratas llevarían a cabo a partir de aquella década contribuía a mejorar notablemente el nivel económico y las condiciones de vida de España, con una rapidez que no había dejado

<sup>19</sup> “Declaratio de educatione christiana”, en *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid, BAC, 1965, pp. 710-711.

de plantear profundos problemas estructurales al Régimen. Entre ellos, el de disponer de un sistema educativo que estuviese a la altura de los objetivos económicos esperados. Por eso, en febrero de 1969 el Consejo de Ministros daba amplio espacio a los temas relacionados con la enseñanza, presentando un estudio sobre *La educación en España* –luego conocido como *Libro Blanco*– para señalar las líneas ideológicas de la futura y necesaria reforma del sistema educativo<sup>20</sup>. Consciente de los peligros que se escondían detrás de aquel nuevo proyecto educativo, la Conferencia Episcopal había prevenido al Gobierno publicando *La Iglesia y la educación en la España hoy*: un compendio elaborado por la Comisión de Enseñanza y Educación Religiosa para explicar por qué la escuela representaba uno de los principales campos de la misión evangelizadora de la Iglesia, y por qué podía ser causa de serios conflictos con el Estado. Conjugando los principios conciliares de la nueva eclesiología con los de la libertad religiosa<sup>21</sup>, los obispos habían considerado que, por la naturaleza trascendental del fenómeno religioso, la función del Estado en materia educativa no podía ser otra cosa que subsidiaria, garantizando el derecho de los católicos a recibir, bajo cualquier forma y en igualdad de condiciones, una formación cristiana<sup>22</sup>.

Durante la primavera y el verano de 1969, las directrices estatales para la reforma educativa se habían ido concretando en el proyecto de Ley General de Enseñanza y de Financiación de la Reforma Educativa que se presentaría en las Cortes a finales de octubre<sup>23</sup>. Pese a que el artículo 6 del proyecto reconociera y garantizara los derechos de la Iglesia en materia educativa, era sobre todo el planteamiento económico de la reforma lo que delataba la intención del Estado de hacerse con la escolarización de los sectores más desfavorecidos de la sociedad. Percibiendo las consecuencias que todo esto podía implicar para la presencia de la Iglesia en una sociedad cada vez más secularizada<sup>24</sup>, la Comisión Episcopal de Enseñanza y Educación Religiosa volvía a manifestar su punto de vista a

<sup>20</sup> ABC, 6 de febrero de 1969; Pueblo, 6 de febrero de 1969 y El Alcázar, 6 de febrero de 1969.

<sup>21</sup> Véase “Lumen Pentium”, en *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones*, cit., pp. 26, 50 y 73-74, “Gaudium et spes”, en *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones*, cit., pp. 322-330 y “Dignitatis humanæ”, en *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones*, cit., pp. 681-690.

<sup>22</sup> Véase Comisión Episcopal de Enseñanza y Educación religiosa (2 de febrero de 1969), *La Iglesia y la enseñanza en España hoy*, Madrid, Conferencia Episcopal Española, 1969, pp. 69-76.

<sup>23</sup> Véase *Boletín Oficial de las Cortes españolas*, 1.071 (24 de octubre de 1969), pp. 26.229-26.267.

<sup>24</sup> Véase *Boletín Oficial Arzobispado de Santiago de Compostela*, 3.191 (20 de diciembre de 1969), p. 723.

través de una *Declaración sobre la reforma del sistema escolar* para insistir en la necesidad de inspirar la enseñanza en los principios del humanismo integral, y presentar los principios doctrinales de la política educativa de la Iglesia. El debate parlamentario, que se llevaría a cabo a lo largo de toda la primavera de 1970, no tardaba en poner de manifiesto la posibilidad de un conflicto con la Iglesia, ya que la escasez de recursos estatales para estatalizar de manera integral el sistema educativo volvía a plantear, como en el pasado, el problema de cómo prescindir de la red escolar de la Iglesia católica.

Al respecto, el proyecto había intentado nadar y guardar la ropa: mientras que, por un lado, garantizaba el respeto a la inspiración cristiana de la educación; por el otro, a la hora de sostener el coste de las plazas gratuitas que quedaban disponibles, daba prioridad a los centros estatales. Era precisamente a este último punto al que se agarraba entonces la Iglesia para reivindicar y defender sus prerrogativas y derechos en materia de enseñanza. Y si a mediados de marzo, la Comisión Episcopal de Enseñanza y Educación Religiosa publicaba una nota donde subrayaba que la gratuidad de la enseñanza era posible solamente dentro de un sistema de subvenciones, caracterizado por la coherencia con el fin educativo que se quería perseguir<sup>25</sup>, a mediados de julio, la Conferencia Episcopal Española aprovechaba su XII Asamblea Plenaria para pronunciarse colectivamente sobre el tema. Lo hacía a través de dos notas: en la primera, más genérica, manifestaba los objetivos del Episcopado en orden a la cultura y la educación de la fe; en la segunda, cumpliendo con la petición de las Cortes de dar su conformidad al planteamiento religioso de la reforma educativa, subrayaba la discriminación de la que habría sido objeto la Iglesia, si el Estado hubiese impedido a los padres cristianos ejercer su derecho a elegir en igualdad de condiciones el centro escolar considerado más apto para la educación de sus hijos<sup>26</sup>.

Lo que estaba en juego no era tanto la inspiración cristiana de la enseñanza, la obligatoriedad de la asignatura de la religión católica en todo centro escolar o la financiación estatal a favor de los colegios de la Iglesia sino, más bien, la posibilidad de salvaguardar la futura presencia de la Iglesia católica en la sociedad española. Ante un proceso de secularización cada vez más profundo, el desarraigo cristiano de la sociedad era la

<sup>25</sup> Véase *Boletín Oficial Arzobispado de Madrid-Alcalá*, 7 (1 de abril de 1970), p. 233.

<sup>26</sup> Véase Jesús Iribarren (ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española. 1965-1983*, BAC, Madrid, 1984, pp. 176 y 180-181.

consecuencia más grave que se preveía derivara de la conflictividad entre el Gobierno y una sociedad que se estaba orientando hacia los partidos de izquierdas para satisfacer sus deseos de libertad e igualdad políticas<sup>27</sup>. La principal dificultad que, según los obispos, la Iglesia tenía en el ámbito de la enseñanza era que le faltaba un apoyo suficiente, de parte de la base católica, para defender a escala nacional el derecho de la Iglesia a servirse del sistema escolar del Estado como instrumento para llevar a cabo “una seria pastoral de masas” capaz de amparar los principios cristianos de la cultura y moral españolas.

Para fortalecer su posición, cuando menos de cara al Estado, el Episcopado aprovechaba entonces las reuniones de la Comisión Mixta Interministerial que se celebraron a partir de finales de 1971 para concretar –conforme el cuarto apartado del artículo 136 de la Ley General de Enseñanza– medidas oportunas en cuanto a “la ordenación y supervisión de la educación religiosa [...], así como la selección del Profesorado para la misma”<sup>28</sup>. Una forma de cooperar entre el Gobierno y la Conferencia Episcopal que no dejó de plantear serios problemas a las relaciones del Estado con la Iglesia y, consecuentemente, al proceso de revisión concordataria en curso. Tras llegar a un acuerdo sobre unos puntos concretos que se querían proponer como base para la aplicación del susodicho artículo, el Gobierno español suspendía las negociaciones y regulaba unilateralmente la cuestión, por considerar que los obispos de la Comisión Episcopal de Enseñanza eran jurídicamente incapaces para representar a la Iglesia ante el Estado. Y esto a pesar de que la Santa Sede les hubiese autorizado junto al presidente de la Conferencia Episcopal a firmar en su nombre un eventual acuerdo específico sobre aquella materia<sup>29</sup>.

Al margen de ese episodio puntual, porque el derecho de presentación de obispos era el principal, si no el único, objetivo que la Santa Sede se había propuesto alcanzar a cambio de una revisión concordataria global, la enseñanza no había sido uno de los temas secundarios de

<sup>27</sup> Véase De Carli, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España*, pp. 104-109.

<sup>28</sup> Véase *Boletín Oficial del Estado*, 187 (6 de agosto de 1970), pp. 12.525-12.546.

<sup>29</sup> Véase Archivo Ministerio Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, leg. R-19.452; Archivo Ministerio Justicia Madrid, Asuntos Eclesiásticos, leg. 10.096; Archivo Storico Parma, fondo Agostino Casaroli, serie Concordati (Concordato Spagna-Santa Sede); *Boletín Oficial del Estado*, 220 (13 de septiembre de 1973), pp. 17.957-17.959; *Boletín Oficial del Arzobispado de Madrid-Alcalá*, 16 (1 de octubre de 1971), pp. 747-749; *Boletín Oficial del Obispado de Bilbao*, 254 (febrero de 1972), pp. 85-88; *Boletín Oficial del Obispado de Bilbao*, 255 (marzo de 1972), pp. 136-138 y *Boletín Oficial del Arzobispado de Madrid-Alcalá*, 14 (agosto de 1973), pp. 888-901.

las negociaciones que tuvieron lugar en el último bienio de la dictadura franquista<sup>30</sup>. Sería solamente a partir del verano de 1976 cuando volvería a convertirse en uno de los núcleos centrales de las negociaciones concordatarias así como del propio debate constitucional<sup>31</sup>.

Como se ha apuntado en el apartado anterior, en julio de 1976 se firmó el primero de los cinco acuerdos parciales que forman el actual sistema concordatario entre España y la Santa Sede. Además de renunciar, el rey, al uso de su derecho de presentación de obispos y, la Iglesia, al fuero eclesiástico, las partes habían acordado también darse un plazo de dos años para llevar a cabo la revisión del Concordato de 1953, a través de cuatro acuerdos parciales atinentes a las materias jurídica, económica, cultural y castrense. Ambas partes empezaban a trabajar por separado en la redacción de los borradores de dichos acuerdos, ya a partir del mes de septiembre de 1976. El proceso de transición político-institucional marcaba obligatoriamente el tiempo de esta nueva fase de negociaciones. Tanto que, en proximidad de las elecciones generales de junio de 1977, la revisión concordataria sufría, primero, una evidente aceleración y, luego, un frenazo para estancarse, finalmente, en el siguiente mes de agosto. En este breve lapso de tiempo, el Vaticano había adoptado una doble línea de acción: por un lado, había ido endureciendo su postura con unas reivindicaciones maximalistas, mientras que por el otro había ido empujando al Gobierno hacia la posibilidad de reconocer a la Conferencia Episcopal la capacidad de obrar en nombre de la Santa Sede. Al finalizar 1977, el Ministerio de Asuntos Exteriores llegaba sin embargo a la conclusión de que las negociaciones habían entrado otra vez en un callejón sin salida; que difícilmente se firmarían los otros acuerdos con la Santa Santa en el plazo convenido de dos años; y que la situación tal vez se desbloquearía si el Gobierno se hubiera servido del Episcopado español como intermediario por ser su actitud más conciliadora que la de la Nunciatura<sup>32</sup>.

Por lo que se refiere al borrador sobre enseñanza, a comienzos de diciembre de 1976 la Nunciatura entregaba el suyo a la delegación española<sup>33</sup>. Tuvieron que pasar dos meses antes de que la Comisión Coordinadora del Estado lo estudiara, siendo entonces cuando los representantes de la Comisión estatal de Enseñanza y Asuntos Culturales ponían de manifiesto

<sup>30</sup> Véase Archivo Ministerio Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, leg. R-19.452.

<sup>31</sup> Véase De Carli, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España*, pp. 133-171.

<sup>32</sup> Véase Archivo Ministerio Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, leg. R-19.908.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

los puntos divergentes que en aquella materia existían entre el Gobierno y la Nunciatura. A saber, la naturaleza de la asignatura religiosa, el carácter que ésta debía tener en los diversos grados de la enseñanza, y los límites del derecho de la Iglesia a crear y dirigir centros de enseñanza universitaria propios. La contraposición parecía ya claramente insoslayable: donde la Nunciatura estimaba la asignatura de la religión católica como obligatoria estableciendo la opción negativa para quienes no querían cursarla, el Estado se inclinaba hacia la opción contraria por parte de quienes querían cursarla; donde la Nunciatura otorgaba a la asignatura religiosa un carácter ordinario tanto en EGB como en BUP, el Estado se lo otorgaba solamente en EGB; finalmente, donde la Nunciatura reivindicaba la plena libertad para la Iglesia en lo referente a los centros universitarios, el Estado limitaba dicha libertad a la legislación civil existente en la materia. Aunque los representantes del Ministerio de Educación y Ciencia sostenían que su propuesta de anteproyecto representaba el punto más avanzado al que podía llegar el Estado, no habían dejado de reconocer, sin embargo, que aun era viable cierta flexibilidad, el Estado podía ceder, otorgando el carácter ordinario a la asignatura religiosa en BUP, siempre que la Iglesia admitiera la no obligatoriedad de la misma. Flexibilidad que el subsecretario del Ministerio de Justicia rechazaba rotundamente, declarando que, a la hora de entablar oficialmente las negociaciones con la Nunciatura, el proyecto del Estado debía ser presentado «no como un punto de partida, sino como un punto de llegada»<sup>34</sup>.

No es posible establecer con seguridad en qué medida la visita que los reyes brindaban al papa en febrero de 1977 llegase a influir en la superación de aquel *impasse*. Lo que sí es cierto es que a partir de mayo —después de haberse intercambiado los borradores de proyectos sobre las cuestiones cultural, jurídica y castrense— el consejero de la Nunciatura, por un lado, y los directores de Asuntos Eclesiásticos y de Relaciones con la Santa Sede, por el otro, empezaban a reunirse para convenir conjuntamente los acuerdos sobre aquellas materias.

Un primer anteproyecto de acuerdo sobre enseñanza se redactaba ya para finales de aquel mismo mes. De los tres problemas señalados arriba, quedaba todavía pendiente de solución el de la libertad de la Iglesia en relación con los centros de enseñanza universitaria. Al respecto, la Nunciatura proponía mantener en vigor el Acuerdo sobre Universidades que la

<sup>34</sup> Véase Archivo Ministerio Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, leg. R-19.454.

Santa Sede había firmado con el régimen de Franco en 1962. En cuanto a la naturaleza y carácter de la asignatura religiosa, la Nunciatura estaba dispuesta a renunciar a la obligatoriedad, mientras que el Gobierno no solo reconocía a la asignatura religiosa el carácter ordinario en BUP sino que aceptaba también el principio de la inspiración cristiana de la enseñanza, y concedía a la jerarquía eclesiástica el permiso de desarrollar actividades de asistencia espiritual en el medio escolar. La cita electoral de junio de 1977 demostraba, sin embargo, la inviabilidad de este planteamiento, y lo que el 31 de mayo había parecido ser una cláusula aceptable, el 8 de junio se había convertido en una cláusula “de muy difícil presentación”<sup>35</sup>.

El éxito electoral conseguido por el PSOE, pese a la victoria electoral de UCD, había inducido a la Santa Sede a endurecer aún más su línea negociadora. Avalando sus propias reivindicaciones en el documento de la Sagrada Congregación de Enseñanza sobre *La escuela católica*, a finales de agosto la Nunciatura había vuelto a hacer hincapié en la obligatoriedad de la asignatura religiosa y en la vigencia del mencionado acuerdo sobre las Universidades católicas de 1962. Ante la necesidad de contar con el apoyo de los católicos, al Estado no le había quedado otro remedio que aceptar dicha postura<sup>36</sup>.

Como había destacado el cardenal Tarancón en el discurso inaugural de la XXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal, para defender de manera correcta el derecho de los padres católicos (que, según citaba, representaba el 95% de la sociedad española) era preciso apoyar al episcopado y los acuerdos entre la Santa Sede y el Gobierno, así como fomentar aquellas asociaciones civiles que, desde fuera, podían presionar al Estado para que tuviese debidamente en cuenta los intereses de la Iglesia. Una línea de acción que se concretaba en la declaración episcopal *La enseñanza religiosa en la escuela*. Un documento que, reiterando el planteamiento de la Nunciatura durante las negociaciones, lograba responder al desafío que los partidos de izquierdas estaban lanzando a la Iglesia empujando el sistema escolar hacia la unicidad y neutralidad educativa. Era, de hecho, apoyándose sobre la catolicidad sociológica de España cómo los obispos sostenía la tesis según la cual la aconfesionalidad del Estado “no *autorizaba* la ruptura con la entidad histórica” de España<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Ibidem*, legs. R-19.625 y R-19.908.

<sup>36</sup> Véase Archivo Ministerio Asuntos Exteriores, fondo Santa Sede, leg. R-19.908.

<sup>37</sup> Véase *Boletín Oficial del Arzobispado de Madrid-Alcalá*, 12 (15 de junio de 1977), pp. 611-619; *Boletín Oficial del Obispado de Bilbao*, 315 (septiembre-octubre de 1977), pp. 291-304; *Boletín*

Tras las elecciones generales, el Ministerio de Justicia y el de Asuntos Exteriores procuraban por eso hacer todo lo posible para llegar a una “postura común”, que facilitara la rápida firma de acuerdos con la Santa Sede, y que evitara así una inoportuna “polémica parlamentaria y nacional de alcance imprevisible”. Razón por la cual, el Gobierno se plegaba a la voluntad pontificia de adoptar la fórmula de la exoneración de la asignatura de religión para los que lo pidieran. Aún con eso, a mediados de septiembre de 1977 ambas partes veían con claridad que los acuerdos negociados no tendrían ninguna posibilidad de pasar la prueba de la aprobación parlamentaria. Y si, por un lado, la Nunciatura tenía intenciones de flexibilizar su postura; por el otro el Gobierno se encaminaba hacia una solución parcial y paralela de la “cuestión concordataria”, procurando introducir en el debate constitucional el tema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Y esto no solo para garantizar el apoyo de los católicos al futuro texto constitucional sino, también, para dejar abierta la puerta a una solución pactada entre el Gobierno y el episcopado, en caso de llegar el verano de 1978 sin haber firmado ningún acuerdo con la Santa Sede<sup>38</sup>.

Era de esa manera, por lo tanto, cómo volvió a plantearse el tema de la institucionalización de la Iglesia, para que la Conferencia Episcopal interviniera en las materias mixtas más delicadas, siendo muy probable que, en este contexto, la Iglesia y el Gobierno de la UCD acordaran que la constitucionalización de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica no se interpretara, en la opinión pública, como algo contradictorio con el principio democrático de la libertad religiosa.

En concomitancia con la publicación del primer borrador de proyecto constitucional, la Conferencia Episcopal aprovechaba su XXVII Asamblea Plenaria para publicar una nota colectiva sobre *Los valores morales y religiosos de la Constitución*. Como explicaría el cardenal Tarancón, el sostener la mención de la Iglesia católica en la Constitución no debía ser visto como una ruptura con la línea de acción que la jerarquía eclesial había adoptado en el último lustro del franquismo para desvincular la Iglesia del Estado. Al admitir que se había tergiversado el sentido propio de aquella acción, el arzobispo de Madrid puntualizaba que a través de aquella mención el Estado no hacía otra cosa que garantizar a la Iglesia su derecho a predicar libremente la fe y ejercer la importante función de

*Oficial del Arzobispado de Barcelona*, julio de 1977, pp. 307-310 y *Boletín Oficial del Arzobispado de Barcelona*, septiembre de 1977, pp. 376-380.

<sup>38</sup>Véase Archivo Ministerio de Asuntos Exteriores Madrid, fondo Santa Sede, leg. R-19.908.

conciencia crítica de la sociedad. Al aludir a la polémica política suscitada por el PSOE, insistía también en los beneficios que un régimen democrático podía conseguir de una colaboración entre el Estado y una Iglesia libre, autónoma, independiente y, sobre todo, capacitada para negociar con las autoridades civiles<sup>39</sup>. Una campaña de concienciación eclesial que, reforzada por la acción sociopolítica de los colectivos católicos, permitió a la Iglesia incidir en los trabajos de la Ponencia constitucional hasta conseguir que en el anteproyecto de Constitución, de 5 de enero de 1978, se incluyese en el artículo sobre libertad religiosa una referencia a la obligación del Estado a tener en cuenta “las creencias religiosas de la sociedad española” y de mantener “las consiguientes relaciones de cooperación” con las confesiones religiosas<sup>40</sup>.

Referencia que los representantes de UCD y de AP modificarían –muy probablemente, durante las reuniones que la Ponencia constitucional celebraba en el Parador de Gredos para enmendar el Anteproyecto de Constitución– a través de la introducción de una mención explícita de la Iglesia católica. A raíz de esa modificación y de la propuesta del ponente de UCD de introducir un artículo nuevo, regulador de los acuerdos internacionales, el 6 de marzo de 1978 el ponente socialista abandonaba la Ponencia reincorporándose en ella solamente en la sesión destinada a la redacción y firma del Informe final. Peces-Barba no dejaba pasar esta ocasión para intentar, antes de que se comenzara el debate constitucional en la Comisión parlamentaria de Asuntos Constitucionales y Libertades Públicas, recuperar lo que él había considerado el “consenso roto”. Intento que cayó en saco roto no tanto por la negativa de los representantes de UCD y de AP, como por las dificultades que estaba sufriendo el segundo Gobierno de Adolfo Suárez y que hacían improrrogable terminar pronto el proceso constituyente<sup>41</sup>.

No parece entonces descabellado considerar –tal como parece sugerir la carta cristiana del cardenal Tarancón sobre *El consenso constitucional*– que la necesidad de salvaguardar la estabilidad política forzara la inclusión en el texto constitucional de alguna coordenada para la reorientación

<sup>39</sup> Véase Iribarren (ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española. 1965-1983*, pp. 439-445; *Iglesia Viva*, 71-72 (septiembre-diciembre de 1977), pp. 583-592 e *Iglesia en Madrid*, 105-112 (1 de enero-19 de febrero de 1978).

<sup>40</sup> Véase Archivo Congreso Diputados, Serie General, Comisión de Asuntos Exteriores, leg. 802; *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 7 (25 de enero de 1978), pp. 220-228 y 10 (1 de febrero de 1978), pp. 313-317.

<sup>41</sup> José Manuel Serrano Alberca (ed.), “Las actas de la Ponencia constitucional”, *Revista de las Cortes Generales*, 2 (segundo semestre de 1984), pp. 251-419.

de la revisión concordataria<sup>42</sup>. Sostenida especialmente por los diputados de la UCD, esta medida no podía no determinar el desarrollo de esta nueva fase del debate constitucional. Pese a las recomendaciones iniciales de evitar la situación que se había creado durante el debate constitucional de la Segunda República, se sacaba a colación el tema de la enseñanza ya en la primera reunión de la mencionada Comisión parlamentaria. Mientras que el PSOE lo señalaba como uno de los principales obstáculos a un necesario y deseable consenso constitucional, el PCE dejaba constancia de cuáles habían sido las condiciones de su adhesión al pacto entre UCD y AP, que había favorecido la institucionalización de la Iglesia católica, destacando las consecuencias positivas que se podían derivar para el ámbito educativo<sup>43</sup>.

Fue en la sesión del 18 de mayo cuando se debatió el artículo sobre el derecho a la libertad religiosa, dejando muy claro lo incuestionable que era ya la mención explícita de la Iglesia católica en el tercer párrafo de aquel artículo, algo que, de todas formas, no había impedido la oposición del PSOE a través de su voto en contra<sup>44</sup>. Y cinco días más tarde, le tocaba el turno al artículo sobre el derecho a la libertad de enseñanza. La prensa le había dado mucha importancia a esta cita, no tanto por las movilizaciones sociales que habían tenido lugar a favor de la escuela católica, sino más bien –y sobre todo– por haber intervenido la Conferencia Episcopal el mismo día de aprobarse el artículo sobre el derecho a la libertad religiosa, publicando una nota para solicitar que se garantizara constitucionalmente el derecho de los padres a decidir libremente sobre la orientación educativa de sus hijos, se mantuviera la formación religiosa “como oferta efectiva de los centros docentes”, y se considerara la Comisión Episcopal de Educación y Enseñanza Religiosa como el órgano competente para tratar con el Gobierno los problemas inherentes a la enseñanza<sup>45</sup>.

El PSOE procuraba entonces contener la eventual influencia de dicha nota, buscando un acuerdo extraparlamentario con los representantes de la UCD. Acuerdo que –pese a los inconvenientes creados en la mañana

<sup>42</sup> Véase *El Ciervo*, 326 (abril de 1978), p. 6; *Le Monde*, 6 de abril de 1978; *La Croix*, 25 de abril de 1978 y Vicente Enrique y Tarancón, “El consenso constitucional”, *Iglesia en Madrid*, 119 (9 de abril de 1978).

<sup>43</sup> Véase *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 59 (5 de mayo de 1978), pp. 2.019-2.067.

<sup>44</sup> Véase De Carli, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España*, pp. 215-216.

<sup>45</sup> Véase *El Imparcial*, 23 de mayo de 1978 e Iribarren (ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española. 1965-1983*, pp. 494-495.

del 23 de mayo— ponía decididamente el proyecto de Constitución en la recta final de su aprobación.

Aquella mañana, el presidente de la Comisión parlamentaria de Asuntos Constitucionales y Libertades Públicas se había visto en la obligación de suspender la sesión por la ausencia de los representantes de UCD, PSOE y PCE que, la noche anterior, se habían reunido privadamente para negociar un acuerdo global sobre los artículos concernientes a los derechos fundamentales. Acuerdo que tenía como objetivo el de equilibrar el anterior acuerdo, pactado entre UCD, AP y PCE, en materia de derecho a la libertad religiosa. Al ser motivo de una crisis interna a la misma UCD, los representantes del partido de Suárez se habían reunido de urgencia aquella misma mañana del 23 para redefinir su línea de acción en la Comisión parlamentaria. Gracias a esta reunión, los trabajos pudieron reanudarse solamente en la sesión de tarde, poniendo pronto de manifiesto la vinculación existente entre el debate constitucional y la cuestión concordataria: la financiación de la enseñanza privada, la formación religiosa en todos los centros docentes y el sentido que había que dar al concepto de libertad de enseñanza, se habían convertido de hecho en los nudos gordianos que la Comisión tenía que solucionar. Para evitar entonces que el debate ralentizara esta primera fase del examen parlamentario del proyecto constitucional, el presidente acababa por aceptar que se votara en bloque el artículo sobre enseñanza. Otorgando a dicho artículo “33 votos a favor y dos en contra”, la Comisión parlamentaria de Asuntos Constitucionales y Libertades Públicas sentaba las bases para que la cuestión educativa se fuera solucionando según las circunstancias políticas y sociales con las que los diferentes Gobiernos se enfrentarían en el futuro<sup>46</sup>.

A comienzos de julio de 1978, el Proyecto de Constitución pasaba por lo tanto a una tercera fase del debate parlamentario: el examen por parte del pleno del Congreso. En el estudio sobre la totalidad del articulado, la batuta la habían llevado aquellos partidos minoritarios que habían sido excluidos de los pactos constitucionales extraparlamentarios entre UCD, AP y PCE y entre UCD, PSOE y PCE. Respecto al derecho a la libertad de enseñanza, particularmente duras habían sido las intervenciones de la minoría catalana, que había llamado la atención sobre las consecuencias que se podían derivar del dejar la definición del sistema escolar público a merced de “los avatares de la lucha política cotidiana”<sup>47</sup>. Era, sin embargo,

<sup>46</sup> *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 72 (23 de mayo de 1978), pp. 2.586-2.608.

<sup>47</sup> Véase *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 103 (4 de julio de 1978), pp. 3.755-3.786.

durante el debate específico sobre cada uno de los artículos cuando se ponía de manifiesto que detrás de aquellos acuerdos constitucionales se escondía, solapadamente, el intento de constitucionalizar una cuestión concordataria todavía pendiente de solución.

En su mención sobre lo oportuno que podía resultar para el Estado su compromiso a financiar la escuela privada, Camacho Zanzada –representante de UCD– ponía de manifiesto el carácter político de los acuerdos que su partido había realizado tanto con AP como con el PSOE. Subrayaba, de hecho, que la fórmula del artículo sobre libertad de enseñanza representaba algo muy importante en la historia democrática de España, porque era el fruto de un “acuerdo de los desacuerdos”, capaz de romper con la “costumbre inveterada” de los partidos de plasmar de manera dogmática las constituciones de España; y recordaba, también, que –según el artículo 90– cualquier acuerdo internacional “válidamente celebrado” se consideraría parte del ordenamiento jurídico español tras su publicación oficial. A los presentes en el hemiciclo daba claramente a entender que aquel “parche” constitucional a corto plazo garantizaba el refrendo católico a la Constitución, mientras que a largo plazo impediría que los partidos políticos en el poder instrumentalizaran la cuestión religiosa para pisotear los mecanismos democráticos del futuro régimen. Dicho de otra manera, daba a entender que era necesario aprobar una constitución democrática que demostrara la capacidad de España de garantizar y mantener cierta estabilidad de gobierno para acelerar el ingreso de España en el Mercado Común Europeo. Las razones que se presentaron para que se aceptara el artículo sobre enseñanza, tuvieron que ser lo suficientemente convincentes si, de los 271 diputados presentes en el aula en el momento de la votación, 248 se pronunciaron finalmente a favor. Un resultado que Gómez Llorente –perteneciente al PSOE– juzgaba de manera más que positiva, considerándolo la fórmula de aquel artículo como la más adecuada para solucionar la vertiente educativa de la cuestión religiosa<sup>48</sup>.

A los quince días de este importante debate, el Congreso de los Diputados aprobaba el Proyecto de Constitución con 258 votos a favor, 2 en contra y 14 abstenciones. Como explicó Manuel Fraga en aquella ocasión, la abstención de AP quería reflejar su rechazo a aceptar una Constitución que, entre otros puntos, negaba a los padres el derecho de elegir qué orientación dar a la educación de sus hijos. Una postura que, desde el

<sup>48</sup>Véase *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 106 (7 de julio de 1978), pp. 4.018-4.055.

punto de vista del ponente constitucional, su partido pensaba desarrollar en el futuro por medio de una acción política orientada hacia la enmendación del artículo en cuestión<sup>49</sup>.

A finales de agosto el Proyecto de Constitución pasaba al examen del Senado. A estas alturas, cualquier corrección podía ser interpretada por la opinión pública de manera negativa, porque se podía pensar que de aquella manera el Senado rehusaba el trabajo que se había llevado a cabo en el Congreso de los Diputados. Era, de hecho, sin modificaciones relevantes, que el artículo sobre libertad de enseñanza recibía 177 votos a favor, 3 en contra y 15 abstenciones<sup>50</sup>.

La impresión de haber llegado al final del proceso constituyente, pareció desvanecerse en el verano de 1978 entre otras razones por el fallecimiento de Pablo VI y de su sucesor Juan Pablo I. Frente a la posibilidad de un referéndum constitucional, la protocolaria suspensión vaticana de toda actividad diplomática no dejó de alarmar seriamente a los órganos directivos de la Conferencia Episcopal Española. Los obispos se habían encontrado de hecho divididos sobre la forma en la que el texto constitucional había considerado el catolicismo sociológico de España. Esto suponía un motivo más que suficiente para que la Iglesia volviese a ser elemento de división sociopolítica. A finales de septiembre la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal decidía publicar una nota en la que respaldaba el proyecto constitucional, invitando a los católicos a aceptarlo y a sopesar rigurosamente el abstencionismo. Según aquella nota, el proyecto constitucional incluía todas las condiciones para proteger la Iglesia de “situaciones imprevisibles” y para garantizar “suficientemente” los derechos humanos y las libertades públicas, además de respetar los valores religiosos de buena parte de los votantes<sup>51</sup>. Una línea que el cardenal Tarancón difundiría entre los feligreses de la capital por medio de las cartas cristianas sobre la Constitución, publicadas en *Iglesia en Madrid* entre el 8 de octubre y el 5 de noviembre de 1978.

Durante este mes, la incógnita vaticana ya se había despejado y fue después de la elección del cardenal polaco Carol Wojtyła para el solio pontificio cuando el Gobierno Suárez convocaba finalmente el referéndum constitucional para el 6 de diciembre.

<sup>49</sup> Véase *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados*, 116 (21 de julio de 1978), pp. 4.589-4.609.

<sup>50</sup> Véase *Diarios de Sesiones del Senado*, 43 (24 de agosto de 1978), pp. 1.814-1.827; 44 (25 de agosto de 1978), pp. 1.909-1.937; 59 (26 de septiembre de 1978), pp. 2.962-2.972 y 60 (27 de agosto de 1978), pp. 2.988-3.015.

<sup>51</sup> Iribarren (ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española. 1965-1983*, pp. 496-498.

Con el 59% de los sufragios a favor, la Constitución entraba en vigor y el 3 de enero la Santa Sede y Gobierno firmaban los cuatro acuerdos que completarían el nuevo sistema concordatario de relaciones entre el Estado y la Iglesia en España.

#### ESPAÑA ¿DEJÓ DE SER CATÓLICA?

EL 3 de enero de 1979, España y la Santa Sede firmaron –fuera del plazo establecido en el Acuerdo Pórtico de 1976– cuatro acuerdos parciales sobre asuntos jurídicos, sobre enseñanza y asuntos culturales, sobre la asistencia religiosa a las fuerzas armadas y sobre asuntos económicos. Su entrada en vigor se aplazaría hasta pasado el mes de septiembre, siendo solamente a finales del verano de aquel mismo año cuando dichos acuerdos obtenían el refrendo parlamentario.

Por lo que hace referencia al acuerdo sobre enseñanza, que este acuerdo específico no hiciese referencia al derecho de la Iglesia de instituir y regir unos centros docentes que podían clasificarse como centros docentes de la red escolar pública no significaba que el Estado hubiese prevalecido sobre la Iglesia: tanto la Constitución como las Leyes Orgánicas que se publicarían en el verano de 1980 para regular el derecho a la libertad religiosa y el estatuto de los centros escolares, constituyeron el marco legislativo que podía garantizar aquel derecho. Lo que sí parece importante destacar es la esencia del compromiso que el Estado asumía con el acuerdo concordatario sobre enseñanza. Independientemente de que el sistema escolar público se concibiera como un sistema mixto de centros educativos del Estado y privados concertados, en la puesta en marcha y desarrollo de su acción educativa el Estado se comprometía a respetar el derecho fundamental de los padres a decidir sobre la educación moral y religiosa de sus hijos en el ámbito escolar. Obligación que se concretaba en el respeto de los valores de la ética cristiana por parte de la educación impartida en los centros docentes públicos y en la inclusión de la enseñanza católica en todos los centros educativos “en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales”. Además de eso, se le permitía a la Iglesia católica “cursos voluntarios de enseñanza y otras actividades religiosas en los Centros Universitarios públicos, utilizando los locales y medios de los mismos”<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> Véase art. I y II del “Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Enseñanza y Asuntos Culturales” en [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/)

Y no cabe duda de que la normativa reguladora de la asignatura de religión católica ha sido, hasta hoy en día, uno de los principales núcleos del enfrentamiento político entre el Estado y la Iglesia: bien por estimar que, a falta de una asignatura alternativa, se estaba discriminando a los alumnos que habían optado por una alternativa de sesgo positivo frente a los que habían optado por una negativa; bien por la introducción, durante los últimos Gobiernos socialistas, de una asignatura sobre “Educación para la ciudadanía”, suscitando la fuerte oposición no solo de la Iglesia católica sino, también, del Partido Popular (que en su última legislatura había reconocido cierta trascendencia a la asignatura de religión católica).

Sin menoscabar la importancia que, de cara a la formación de unos ciudadanos responsables, puede revestir un conocimiento objetivo sobre el funcionamiento del sistema democrático de un Estado (pienso, por ejemplo, en el significado que puede tener la comprensión de la lógica de las leyes electorales para juzgar del efectivo carácter democrático de un sistema de gobierno), al respecto cabe destacar que el haber enfrentado la “Educación para la ciudadanía” a la asignatura de “Religión católica” que hace patente cómo el catolicismo sigue siendo un factor de la más clásica instrumentalización política. Instrumentalización política que, en esta primera década del siglo XXI, no solo no parece tener en cuenta los cambios sociológicos ocurridos en la sociedad española (cada vez más secularizada y pluralista, desde el punto de vista de la profesión religiosa) sino que también proponen soluciones políticas.

La laicidad del Estado no implica ya una tendencia anticlerical del mismo. ¿Qué sentido tiene hoy en día –cuando las iglesias están vacías– manifestaciones de violencia anticlerical, como las que se han dado en contra de la capilla del campus de la Universidad Complutense de Somosaguas? Si la respuesta es que la Iglesia sigue siendo privilegiada con respecto a las demás confesiones, ¿por qué no se pide a los Gobiernos que tutelen efectivamente el derecho a la libertad religiosa, otorgando también a las demás confesiones los espacios públicos reconocidos a la Iglesia católica?

No cabe duda de que la Iglesia católica, por ser uno de los fundamentos (se quiera o no) de la cultura y la historia de la Europa occidental así como por su peculiaridad institucional (la Iglesia católica –y no el islam, o los protestantes o los judíos– está representada por una entidad jurídica

de rango internacional que es el Estado de la Ciudad del Vaticano), podría resultar especialmente privilegiada; pero nadie impide al Estado –ni siquiera la Iglesia, aunque manifieste su legítima oposición– colaborar también con las demás confesiones. Esto es lo que establece de hecho el tercer párrafo del artículo 16 de la Constitución de 1978. Nadie impide al Estado, recalco, no solo firmar acuerdos con las demás confesiones, sino también renegociar lo pactado con la Iglesia católica en 1979. Al respecto, la razón de optar por un sistema concordatario formado por cinco acuerdos parciales, radicó en la posibilidad de modificar cada uno de ellos sin modificar los demás.

Que el Estado español deje de ser sociológicamente católico, sin por ello renegar del sustrato católico de la cultura española, depende de la capacidad de la clase dirigente de enfrentarse a los profundos cambios de la época presente dejando de controlarlos sirviéndose del pasado, sino aprendiendo del pasado para abrir nuevos caminos que hagan posible los pactos para la convivencia.



CAPÍTULO CUARTO  
SOTANAS, MARTILLOS Y ALPARGATAS. LAS CONTRADICCIONES  
DE UN MOVIMIENTO OBRERO IMPULSADO POR EL CLERO

Enrique Berzal de la Rosa

A día de hoy, los estudios más rigurosos sobre la historia del movimiento obrero bajo el franquismo recalcan la impronta decisiva que, para su recuperación, tuvo la aportación católica en forma de militantes, instrumentos formativos y rudimentos organizativos. Es lo que hemos denominado posición rupturista de la Iglesia en el terreno sociopolítico, posición protagonizada, con especial fuerza desde mediados de los años cincuenta, por organizaciones apostólicas, movimientos cristianos de base y clérigos contestatarios. El contexto de profunda modernización social y factores como la influencia del Concilio, el diálogo con el marxismo y la enemiga represiva de la Dictadura alentaron este proceso, determinante sin duda para la historia de la Iglesia y del movimiento obrero español.

UN HECHO CRUCIAL: LOS ESTATUTOS DE 1959 CONSAGRAN  
LA ESPECIALIZACIÓN

En términos cualitativos, los años sesenta constituyen la época dorada de la Acción Católica Española (AC), lo cual fue posible gracias a la plena adopción, como estrategia evangelizadora, de la metodología propia de los movimientos especializados<sup>1</sup>. Factores diversos explican el paso progresivo desde una AC triunfalista a otra especializada y comprometida: el cambio generacional experimentado dentro de la propia organización, la extensión de la oposición política, sindical y estudiantil al régimen franquista, en la que participaron activamente militantes de los movimientos especializados, la evolución del Régimen desde la autarquía de postguerra al desarrollismo autoritario iniciado a finales de los cincuenta, el impacto teológico y pastoral de acontecimientos internacionales como el “Movimiento por un Mundo Mejor” del padre Lombardi o el II Congreso Mundial de Apostolado Seglar (Roma, 1957), y, por último, la aprobación

---

<sup>1</sup> Feliciano Montero, *La Acción Católica y el Franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica Especializada*, Madrid, UNED, 2000.

del Estatuto de 1959, que difunde el modelo de la AC especializada y sanciona el método formativo de la Revisión de Vida. Más adelante, el impacto del Concilio Vaticano II vino a introducir una nueva explosión de vitalidad en el seno de la Iglesia española.

El auge de la AC, singularmente destacado en las organizaciones especializadas juveniles y obreras, se extendió con rapidez a las ramas generales, siendo especialmente importante en la de Mujeres a través de la “Semana Impacto” promovida por Tomás Malagón. Junto al paso de los centros generales, parroquiales, a los movimientos por ambientes, el método jocista de la Revisión de Vida fue asumido por los movimientos estudiantiles, rurales y urbanos. Revolucionario fue asimismo el Plan Cíclico de la HOAC, método formativo impulsado por Guillermo Roviroso y Tomás Malagón.

Se produjo así, por tanto, un cuádruple y decisivo salto cualitativo dentro de la AC española: del Círculo de Estudio a la Revisión de Vida; del socio al militante; de la acción intraeclesial y religioso-benéfica en parroquias al compromiso en el ambiente; y de las masas a las vanguardias que influyen en ellas. “En síntesis, el conjunto de cambios que implicaba el paso de la A.C. general a la A.C. especializada”<sup>2</sup>.

Para Miguel Benzo, los Estatutos de 1959, sabiamente impulsados por Alberto Bonet, suponían dejar atrás la “pastoral de autoridad” para adoptar una “pastoral de testimonio” dirigida a cristianizar con el ejemplo. Aunque los obispos advertían de que “el nuevo Estatuto no introduce mutación en la sustancia de la Acción Católica”, lo cierto es que sus novedades, al desarrollarse en medio de un régimen autoritario, abrían paso y anunciaban el conflicto posterior.

En efecto, la opción teológica de la “encarnación” en el propio ambiente y la asunción de la metodología activa –la formación por la acción–, tendrán consecuencias imprevisibles para todos: para un régimen que se decía oficialmente católico y para una jerarquía eclesiástica que le seguía siendo mayoritariamente fiel. Precisamente, las consecuencias sociopolíticas derivadas del auge de la metodología de los movimientos especializados, unido al temor suscitado por su carácter rupturista en el seno del episcopado explican la puesta en marcha, en 1961, de la Unión Nacional de Apostolado Seglar (UNAS), presidida por el arzobispo de

<sup>2</sup> Feliciano Montero, “La Acción Católica”, *XX Siglos*, 25 (1995), pp. 90-91.

Madrid, Casimiro Morcillo, y dirigida a controlar más estrechamente la actividad de dichos movimientos.

#### LA ESPECIALIZACIÓN, ÚNICA PASTORAL POSIBLE

Aunque oficialmente sancionada con los Estatutos de 1959, lo cierto es que desde finales de la década anterior, la dinámica de la especialización se venía ampliando considerablemente en el organigrama de la AC: al poco tiempo de crearse la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y la Juventud Obrera de Acción Católica (JOAC, luego JOC) se organizó la Juventud Universitaria de Acción Católica (JUMAC), preludeo de la posterior Juventud Estudiante Católica (JEC); a partir de 1956 se reconoce carta de naturaleza como Acción Católica Especializada a la Juventud Agrícola y Rural Católica (JARC) y a la Juventud Independiente Católica (JIC), mientras la JOAC se adhiere al movimiento internacional y se convierte en la Juventud Obrera Católica (JOC). En 1958, la Juventud Masculina de la AC (JACE), siguiendo también el modelo de la JOC, transforma los centros parroquiales en movimientos especializados por ambientes y asume la Revisión de Vida. Por lo que se refiere a las ramas adultas, además de la HOAC existe la Unión de Graduados de Acción Católica, el Movimiento Rural de Acción Católica y Acción Social Patronal. Las mujeres, por su parte, desarrollan nuevas formas de compromiso social, y los hombres se plantean crear su propio movimiento especializado –Acción Parroquial Urbana– con el método de la Revisión de Vida.

Lo verdaderamente decisivo en estos momentos es el triunfo de la pedagogía activa, hasta entonces “patrimonio” exclusivo de los movimientos especializados, en los ambientes y organizaciones eclesíásticas más implicados en el terreno social. Dicha pedagogía podría resumirse en esta triple evolución: de la recristianización a la encarnación, del triunfalismo al diálogo, y del cursillismo a la pedagogía activa. Las Semanas de Pastoral Social celebradas en 1961 y 1962 por mediación de la Comisión Episcopal Social dieron buena cuenta de ello.

#### UNA NUEVA CULTURA POLÍTICA PARA UN “NUEVO MOVIMIENTO OBRERO”

Ciñéndonos al terreno de la función parapolítica ejercida por los movimientos católicos durante la dictadura franquista, es preciso tener en cuenta la eclosión, a partir de mediados de los años cincuenta, de una

nueva cultura política y sindical dentro de los denominados “cristianos de izquierda”, hecho que coincide con el avance del diálogo entre cristianismo y marxismo pero también con la progresiva reactivación tanto de la oposición política al Régimen como del movimiento obrero español.

Como bien señala Rafael Díaz-Salazar, este colectivo de la Iglesia adquirió una determinada posición política a través de una específica socialización recibida de los movimientos cristianos más importantes de la época, imperando, desde el punto de vista de la ideología y práctica sindical, la centralidad de la autogestión, la concepción del movimiento sindical como Frente Obrero y la creación de Comisiones Obreras, pues no conviene olvidar que desde mediados de esta misma década, especialmente a impulsos de la política de “reconciliación nacional” planteada por el Partido Comunista, los cuadros militantes obreros más destacados alentarán la estrategia de aprovechar los cargos representativos del sindicato vertical para emprender tareas reivindicativas e ir generando un amplio movimiento obrero y sociopolítico dirigido, en última instancia, a derribar la Dictadura<sup>3</sup>.

Cultura política cristiana y revolucionaria que en términos intelectuales discurre pareja, como decimos, al lento pero imparable proceso de diálogo entre cristianismo y marxismo, explicitado en España en la orientación socialista y marxista del pensamiento de ciertos sectores cristianos tanto del mundo universitario (Cerón, Fernández de Castro, Comín, Gomis, González Casanova...) como del obrero (Rovirosa, Malagón, Roy, Zufiaur, Alcázar...), en la creación de sindicatos como el Sindicato Universitario del Trabajo (SUT), Solidaridad de Obreros Cristianos catalanes (SOCC, 1956) o la Federación Sindical de Trabajadores (FST, 1957), y en la aparición de partidos políticos clandestinos como el famoso Frente de Liberación Popular (FLP), formación creada en 1958, situada a la izquierda del PCE y en la que por primera vez se experimenta la convergencia entre marxismo y cristianismo en España<sup>4</sup>.

Tres principios conforman, según Díaz-Salazar, la mentalidad política de dichos “cristianos de izquierda”: la prioridad de los pobres, la centralidad de la persona frente al capital, y la socialización de la economía desde la perspectiva de la comunión de bienes. Frente a capitalismo, comunismo

<sup>3</sup> Para todo lo que sigue véase Rafael Díaz-Salazar, *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, HOAC, 2001, en especial las pp. 41 a 105.

<sup>4</sup> Mari Carmen García Nieto, “Participación en partidos y sindicatos”, *XX Siglos*, 16 (1993), pp. 96-109; Rafael Díaz-Salazar, *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 211-212.

o Democracia Cristiana, estos colectivos propugnan una alternativa revolucionaria” obrerista y personalista que renuncia al confesionalismo y apuesta por construir organizaciones nítidamente obreristas pero desde una inspiración cristiana, organizaciones abiertas a los nos cristianos y acogedoras de pensamientos heterodoxos que, según ellos, recogiesen las “partes de verdad” presentes en el anarquismo, marxismo y socialismo no marxista.

Ejemplo paradigmático de esta nueva cultura política acuñada en los movimientos eclesiásticos de raigambre obrera es la generada en los años 50 por la HOAC<sup>5</sup>, organización cuya originalidad como cantera de militantes obreros y plataforma que contribuyó a la génesis de un nuevo movimiento político y sindical estriba en su eficaz tarea de difusión de una nueva mentalidad revolucionaria y socialista de inspiración cristiana, cuya concreción, aun asentada sobre el diálogo con las ideologías del llamado movimiento obrero histórico (marxismo, socialismo, anarquismo), tuvo la especificidad de valorarlas críticamente para dar a luz un movimiento de nuevo cuño englobado bajo la denominación genérica de “Frente Obrero”.

Este diálogo crítico con las ideologías de los “antepasados en la lucha obrera”, propiciado por el método formativo del “ver, juzgar y actuar”, tuvo como escenario privilegiado los ya citados Grupos Obreros de Estudios Sociales (GOES), y arrojó, como conclusión más inmediata, un rechazo radical tanto del capitalismo como del colectivismo estatalizador, pero también, y esto es lo más importante, la asunción de aquellas “partes de verdad” que existían en dichas ideologías. Estamos, pues, ante la eclosión de una mentalidad política propia, de un pensamiento político original, de matriz cristiana, una mentalidad revolucionaria asumida desde la doble posición de apertura y rechazo del marxismo y del comunismo soviético.

#### LA PRAXIS CONCRETA: LOS MOVIMIENTOS CATÓLICOS OBREROS ANTICIPAN LA DEMOCRACIA EN ESPAÑA

La evolución interna de la AC, el contexto político autoritario y el desarrollo experimentado por la sociedad española a partir de mediados de los cincuenta explican el hecho de que los movimientos católicos

<sup>5</sup> Basilia López García, *Aproximación a la Historia de la HOAC*, Madrid, HOAC, 1995.

españoles se erijan en instrumento efectivo de socialización política democrática durante el franquismo. El terreno del llamado “nuevo movimiento obrero” es, en este sentido, paradigmático de la función para-política desarrollada por las organizaciones católicas españolas.

Esta labor socializadora en términos democráticos fue posible, en un primer momento, gracias a la eficacia del método formativo basado en la Revisión de Vida, responsable de la extensión a todos los niveles del “compromiso temporal”. Pero tampoco debemos olvidar las “razones de clase” presentes en todo momento, pues la vivencia de situaciones de penuria, explotación, control y sometimiento en el centro de trabajo, el contacto con los compañeros de fábrica, la permeabilidad hacia todo lo que significara superar esa situación de expolio, y la actividad desarrollada por la oposición clandestina al Régimen tuvieron mucho que ver en la configuración de los movimientos católicos como cantera de militantes y actividades antifranquistas.

Íntimamente ligado a esto último se encuentra el influjo de los primeros movimientos de autocrítica en el seno del catolicismo español, el acercamiento progresivo a la cultura e ideologías del movimiento obrero histórico, y el diálogo con el marxismo (iniciado antes en Francia e Italia), agudizado tras la eclosión del Concilio Vaticano II. Por otro lado, la dura represión gubernamental desatada contra las fuerzas políticas y sindicales clandestinas —especialmente contra el Partido Comunista, buque insignia de la oposición organizada— y la situación privilegiada de la Acción Católica en términos asociativos, de propaganda y reunión, explican la configuración de las organizaciones cristianas como islotes de libertad en una España autoritaria.

No menos influencia tuvo, además, la renovación generacional experimentada desde finales de los 50 por la sociedad española, especialmente la proliferación, en el terreno de la militancia católica y antifranquista, de jóvenes activistas ajenos al recuerdo de la Guerra Civil<sup>6</sup>. Renovación generacional cuyos ímpetus aperturistas fueron inteligentemente encauzados a través de los resortes políticos y sindicales introducidos por el Régimen con objeto de facilitar el crecimiento económico y legitimarse ante las potencias occidentales.

De esta manera, a partir de 1962, la aportación de los movimientos católicos obreros a la lucha por la democracia se convierte en uno de

<sup>6</sup> José María Maravall, *Dictadura y disenso político. Obreros y estudiantes bajo el franquismo*, Madrid, Alfaguara, 1978.

los pilares esenciales de la oposición al régimen de Franco. La aprobación, por parte de éste, de la Ley de Convenios Colectivos (1958), que permitía negociar directamente con la empresa y emprender, al mismo tiempo, acciones de coordinación, movilización e incluso infiltración en los movimientos católicos de comunistas, socialistas y libertarios constituirán, igualmente, factores importantes que jalonan este proceso. Los años cincuenta y sesenta constituyen, pues, la ‘época dorada’ del famoso papel de “suplencia” ejercido por las organizaciones católicas en la España franquista<sup>7</sup>.

Como ya adelantamos, los católicos compartieron con los comunistas la estrategia de infiltrarse en el sindicato vertical (“entrismo”)<sup>8</sup> y en las organizaciones oficiales con objeto de eludir la represión, ligar las masas a su proyecto y desenmascarar dichas instituciones ante los obreros. Iniciado en 1954 y afianzado a principios de los sesenta, el “entrismo” alcanza sus más altas cotas a partir de 1966, año en que las candidaturas de Comisiones Obreras (CC.OO.) consiguen un éxito notable, pudiendo decir que comunistas, militantes de JOC y HOAC y de las jesuíticas Vanguardias Obreras (VO), unidos a falangistas disidentes y demás trabajadores inquietos coparon casi por completo las secciones más importantes y conflictivas de los sindicatos verticales. A partir de aquí, su labor será determinante a la hora de crear nuevas plataformas como Comisiones Obreras o incentivar movimientos huelguísticos, pues, como señalaban algunas autoridades, “por la intervención y actuación de la JOC y de la HOAC se observa [...] que cada vez son más audaces y frecuentes sus intervenciones en las reuniones sindicales, con la manifiesta intencionalidad de sembrar la discordia en los Sindicatos, al ser la primera finalidad que tienen, como claramente lo exponen constantemente, la libertad sindical”<sup>9</sup>.

En efecto, las huelgas más destacadas de los años sesenta (Asturias, País Vasco, Barcelona, Madrid) contarán con la presencia de militantes cristianos. Especialmente importantes serán, en este sentido, la asturiana de 1962, impulsada por jocistas y hoacistas que militaban en la clandestina

<sup>7</sup> Víctor Pérez Díaz, *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, CIS, 1986, pp. 411 y ss.

<sup>8</sup> Abdón Mateos, “Comunistas, socialistas y sindicalistas ante las elecciones del «Sindicato Vertical». 1944-1967”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 1 (1987), pp. 384-392.

<sup>9</sup> Informe de la policía barcelonesa fechado el 5 de febrero de 1965, reproducido en la obra de Pere Ysàs, *Disidencia y subversión. La lucha del Régimen Franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 90.

Unión Sindical Obrera (USO)<sup>10</sup>, y la mítica huelga de Bandas de 1966-67, esta última alentada por el “equipo HOAC”<sup>11</sup>. Participación activa que incluía, además, algo tan cultivado en el movimiento obrero histórico como era la solidaridad con los compañeros represaliados: no pocas veces, los locales de la Acción Católica Obrera y domicilios particulares servían de cobijo y refugio a obreros represaliados y deportados, mientras en el seno de estas organizaciones se ponían en marcha fondos de solidaridad al estilo de las cajas de resistencia de los sindicatos de clase<sup>12</sup>.

Instrumentos destacados a este respecto fueron el Fondo Común constituido en Asturias a raíz de los conflictos mineros de 1962, promovido principalmente por los comunistas y destinado a socorrer económicamente a los obreros despedidos, el fondo de solidaridad semiclandestino puesto en marcha por la Comisión Nacional de la HOAC, o la campaña emprendida en 1967 por esta misma organización con objeto de visitar a trabajadores deportados, “muchos de ellos conocidos por su integridad en el testimonio de la Verdad y de la Justicia por conseguir la promoción integral de la clase obrera”. Los militantes cristianos, en efecto, asistieron a estos hombres, buena parte de ellos “abandonados en zonas rurales, sin trabajo y con mil fatigas, ignorándolo sus propias familias”, no en vano eran alentados desde Madrid para, mediante su testimonio, “hacer realidad las Bienaventuranzas”<sup>13</sup>.

Gran importancia tuvo también el movimiento cooperativista fomentado por los colectivos cristianos, íntimamente ligado al movimiento obrero histórico pero escasamente estudiado para la época que nos ocupa. Especial impacto tuvieron en este terreno los planteamientos teóricos de Guillermo Rovirosa, su apuesta por la cogestión y el fomento de la democracia económica frente al capitalismo imperante, tal y como expone en su *Manifiesto Comunitarista*. De hecho, la HOAC puso en marcha, a partir de 1961, un Servicio dedicado a la promoción de cooperativas por toda España.

<sup>10</sup> Rubén Vega (coord.), *Las huelgas de 1962 en Asturias, y Las huelgas de 1962 en España y su repercusión internacional*, ambas editadas en Gijón, Trea/Fundación Juan Muñoz Zapico, 2002.

<sup>11</sup> José Antonio Pérez, “La Huelga de Bandas: Del Conflicto Laboral y el Nacimiento de un símbolo”, en *Dialogando desde Euskadi*, Madrid, 1999, pp. 21-41; Máximo Mata, *La Huelga de Bandas*, Madrid, ZYX, 1967: este librito, escrito por un militante de la HOAC burgalesa, Máximo Mata Hernando, fue secuestrado. El abogado defensor de los huelguistas de Bandas fue Joaquín Ruiz-Jiménez.

<sup>12</sup> Ramón García Piñero, “Represión gubernativa y violencia institucional en la huelga minera de 1962”, en VV. AA., *El régimen de Franco (1936-1975)*, Madrid, UNED, 1993, t. II, p. 190.

<sup>13</sup> “Relación de Deportados”, 1 de septiembre de 1967, Archivo personal de Teófilo Pérez Rey.

Los más exitosos y afamados experimentos cooperativos que contaron con aportación cristiana tuvieron lugar en el País Vasco (la famosa Experiencia Mondragón), Córdoba (Tipografía Católica) y Valencia (SALTUV). Otras muchas cooperativas de consumo, viviendas y producción fueron alentadas por militantes católicos en Cataluña, Madrid y en localidades más reducidas de la geografía española. Inmediatamente, este movimiento cooperativista de raíz cristiana se granjeó la enemiga no solo de patronos y empresarios, sino también, y a veces con inusitada fuerza, de la Falange local, que además de la competencia directa temía la entrada de elementos socialistas en dichas entidades.

No menos impacto tuvo la recuperación, a partir de 1959, del Primero de Mayo, mítica fiesta del trabajo que los movimientos católicos se encargaron de organizar rebasando los esquemas paternalistas de la festividad de San José Artesano (instaurada ésta en 1955, a instancias vaticanas); una fiesta del trabajo que competía directamente con la celebrada por la Organización Sindical franquista y que, debido a su talante progresivamente reivindicativo, fue constantemente vigilada y perseguida por el Régimen.

Los ejemplos son numerosos. Si el Primero de Mayo celebrado en 1959 en el teatro Arriaga de Bilbao se saldaba con multas para los líderes de JOC y HOAC, el del año siguiente causó aún mayor escándalo, pues la policía procedió a requisar las octavillas y prohibió los actos en numerosas localidades. Todo comenzó en noviembre del año anterior con el envío, por parte de la Comisión Nacional de la HOAC, de un informe al cardenal primado que reflejaba las repercusiones que el Plan de Estabilización tendría en la clase obrera española: entre los “efectos inmediatos” señalaban el paro obrero, los despidos de eventuales y aprendices, la supresión de horas extraordinarias, el rigor en la apreciación de las faltas, y la ausencia de información y acción sindical. Tales efectos provocaban, según el informe, graves repercusiones en el ambiente obrero: disminución del poder de compra y aumento de los precios, desconfianza en las razones económicas de las empresas, dificultades de colocación, propaganda marxista e injusto reparto de sacrificios. Finalmente, señalaban que los hoacistas y demás obreros encuadrados en organizaciones de carácter apostólico no podían permanecer inactivos y que la HOAC debía

fomentar la acción de sus militantes en una situación que ponía en jaque los valores humanos y el propio prestigio de la Iglesia<sup>14</sup>.

Los católicos más comprometidos tuvieron mucho que ver en la puesta en marcha de nuevos partidos y sindicatos democráticos que se movieron con desigual éxito en la clandestinidad. Las primeras organizaciones sindicales surgieron ligadas a la central democristiana entonces pujante, la Confederación Internacional de Sindicatos Católicos (CISC), aunque enseguida se desgajaron de ella o asumieron el giro aconfesional y filosocialista que experimentó en los años 60. De esta manera surgió, en 1956, la ya citada SOCC, vinculada a la CISC y que pronto abandonó la *c* de Cristianos para emprender una trayectoria mucho más laica. Este mismo origen alentó la Federación Sindical de Trabajadores (FST), iniciada a raíz de las huelgas asturianas de 1958 por militantes de JOC, pues la Ley de Convenios Colectivos suscitó un interesante debate dentro de la organización juvenil que, entre sus conclusiones más interesantes, incluyó la de poner en marcha un sindicato de clase.

De igual manera surgió, en 1960, la USO, auspiciada por los jocistas de Rentería, concretamente por Eugenio Royo<sup>15</sup>. Una central que, según exponía su famosa *Carta fundacional*, se identificaba con el socialismo democrático y pretendía impulsar sindicato de nuevo cuño, democrático, unitario y plural<sup>16</sup>. A las jesuíticas Vanguardias Obreras corresponde la iniciativa de poner en marcha, en 1962, la Acción Sindical de Trabajadores (AST), en la que también participaron militantes de la HOAC y otros del Movimiento Católico de Empleados (MCE). Pero, sin duda alguna, la aportación sindical más importante de los militantes cristianos fue la puesta en marcha, a partir de aquellas movilizaciones mineras de La Camocha, de Comisiones Obreras (CC.OO.)<sup>17</sup>: jocistas, militantes de

<sup>14</sup> “Plan de Estabilización”, 28 de noviembre de 1959, Archivo personal de Teófilo Pérez Rey, *El manifiesto del 1º de mayo de 1960* abundó en estas razones.

<sup>15</sup> Juan Miguel Lecunza, “La JOC de Rentería (1931-1975)”, *Bilduma*, 16 (2002), pp. 95-147.

<sup>16</sup> Antonio Martín Artilles, “Del blindaje de la sotana al sindicalismo aconfesional (Breve introducción a la historia de la Unión Sindical Obrera)”, VV. AA., *La oposición al Régimen de Franco*, t. I, vol. 2, Madrid, UNED, 1990, pp. 165-189; José Zufiaur, *USO*, Barcelona, Avance, 1976; Abdón Mateos, “Los orígenes de la Unión Sindical Obrera: Obrerismo juvenil cristiano, cultura sindicalista y proyecto socialista”, *XX Siglos*, 22 (1994), pp. 107-118.

<sup>17</sup> Aunque los vizcaínos reclaman para sí la creación de la primera célula oficial de CC.OO., parece que esta nació en Mieres (Asturias), alentada por militantes cristianos de USO y HOAC, entre ellos el hoacista asturiano Jacinto Martín. Los testimonios son numerosos y la bibliografía, abundante. Véase, por ejemplo, el libro dirigido por David Ruiz, *Historia de Comisiones Obreras*, Madrid, Siglo XXI, 1995, o el artículo de José Babiano, “Los católicos en el origen de Comisiones Obreras”, *Espacio, Tiempo y Forma*, 8 (1995), pp. 277-297; también, Rubén Vega, “Orígenes y desarrollo de Comisiones Obreras en Gijón: de La Camocha a la Transición democrática”, en

Vanguardias, HOAC, comunistas, socialistas y otros independientes nutrieron las primeras filas de un movimiento sindical y sociopolítico que, oficializado a partir de 1966, adoptará en sus inicios un talante plural, democrático, unitario, abierto y asambleario. Por poner algún ejemplo significativo, el secretario de la primera CC.OO. de Barcelona (1964) fue un militante de la HOAC, Ángel Alcázar, y de esta misma organización procedía la dirección de la primera Comisión Obrera de Bilbao, creada en 1962; además, en 1964, cuatro de los siete miembros de la primera comisión obrera de Cantabria procedían de la HOAC (Peredo, Morante, Pacheco y Álvarez), y otro tanto ocurrió en localidades como Madrid y Alicante, mientras en Andalucía, CC.OO. nacía en los 60 gracias, en buena medida, al apoyo de las militantes y consiliarios de Vanguardias Obreras. Aun así, el progresivo protagonismo y control comunista sobre CC.OO. suscitó, a finales de los 60, un rechazo generalizado entre los católicos, para quienes el PCE pretendía convertirlas en su “correa de transmisión” dentro del movimiento obrero.

Por último, en 1960, de nuevo militantes de JOC y HOAC participaron activamente en la creación del Frente Obrero de Cataluña (FOC), rama obrera del Frente de Liberación Popular (FLP), y siete años más tarde, socialistas y cristianos descontentos con el predominio comunista en CC.OO. pusieron en marcha en Madrid la Federación Sindical Democrática (FSD). Además, en la Universidad española, la lucha contra el oficialista y falangista Sindicato Estudiantil Universitario (SEU) fue auspiciada por católicos (muchos de ellos de la JEC), comunistas, socialistas y jóvenes políticamente independientes aglutinados en formaciones como la Nueva Izquierda Universitaria (NIU) y la Unión Democrática de Estudiantes, sin olvidar la creación, en 1961, de la Federación Universitaria Democrática Española (FUDE), frente común contra el SEU. Algo parecido llevó a cabo el Servicio Universitario del Trabajo (SUT), impulsado por el jesuita padre Llanos.

En el terreno propiamente político, junto a los “clásicos” partidos de raíz democristiana adquiere ahora especial relevancia el Frente de Liberación Popular (el mítico “Felipe”, FLP), partido clandestino de neta inspiración cristiano-marxista, creado en 1958 a resultas de los conflictos estudiantiles de 1956 y directamente conectado con la Nueva Izquierda Universitaria (NIU). Liderado por el católico de izquierdas Julio Cerón y

---

José María Trujillano y José María Gago (eds.), *IV Jornadas “Historia y Fuentes Orales”*. *Historia y memoria del franquismo*, Ávila, Fundación Cultural Santa Teresa, 1997, pp. 207-217.

fundado por hombres ligados a la JOC y al SUT del padre Llanos, el FLP mantuvo una estrecha relación con la HOAC y abanderó una ideología radical que bebía del tercermundismo, el marxismo, el catolicismo y el socialismo yugoslavo.<sup>18</sup>

También los movimientos católicos llevaron a cabo destacadas labores de denuncia democrática en plena dictadura, contribuyendo así a la socialización política que venimos apuntando. El *Boletín de la HOAC*, el jocista *Juventud Obrera* –cuyo ejemplar de octubre de 1963 fue secuestrado por contener información sobre las huelgas de Asturias– o la misma *Voz del Trabajo*, órgano de Vanguardias secuestrado en 1967, acogieron noticias y opiniones favorables a la lucha por las libertades. *AUN* (del Movimiento Católico de Empleados), *Signo* (de la Juventud de Acción Católica) y otras publicaciones de la Acción Católica más comprometida también fueron víctimas de secuestros y censuras por el talante crítico y reivindicativo de sus informaciones. Asimismo, en 1966, los movimientos obreros insertos en la Unión Nacional de Apostolado Seglar (HOAC/F, JOC/F, Movimiento Católico de Empleados, Vanguardias y Hermandades del Trabajo) pusieron en marcha unas *Hojas Informativas* que recogían datos de huelgas, conflictos, detenciones, etc. Igual de conflictivos fueron los comunicados lanzados a la opinión pública por dichos movimientos: el de 1960 en protesta contra las elecciones, en el que tuvo que mediar el cardenal primado para contener la furia del ministro Solís, el de 1962 “Ante los conflictos laborales” asturianos, saldado con multas para los presidentes nacionales de JOC y HOAC, el de 1966 denunciando la farsa del Referéndum de la Ley Orgánica, el de 1968 contra los maltratos infligidos a los detenidos en Barcelona, el de 1969 denunciando el estado de excepción, etc.

Hasta tal extremo incentivó estos movimientos la oposición obrera y sindical al Régimen, que el Partido Comunista no dudó en intensificar su política de “mano tendida” a los católicos políticamente más comprometidos. De manera expresa lo manifestó en su VI Congreso, donde también anunció la renuncia a la violencia, afirmó la libertad de cultos y el

<sup>18</sup> Eduardo García Rico, *Queríamos la revolución. Crónicas del FELIPE*, Barcelona, Flor del Viento, 1998, p. 92; Julio Antonio García Alcalá, *Historia del Felipe (FLP, FOC y ESBA). De Julio Cerón a la Liga Comunista Revolucionaria*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001; José Manuel Roca, *El proyecto radical. Auge y declive de la Izquierda revolucionaria en España (1964-1992)*, Madrid, Los libros de la Catarata, 1994, pp. 123-133 y, sobre todo, el capítulo de José Antonio González-Casanova, “El Frente de Liberación Popular, ¿un partido cristiano de izquierdas?”, dentro de la obra colectiva *De la dictadura a la democracia*, Bilbao, Desclée de Brower, pp. 223-237.

respeto a todas las convicciones religiosas. “Los católicos son hoy nuestros principales aliados en la lucha contra Franco”, señalaba Santiago Álvarez en 1965, mientras Manuel Azcárate traía a colación las positivas consecuencias que desde el punto de vista de la lucha antifranquista suponía un acercamiento motivado, a su entender, por la apertura experimentada tanto en la Iglesia como en el Partido, ambos “compañeros de lucha y de esperanzas hasta el establecimiento de una sociedad plenamente humana, de la sociedad socialista”. Los argumentos esgrimidos por Santiago Carrillo insistían en lo mismo:

“Los comunistas reconocemos, con nuestra mejor voluntad, la lealtad y la combatividad de nuestros amigos católicos. Confiamos en ellos, en su acción por la libertad y la justicia, como si fueran nuestros hermanos [...] Nuestras relaciones con ellos son excelentes y pensamos que esta alianza se prolongará en la lucha por una democracia política y económica y, un poco más lejos, por el socialismo”.

Menos conocida, pero no por ello de importancia menor, fue la labor emprendida por los movimientos cristianos en el sector campesino. En efecto, tanto la Juventud de Ambiente Rural de Acción Católica (JARC) como el Movimiento de Adultos de AC promovieron las primeras luchas y movimientos campesinos en localidades sevillanas como Fuentes de Andalucía y Olivares, en la zaragozana de Sástago, en Lérida, Castrelao de Miño (Orense), Sanlúcar de Barrameda y Trebujena. Dirigidas principalmente a denunciar la explotación infligida a los campesinos por patronos y empresarios rurales, tales actividades constituyeron el punto de partida de pioneros focos sindicales y comisiones campesinas que en los 70 darán vida a potentes y conocidas centrales sindicales campesinas. A ello habría que sumar la difusión de una cultura política democrática y solidaria a través de los colegios familiares rurales, creados en 1966 en el campo castellano según el modelo pedagógico de las casas familiares rurales francesas.

Completan la labor para-política de estos colectivos cristianos otras labores de promoción de cultura obrera y praxis democrática como las llevadas a cabo a través de los GOES de la HOAC, los Centros de Cultura Popular y las Escuelas de Formación Social de la JOC, y editoriales como ZYX, Popular o Nova Terra. Asimismo cabe destacar la creación

de las primeras asociaciones vecinales al amparo de la Ley de 1964, configuradas como entidades auténticamente democráticas y unitarias –en ellas participaron activamente militantes del Partido Comunista y otros políticamente independientes– capaces de influir en la vida política local mediante la presentación de candidatos a las elecciones “orgánicas” o la puesta en marcha de campañas de indisimulado talante democrático, en pro de la situación material del barrio y de sus vecinos.

#### LÍDERES OBREROS FORMADOS EN LA IGLESIA

De toda la labor vista en líneas anteriores es preciso resaltar la contribución de los movimientos apostólicos obreros en la formación de militantes que, posteriormente, tendrán especial incidencia en la vida sindical y política de este país.

Así tenemos, por ejemplo, a Eugenio Royo, jocista creador de la USO, José María Zufiaur y Salce Elvira, también de la JOC y fundadores de USO, el hoacista Antón Saracíbar, Angel Alcázar, militante de la HOAC y secretario, en 1964, de la primera Comisión Obrera de Barcelona; Gómez Lavín, destacado dirigente de CC.OO. de Bilbao; o el sacerdote Francisco García-Salve, dirigente de este mismo sindicato, detenido y encausado en el famoso Proceso 1001. En el origen del Frente de Liberación Popular, como sabemos, se reunieron los militantes cristianos Julio Cerón<sup>19</sup>, Ignacio Fernández de Castro, Alfonso Carlos Comín, José A. González-Casanova, José Ramón Recalde, José I. Urenda y Joan Massana, y más adelante entrarían Nicolás Sartorius, Joaquín Leguina, Manuel Vázquez Montalbán y Pasqual Maragall, entre otros. Paradigma del diálogo entre marxismo y cristianismo fue Alfonso Carlos Comín, impulsor de Cristianos por el Socialismo, miembro de Bandera Roja entre 1970 y 1974 y, desde 1975, del Partido Comunista. Asimismo, no pocos cristianos aparecen en la creación del PSC (González Casanova, Lorés, Parpal, Reverter, Carbonell, etc.).

La producción intelectual y el diálogo con el marxismo, el anarquismo y el movimiento obrero histórico viene representado por personalidades como Rovirosa, Gomis, Malagón, Ricardo Alberdi, Julián Gómez del Castillo, Manuel Lizcano, José Luis Rubio Cordón, Jacinto Martín,

<sup>19</sup> Pertenecía a una parroquia universitaria de Madrid y estaba en relación con consiliarios jocistas como Rafael Alberdi y Tomás Malagón.

Carlos Díaz, Félix García Moriyón, Reyes Mate, o el citado Gregorio Peces-Barba.

## LOS CURAS OBREROS

La famosa “traición de los clérigos” al régimen franquista, ‘eslogan’ popularizado por la obra de Feliciano Blázquez sobre la contestación clerical a la dictadura, arranca con fuerza en España a finales de la 50 y adquiere su primera gran manifestación en mayo de 1960, cuando 339 sacerdotes vascos dirigen un documento a los obispos de Vitoria, San Sebastián, Bilbao y Pamplona reivindicando mayores libertades democráticas y el fin de la represión en esas tierras<sup>20</sup>. Una contestación en la que tuvieron mucho que ver factores como el impacto del Vaticano II, la politización creciente de la sociedad española, el avance de la reflexión teológica y la desilusión de buena parte del clero progresista ante la tibieza de los obispos españoles en lo relativo a las relaciones Iglesia-Estado<sup>21</sup>.

Especialmente impactante fue, a este respecto, la declaración pública de la Comisión Permanente del episcopado español, que remataba las conclusiones del Concilio asegurando que “la Iglesia tendría que dar su juicio moral sobre las instituciones político-sociales solo en caso de que, por la índole misma de su estructura o por el modo general de su actuación, lo exigiesen manifiestamente los derechos fundamentales de la persona y de la familia. No creemos que éste sea el caso de España”<sup>22</sup>.

Así, tras sucesos como el famoso y turbio *affaire* Escarré o la carta pública elaborada en 1964 por cuarocientos sacerdotes catalanes, en la que denunciaban el sistema político imperante y solicitaban el restablecimiento de las libertades<sup>23</sup>, 1966 representa el segundo detonante de un

<sup>20</sup> Además de a los obispos, la carta iba dirigida también al nuncio y a la Secretaría de Estado Vaticana. Los obispos de Bilbao, Vitoria y San Sebastián lo desautorizaron públicamente: Pedro Iztueta, *Sociología del fenómeno contestatario del clero vasco. 1940-1975*, San Sebastián, Elkar, 1981, pp. 146 y ss.; Anabella Barroso, *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista (Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 hasta 1975)*, Bilbao, Desclée de Brower, 1995, pp. 90 y ss.; Fernando García de Cortázar, “La Iglesia”, en VV. AA., *Historia de España (dirigida por M. Menéndez Pidal)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, vol. XLI-1 (“La época de Franco (1939-1975)”), pp. 419-421.

<sup>21</sup> Josep Maria Piñol, *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta, 1999.

<sup>22</sup> Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*, 29 de junio de 1966.

<sup>23</sup> El 13 de noviembre de 1963, el abad de Montserrat, Aureli Escarré, hacía unas declaraciones en el periódico francés *Le Monde* contra la legalidad eclesíástica en España, “un Régimen que se dice cristiano y que, sin embargo, no obedece a los principios básicos del cristianismo”.

fenómeno contestatario que, imparable, comenzó a extenderse por todo el país. Dos años antes había hecho aparición en el País Vasco el movimiento “curas obreros” al estilo del creado en Francia a mediados de los cuarenta, aunque ya en fechas anteriores, clérigos destacados habían adoptado esta vía de presencia y evangelización<sup>24</sup>. Con el trabajo manual pretendían estos “curas obreros” formar parte de la realidad que se proponían evangelizar y dar un testimonio de vida y de pobreza, mientras se imbuían en las más avanzadas corrientes teológicas europeas y se preguntaban acerca de la “verdad” que pudiera contener la crítica marxista a la “religión como forma de alienación”. Algunos nombres son sobradamente conocidos: el padre Llanos, Mariano Gamó, García Salve, Chinarro, Diamantino García, etc.

Especialmente impactante en la época fue la figura y la labor desarrollada por el padre Llanos en el famoso suburbio del Pozo del Tío Raimundo, donde llegó en septiembre de 1955. Relacionado con el Partido Comunista a través del famoso “Campesino”, al lado de los más pobres —emigrantes manchegos, andaluces y extremeños— construyó su chabola y una pequeña capilla. Pretendía encarnarse en el mundo de los más desfavorecidos aprendiendo “lo que en ellos había de bueno [...]” No iba a imponerse desde arriba, sino a ayudar como uno más a los convecinos. Luego resultó que “quien había ido a ser ante todo un vecino más se fue convirtiendo en el padre o cura del barrio”, como él mismo recordaba [...] En 1960, gracias a una bienhechora, se formó una nueva residencia, todo muy modesto, con capilla y escuelas, y un ‘común’ de 30 literas para otros tantos jóvenes obreros, una guardería, un bar y hasta unas escuelas profesionales. Todo un complejo que no tardó en constituirse en fundación, donde los jesuitas servían, no dirigían. El barrio fue creciendo y mejorando. La casa de Llanos era el centro del barrio, lugar de acogida y de cita para grupos de oposición política”. No menos impacto causó la fervorosa militancia comunista del canónigo de la catedral de Málaga José María González Ruiz, para quien, según escribía en *Juventud*

<sup>24</sup> Nacido en París en 1944, yugulado diez años después por el Vaticano y repuesto en 1965 por el Concilio, el movimiento de los curas obreros llegó a tierras españolas a través del País Vasco, auspiciado por los contactos con Francia en el nuevo y prometedor clima conciliar que vivía la Iglesia. José María García Escudero escribió, en 1954, el libro *Los sacerdotes obreros y el catolicismo francés*, con el que les dio a conocer en nuestro país. En 2004, José Luis Pérez Pinillos publicó el libro, más pastoral que propiamente histórico, *Los curas obreros en España*, Madrid, Nueva Utopía. Más reciente es la obra de José Rodríguez Molina, *Curas obreros: la cruz y el martillo*, Alcalá la Real, Zumaque, 2009.

*Obrera*, “las ideas del socialismo científico están llamando a las puertas del movimiento obrero católico y de la Iglesia”.

La labor directamente sociopolítica de estos curas obreros, algunos de ellos consiliarios de movimientos apostólicos como JOC y HOAC, se centró en la denuncia ‘profética’ realizada mediante homilías y escritos, pero también en la cesión de locales para asambleas, el apoyo material, la cobertura a huelguistas y la participación directa en el sindicalismo clandestino. Ejemplo de lo que decimos son, por ejemplo, la labor realizada por los dominicos de Valladolid, impulsores de CC.OO. en 1968, o la llevada a cabo por los “curas obreros” zamoranos, quienes, junto a laicos jocistas como Demetrio Madrid López (primer presidente de la Junta de Castilla y León en 1983) pusieron en marcha la primera asociación de vecinos de la capital. Igualmente, en 1965, párrocos de las ciudades industriales de Sabadell y Tarrasa lamentaban el silencio de la Iglesia española “ante la injusticia social que padece nuestra sociedad”. Lo más impactante era, como señala G. Bayona, que a la “lluvia” de homilías comprometidas siguió, de inmediato, otra lluvia, no menos torrencial, de multas y detenciones<sup>25</sup>.

Asimismo, las nuevas promociones de seminaristas de finales de los cincuenta y principios de los sesenta no tardaron en radicalizar sus demandas, y a las peticiones de libertades democráticas unieron reivindicaciones por una Iglesia pobre y una fe comprometida recogiendo, además, muchos componentes ideológicos de la izquierda política. CC.OO., plataformas sindicales y partidos clandestinos no tardaron en contar con el apoyo material de párrocos y religiosos comprometidos, de ahí la famosa “capuchinada” de marzo de 1966, término empleado para designar el desmantelamiento, por parte de las fuerzas policiales, de una reunión de estudiantes convocada en el convento de los Capuchinos de Sarriá para tratar la creación de sindicatos universitarios libres y democráticos.

Dos meses más tarde, la marcha silenciosa y pacífica de 130 sacerdotes y religiosos barceloneses contra la tortura resultaba violentamente disuelta por la fuerza pública. Y mientras el referéndum de 1966 era

<sup>25</sup> Y la autora destaca: “Enrique Arriaga Aguera, párroco en Cuevas de Almanzora; José Herraiz Martínez, párroco de Boniches (Cuenca); Eloy Fernández, párroco de Arguedas (Navarra); Eutiquiano Marcos Alonso, párroco de Villabuena del Puente en Zamora; y al padre jesuita Alberto Álvarez Torres de la iglesia de San Francisco de Palencia; en Valladolid a Paciano Martínez, Javier Moreno García, párroco de Ntra. Señora de la Paz de Torrelavega y en el mismo Santander Ángel Rodríguez (AGA, G. E. 569)”: Gloria Bayona, “Orden y conflicto en el Franquismo de los años 60”, *Pasado y memoria*, 1 (2002), p. 82 (nota 92).

públicamente contestado por una parte del clero catalán, la desbaratada Operación Moisés, que contaba con miles de seguidores, amenazaba con convertirse en un gran movimiento clerical de oposición. En definitiva, estos curas obreros protagonizaron una de tantas paradojas de aquella “España católica”: respetados y hasta admirados por miembros de la misma clase social que en los años treinta había perseguido con saña a la Iglesia, ahora no solo sufrían en sus carnes el “anticlericalismo de derechas”, sino que eran víctimas constante de detenciones, registros y persecución policial por parte de un Estado que esgrimía la religión católica como su principal seña de identidad.

#### LAS CONTRADICCIONES DE UN MOVIMIENTO OBRERO CONTROLADO POR EL CLERO

Expuesto todo lo anterior y conocida, por tanto, la labor parapolítica desempeñada por la Iglesia en España durante el franquismo, creemos conveniente dar un paso más en este terreno y ahondar en aspectos de tipo organizativo y cultural que nos permitan conocer si dichos movimientos de inspiración obrera vieron cumplido su objetivo, expresamente confesado a través de sus órganos de expresión (revistas, hojas, folletos) y de sus propios militantes, de erigirse ante los trabajadores del momento como parte integrante, con toda autenticidad, de un movimiento obrero de nuevo cuño<sup>26</sup>. Un movimiento que, sin olvidar la lucha de sus antepasados históricos, se decía capaz de aportar nuevas pautas de actuación dirigidas a defender de manera integral los intereses de la clase trabajadora.

Nos fijamos para ello en la labor desempeñada por la Hermandad Obrera de Acción Católica en las provincias que actualmente conforman la Comunidad Autónoma de Castilla y León entre 1946 y 1975<sup>27</sup>. Y es que la actuación de la HOAC en estas tierras ofrece al historiador determinadas perspectivas que consideramos novedosas e interesantes a la hora de valorar el verdadero alcance de su actuación; entre ellas, el hecho de que el exagerado peso de su impronta clerical –con sus consiguientes impli-

<sup>26</sup> Enrique Berzal, “Cristianos en el ‘Nuevo Movimiento Obrero’ en España”, *Historia Social*, 54 (2006), pp. 137-156.

<sup>27</sup> Por falta de espacio y para hacer más ágil la narración declinamos reproducir todo el aparato crítico que apoya todas y cada una de las aseveraciones que vienen a continuación. Puede consultarse, no obstante, en nuestra tesis doctoral *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975*, Universidad de Valladolid, 2000 (<http://www.cervantesvirtual.com/>), resumida en Enrique Berzal, *Sotanas rebeldes. Contribución cristiana a la Transición democrática*, Valladolid, Diputación Provincial, 2007.

caciones organizativas— contribuyera negativamente a la hora de configurarse como verdadera alternativa de movilización y lucha sindical entre la clase obrera más concienciada.

En efecto, en las líneas siguientes trataremos de demostrar la tensión existente, en el seno de este movimiento apostólico, entre el mensaje claramente laicizador y renovador en el plano eclesial, al tiempo que reivindicativo y plenamente democrático en el terreno político, y una práctica organizativa extremadamente dependiente del elemento clerical, representado este por el consiliario. También comprobaremos las dificultades reales que para la penetración entre la clase obrera comportó esa imagen hoacista, en exceso clerical y piadosa; una imagen mucho menos avanzada si la comparamos con lo realizado en otras provincias o por movimientos católicos de similar inspiración obrerista en países como Francia o Italia.

En Castilla y León se produce, por tanto, una doble consecuencia no siempre tenida en cuenta en los trabajos sobre los movimientos apostólicos obreros: mientras que por un lado la labor de la HOAC y la actuación concreta de sus militantes contribuían decisivamente a mitigar el tradicional anticlericalismo presente en el movimiento obrero, por otro, sin embargo, su apariencia excesivamente clerical le restaba capacidad de atracción entre la clase obrera más concienciada y entre los futuros militantes de sindicatos y partidos democráticos.

La primera declaración de intenciones de los hoacistas castellanos y leoneses no era otra que la reconquista de toda la “masa obrera”, objetivo aconsejado y bendecido por el prelado de turno. Y es que, impregnados hasta la médula de nacionalcatolicismo, obispos y sacerdotes infunden en la HOAC un “elevado” espíritu de reconquista. Algunas comisiones diocesanas lo heredan de su más inmediato precedente, como sucede en Burgos, donde la Juventud Obrera Masculina de Acción Católica (JOMAC), primera cantera de militantes adultos, reproduce, durante el acto de imposición de insignias y en la enumeración de los requisitos de los nuevos socios, algunos de los elementos más comunes en la ideología nacionalcatólica:

✠ Vida de Piedad: realizar, al menos una vez en la vida, ejercicios espirituales en completo retiro; rezar todos los días el Santo Rosario, frecuentar los Sacramentos de la Penitencia y la Eucaristía, y cumplir otros actos piadosos.

✠ Estudio: intensificar la formación religiosa empleando los medios que el Centro pone a su disposición.

✠ Acción: obediencia y fidelidad al cargo, “sin pasión ni cobardía” en el ambiente concreto.

✠ Recreación: decretar la “guerra al baile moderno, incompatible con nuestro movimiento salvador de la Juventud”; fomentar los “bailes populares en el gran folklore de nuestro solar español, llenos de gracia y belleza, habilidad y sana picardía”; evitar los espectáculos inmorales y “recristianizar todos los sectores de la sociedad”.

✠ En caso de contraer matrimonio, el joven mirará “al amor, teniendo como norma que la mujer que me dé el Señor por compañera, requiere mi integridad virginal. Un corazón sin romper: Todo para Dios y para la madre de mis hijos”.

Junto a ello, comisiones diocesanas y centros interparroquiales de reciente creación se comprometían a materializar la actividad reconquistadora transmitida por la jerarquía eclesiástica en las normas de especialización obrera. Como vemos, esta pretensión conecta plenamente con el movimiento católico decimonónico y recoge asimismo las inspiraciones del viejo sindicalismo confesional, siempre obedientes a la autoridad de los prelados. Así, volviendo a Burgos, tanto la Junta Directiva del Centro Interparroquial como los socios de los primeros centros exponían orgullosamente este ideal: la primera en la parroquia de San Lesmes, bajo el compromiso de entregarse “en cuerpo y alma al desarrollo de su cargo hasta conseguir con la ayuda del Sagrado Corazón de Jesús reunir a toda la masa obrera para Cristo”, mientras los hoacistas de la empresa textil SESA y de la barriada de Yagüe pretendían “conquistar a buen número de socios para sus respectivos centros a punto de crearse. Destacándose especialmente en todos ellos grandes deseos de trabajar por la causa de Cristo”.

Reconquista y proselitismo que también se aunaban en el acta de constitución de la HOAC vallisoletana, fechada en 1952, cuyos militantes pretendían “el acercamiento de hombres a Cristo, y la salvación de las almas propias y de todos los Obreros, poniéndose a disposición de todos, [y] atraer obreros a nosotros, que es traerlos a Cristo, esto es, el Apostolado Obrero”. En efecto, según el católico *Diario Regional*, “[la HOAC de Valladolid] comienza sus tareas a la sombra de la Acción Católica y [...]

dedicará todo su empeño a la conquista de la masa trabajadora para la causa cristiana”.

Al igual que los antiguos sindicatos católicos, estas primeras manifestaciones hoacistas transmiten una concepción sacralizante de la vida, hacen hincapié en el papel fundamental de la religión en orden a mantener el orden social y sitúan el objetivo religioso por encima de la satisfacción de las necesidades materiales. De hecho, recién constituida la HOAC de Ávila, su consiliario transmitía desde el *¡Tú!* el objetivo prioritario y eminentemente religioso de esa hermandad: conquistar a los obreros para Cristo mediante la Ley del Amor.

Y por si quedara alguna duda, en 1950, el presidente salmantino de la HOAC recordaba a los militantes la estricta supeditación a la jerarquía eclesiástica, única manera, argüía, de avanzar en su labor apostólica:

“[El presidente diocesano] añadió que debemos tener gran disciplina a la Jerarquía, de quien recibimos las luces y orientaciones necesarias [...] Exhortó a todos a no separarse de las normas establecidas por la Jerarquía con esta doble misión: la de llegar a una Organización perfecta y la de llevar nuestro Apostolado hasta los lugares más refractarios”.

De hecho, fue ésta una consigna frecuentemente recordada y reproducida en las páginas de *El Otro*, órgano mensual de la HOAC abulense: la práctica totalidad de los militantes coincidían en la estricta supeditación a los obispos y, cómo no, al pontífice Pío XII, que durante los actos del LX Aniversario de la *Rerum Novarum* (1951) exhortaba a los católicos a no flaquear en la acción social, actuando siempre desde la fidelidad absoluta a la Iglesia y combatiendo a sus enemigos. Estos, en 1951 y en el terreno del mundo obrero, apenas hacía falta mencionarlos, con lo cual nos encontramos ante una herencia más del viejo catolicismo social. La consigna fue perfecta y jubilosamente asimilada por los hoacistas de esta región, algunos de ellos presentes en Roma.

El mismo consiliario, siempre importante en la HOAC y mucho más ahora, estaba convencido de que tanto el problema social como la lucha de clases precisaban soluciones esencialmente espirituales. Dicho sacerdote aseguraba que el cometido de los militantes había de ser, prioritariamente, el cultivo de la espiritualidad y la formación moral y religiosa:

“[...] Hace uso de la palabra el M. I. Sr. consiliario Dr. D. Damián Peña Ramila, diciendo que el primer objetivo de la HOAC es formarnos espiritualmente, todo lo demás vendrá por añadidura. Si todas las clases sociales cumplieran espiritualmente, dice, estaría solucionado. Por eso, finaliza, nuestro lema es la formación espiritual y moral del hombre conforme a los principios cristianos. Para ello hace falta hombres recios y de carácter”.

Al igual que los señeros propagandistas del sindicalismo confesional, muy pronto los militantes pasaron de la teoría a la práctica e iniciaron todo lo necesario para la “conquista” de sus compañeros, desde la creación y extensión del mayor número de Centros posible hasta la acción proselitista mediante la celebración de ejercicios espirituales en las fábricas, la invitación personal a charlas y Reuniones Generales o la difusión del semanario *¡Tú!* Todos los actos que celebraba la HOAC incentivaban dicho proselitismo. Así, tras el Cursillo de Formación celebrado en Palencia en abril de 1949, la mayoría de los asistentes decían salir “llenos y su propósito de no dejar de luchar hasta conseguir la conquista de sus hermanos obreros para Cristo”.

Nos encontramos, por otro lado, con una HOAC dependiente en extremo del elemento clerical. De hecho, como bien recordaban los militantes burgaleses, no puede haber HOAC sin consiliario, sacerdote que asesora, ilumina y representa la “alta dirección jerárquica” dentro de la organización. También el periódico de la hermandad abulense *El Otro* recordaba a los militantes la necesidad de venerar “la figura del cura”:

“[...] El «Cura», ese hombre como nosotros, es un «elegido» de Dios. Es San Pablo quien emplea esta palabra que indica predilección por parte de Dios para esta clase de personas que son los curas. [...] Porque el cura es un hombre, debemos comprenderle. Porque es un «elegido», debemos respetarle, venerarle emocionados [...] Porque «es para nosotros» debemos estarle entrañablemente agradecidos. Porque le queremos santo, debemos levantar las manos de la súplica hacia Dios, pidiéndole para cada sacerdote olor de santidad”.

Una de las características más destacadas de esta HOAC es que su trayectoria histórica irá siempre ligada a la existencia y calidad del

consiliario, existiendo una relación directamente proporcional entre dinamismo hoacista, presencia y autenticidad obrera del sacerdote asesor.

Los testimonios orales confirman la importancia del clero, en particular del consiliario, para la buena marcha de la organización, incluso en los años posteriores al Concilio Vaticano II. Y esta es, en definitiva, otra de las características que conecta a la HOAC castellana con el catolicismo social español de fines del XIX y primer tercio del siglo XX, si bien es cierto que en los movimientos apostólicos el laico adquiere mayor autonomía y protagonismo, y que estos sacerdotes, por su formación, talante y sensibilidad, distan mucho de parecerse a aquellos otros consiliarios decimonónicos. Aun así, y refiriéndonos exclusivamente a la etapa que va de 1946 a 1956-1958, los testimonios orales reflejan la importancia decisiva del consiliario a la hora de asegurar la buena marcha de la HOAC e infundir un talante más o menos comprometido.

He aquí los ejemplos más significativos:

La HOAC de Valladolid no se crea oficialmente hasta 1952, fecha en la que consiguen nombrar un consiliario estable aunque poco identificado con la organización. De ahí que lleve una vida lánguida hasta 1957, año en que se nombra para el cargo a Felipe Gago, sacerdote conocedor del movimiento jocista y del sindicalismo católico italiano, verdadero protagonista del relanzamiento de la organización. Cuando al poco tiempo el obispo le destina a Mayorga de Campos, los militantes más dinámicos abandonan la organización y esta decae hasta principios de los 60, cuando la fusión con los Antiguos Jocistas inicia la etapa más floreciente de la hermandad vallisoletana.

Por su parte, los primeros militantes de Segovia mantuvieron la línea básicamente espiritualista que marcaba el consiliario inicial, Bernardino Arribas, que anteriormente había ocupado el mismo cargo en la Juventud de Acción Católica de Carbonero el Mayor. La entrada en la organización del sacerdote Félix Díaz, miembro desde los dieciséis años de los Grupos de Jesús Obrero en el Seminario, conocedor de la HOAC y muy allegado a Roviroso, imprimió un talante más comprometido a la organización, impulsó el relevo generacional e incentivó la entrada de nuevas promociones ajenas a la Acción Católica tradicional.

También la HOAC de Zamora atravesó por una primera etapa fundamentalmente piadosa, escasamente comprometida y muy ligada al obispo. La llegada del sacerdote Ovidio Montero y de jóvenes procedentes de la JOC infundió un nuevo espíritu, totalmente alejado de la experiencia

anterior. Abrumadoramente clerical se revela, por su parte, la HOAC de Ávila, pues hasta la creación de sus Centros fue obra exclusiva de unos cuantos sacerdotes que, según hemos podido comprobar en las entrevistas, se revelaron como los máximos inspiradores de la iniciativa más destacada en esta diócesis, la creación de cooperativas rurales. Además, a la relación entre ellos debió la HOAC abulense los momentos más álgidos y exitosos, pero también su caída. Especialmente importante para su trayectoria fue el sacerdote Francisco López, consiliario desde 1958 y responsable de su esplendor. Y en el entorno rural destacaron Feliciano Cantalejo, Segundo Sacristán, José Robles, Genaro Garcinuño y Emilio Camacho, entre otros.

Los hoacistas burgaleses, por su parte, cifraban en la idoneidad de los diferentes consiliarios la buena marcha de su organización. En el momento en el que, debido a cualquier circunstancia, carecieron de él, irrumpieron los primeros síntomas de crisis y estancamiento. Y si la HOAC leonesa apenas destacó por su compromiso hasta principios de los años sesenta, ello se debió, según sus militantes, a la tibieza del consiliario Emerio Puebla, aunque también a la pésima labor de Rafael Ampudia, Asesor Eclesiástico de los Sindicatos Verticales provinciales. Ambos sacerdotes, aunque Ampudia en mayor medida, trataron de llevar a la HOAC a un terreno afín a las ideas del obispo Almarcha, esto es, confinada exclusivamente a labores espirituales y formativas, con la idea de constituir en el futuro un sindicato confesional. El roce con Ampudia fue de tales dimensiones, que motivó la salida del presidente diocesano de la hermandad, Abel Pardo. Por contra, la labor del consiliario Francisco Beltrán supuso un acicate para mantener vivo el espíritu hoacista tanto en León como en Astorga, primero como responsable de la Sección leonesa de Apostolado Social y, a partir de 1960, como provicario y consiliario de toda la Acción Católica del Bierzo.

Finalmente, también la HOAC de Palencia vino marcada en sus inicios por la tendencia espiritualista del consiliario Eduardo Izquierdo, secretario del obispo y, más adelante, consiliario de la Junta Diocesana de Acción Católica. El giro hacia un mayor compromiso social llegó con la entrada, a principios de los cincuenta, de Anastasio Arranz, sacerdote tildado de “progresista” y párroco de San José Obrero.

En definitiva, el clero fue siempre un elemento determinante e imprescindible en la HOAC de estas tierras, tanto para su auge y vitalidad como para su languidecimiento y caída; y aunque las relaciones ya no

eran de estricta obediencia y control jerárquico, lo cierto es que la autoridad moral del consiliario difícilmente podría rebasarse. Salvo en casos excepcionales, de su presencia y calidad dependía, en gran medida, la suerte y el empuje social de la HOAC en Castilla y León.

Por si fuera poco, en estos primeros momentos, la HOAC de Castilla y León, reproduciendo las consignas de la jerarquía eclesiástica y las labores tradicionales dentro de la Acción Católica y del catolicismo social español, fomenta las actividades de tipo benéfico-asistencial y procura a militantes y adheridos un espacio de ocio y recreación “sano”, acorde con la moral cristiana. Las diversas celebraciones y los actos propiamente religiosos se integran en el organigrama general de la Acción Católica, carecen del carácter reivindicativo de años posteriores y muestran un evidente talante triunfalista y recristianizador. De esta forma, la HOAC se mantenía fiel a las ya conocidas normas de especialización en cuanto recomendaban la creación de “servicios de orden religioso” útiles para sus socios “y para el pueblo en general”.

En efecto, entre las actividades más destacadas, dirigidas todas al fomento de la espiritualidad, destacaban las misas de comunión y los retiros mensuales, los ejercicios espirituales, las horas santas y la participación en las celebraciones religiosas de otras ramas de Acción Católica.

Los hoacistas de estas tierras intensificaron una función lúdico-recreativa cuyo objetivo era proporcionar a los obreros locales de esparcimiento alejados de la “inmoralidad” reinante en bares y cantinas, y dieron primacía a las acciones caritativas y benéfico-asistenciales sobre las transformaciones socioestructurales.

La consecuencia de todo lo expuesto no se hizo esperar: a la altura de mediados de los cincuenta, la misma HOAC no solo reconocía ser “una obra relativamente pequeña dentro de la gran masa trabajadora”, sino que incluso durante la Campaña Nacional de 1959-1960, en la que se vertieron duras críticas contra el Plan de Estabilización, buena parte de la clase obrera aún mostraba verdadera desconfianza y recelos tanto de la organización como de los militantes individualmente considerados. ¿Qué causas esgrimían los implicados en dicha campaña? Básicamente, los prejuicios obreristas contra la Iglesia, el anticlericalismo reinante, el “indeferentismo religioso”, el recelo hacia la jerarquía y, desde luego, las más que acusadas prevenciones hacia la HOAC por ser parte de ella... En definitiva, parecía como si los trabajadores no terminasen de conciliar

esos dos elementos aparente e históricamente antitéticos: Iglesia y movimiento obrero, clero y clase trabajadora.

La documentación existente el Archivo Nacional de la hermandad da cuenta de este mismo proceso: los obreros salmantinos que no participaron en la campaña adujeron, entre otros motivos, que se trataba de una maniobra “orquestada por el Estado o por los curas”, y tampoco los leoneses congeniaban con un movimiento obrero presidido y “manejado” por el clero. Una vez comprobados los “prejuicios anticlericales” de la mayoría, en 1962, los burgaleses seguían preocupados por la imagen que proyectaban entre la clase obrera:

“Dicen que si nosotros hablamos lo hacemos porque estamos respaldados por la Jerarquía, y por lo tanto, que le estamos haciendo el caldo gordo”.

Además, esta circunstancia, tan desfavorable a las pretensiones obreristas de la hermandad, vino reforzada por el excesivo protagonismo del clero —en especial de los consiliarios— en la marcha y actividad de la HOAC de estas tierras. Es cierto que ya no se trataba de cualquier sacerdote designado para ocupar un cargo más, sino de generaciones clericales teológicamente más avanzadas y con una noción del apostolado acorde con la pastoral de misión exigida por los movimientos especializados; y que hasta los militantes, aparte de mantener un contacto asiduo con los seminaristas, presionaron ante los obispos a favor de consiliarios “liberados” y elegidos por ellos, identificados con la organización y comprometidos con la clase obrera:

“Otro punto [...] es el de nuestros consiliarios. En la Semana de Estudios debe abordarse este problema, pero no como uno más, sino como algo urgente e inaplazable. Tenemos que conseguir [...] que sean liberados y no solamente esto, sino llevar al ánimo de nuestra jerarquía de que deben depositar en la HOAC su confianza para aceptar unos nombres. Siempre será mejor un consiliario elegido por los militantes, que uno nombrado por ellos y que puede tener muchos conocimientos teóricos sobre cuestiones sociales, pero que no vive, ni siente ni comprende a los obreros. Con una sola cosa de éstas que le faltaran, ya no sería buen consiliario.

La AC es una organización de seculares. Ellos tienen cierta autonomía, cierta autoridad. Constituyen un Organismo colaborador-de ejecución, subordinado ciertamente pero que ha de mantener su autonomía. Necesita un control jerárquico. Es Iglesia. Pero hemos de entender bien ese control para no ahogar la obra. [...] El sacerdote era en otros tiempos el maestro incontestable [...] Pero asistimos a la entrada pleno jure del laicado en las responsabilidades de la Iglesia. [...]

[Los consiliarios] hemos de huir, como del fuego, de: el autoritarismo-posición de fuerza y de imperio. El respeto a la libertad de decisión. [...] Del clericalismo [...] Del paternalismo: hay formas muy sutiles y es muy frecuente entre nosotros. A veces se descubre esta posición hasta en nuestra predicación. [...] Finalmente, nunca debemos hacernos militantes. Hacer el papel del laico. De aquí han venido muchos fracasos de los sacerdotes en la AC”.

Pero el consiliario, cuya misión era representar al obispo (recordemos: “autoridad y guía” de toda la Acción Católica) y asesorar teológicamente en las reuniones de estudio, vino a ser, en la práctica, un instrumento imprescindible para la marcha de la organización, lo cual terminaba por dificultar el objetivo hoacista de presentarse ante la clase trabajadora como Iglesia y movimiento obrero al mismo tiempo. Como hicimos en páginas anteriores, los ejemplos que traemos a colación provienen de fuentes documentales y de testimonios orales debidamente contrastados:

La abrumadora mayoría de las comisiones diocesanas de la HOAC depende del consiliario para mantener una andadura más o menos regular. Tanto su carencia como su escasa identificación con el movimiento generan frenazos, languidecimiento y pérdida de dinamismo. Por ejemplo, en 1962, los burgaleses no pueden poner en marcha la nueva estructura por responsabilidades porque el consiliario “no lo ha considerado oportuno”; meses más tarde las “cosas marchan mejor”, pues les ha sido nombrado uno nuevo y, además, “muy bueno”. En Valladolid, no solo parece imposible superar la pérdida del sacerdote Felipe Gago, sino que la fusión con los Antiguos Jocistas se ve entorpecida, una y otra vez, por la intromisión del clero. Y en León, los encontronazos entre el presidente diocesano y Rafael Ampudia, consiliario de la HOAC y Asesor eclesiástico provincial de Sindicatos, sumieron a la hermandad en una permanente

crisis; hasta 1966, y esta vez con un consiliario “de confianza”, la organización leonesa no saldrá del bache.

Consecuentemente, la entrada de un sacerdote activo y plenamente identificado con la HOAC supone, en muchos casos, un aliciente altamente positivo para la organización: es lo que ocurre en Valladolid con José Montero (1964), en Segovia con Félix Díaz (1958), en Burgos con Felipe López (1960), en León con Julio Arguedas (1966), en Astorga con Francisco Beltrán y Felipe Santos (1964) y en Ávila capital con el ya mencionado Francisco López.

Es más, tanto peso tuvieron los consiliarios en la marcha de la hermandad, que su traslado se convirtió en el recurso más empleado por los obispos para neutralizarla y “rebajarla los humos”. Y cuando no se desentendían de ella, solían nombrar luego un sacerdote más acorde con sus objetivos “armonizadores”. Así se hizo en Burgos con Felipe López y en Palencia con Antonio Martín.

El protagonismo del consiliario llegó al extremo de convertirle en el máximo impulsor y ejecutor de todas las actividades y “obras marginales” de la organización: así ocurre en Segovia, donde Félix Díaz emprende una destacada labor en materia de cooperativas y algunos militantes le acusan de atribuirse “excesivas funciones sin contar con nadie”; o en Ávila, donde, sin duda alguna, la HOAC encarna el ejemplo más significativo y desmedido de protagonismo clerical: los consiliarios lideran la creación y sostenimiento del movimiento cooperativo, los militantes actúan al dictado del clero, la HOAC empieza a decaer en el momento en que se enrarecen las relaciones entre los militantes y el consiliario, y las tensiones y enfrentamientos entre los sacerdotes aceleran la desaparición, entre 1963 y 1967, de casi todos los centros.

En definitiva, la tónica dominante en estas tierras es el protagonismo exagerado del clero en la organización, hasta el extremo de condicionar tanto su propia estabilidad organizativa como la intensidad y continuidad de sus manifestaciones externas (“obras marginales”). Esta realidad era percibida por una clase obrera mayoritariamente anticlerical, que seguía asociando a la Iglesia con el Gobierno y las clases pudientes, y al clero con la jerarquía eclesiástica. De ahí que, tal y como señalaban los mismos militantes, “en general, [los obreros] se fían de los militantes aunque no de los curas”, y algunos creen “que estamos pagados por el clero”.

En definitiva, creemos que en Castilla y León, la dependencia clerical dificultó la plena aceptación, entre la clase trabajadora, de la

HOAC-organización –no así de sus militantes– como parte integrante del movimiento obrero. Los activistas de la oposición valoraron el servicio prestado por la hermandad en lo referente a la cesión de espacios de libertad y ayuda material, y se mostraron mucho menos recelosos hacia los hoacistas que hacia la organización, la cual seguía siendo percibida como un movimiento más eclesiástico que obrero. Al mismo tiempo, la dependencia clerical terminó por menoscabar la autonomía y el protagonismo conferidos por el Concilio Vaticano II a los laicos, explica algunas de las tensiones surgidas posteriormente entre la HOAC y la editorial ZYX y refuerza, sobre todo tras los enfrentamientos con la jerarquía eclesiástica (1966-1969), el auge de las comunidades de base en detrimento de los movimientos apostólicos.



CAPÍTULO QUINTO  
MUJERES, TRABAJADORAS Y CATÓLICAS:  
LA HOACF EN EL FRANQUISMO

Mónica Moreno Seco

A mediados de los años sesenta, Remedios Jover, una obrera de Elda, apuntaba con letra insegura en una pequeña libreta escolar: me comprometo “a hablar siempre con sinceridad, sin adular a nadie, y cuando se presente la ocasión no tener miedo ni acobardarme ante una injusticia aunque sea un superior mío, con caridad pero la verdad ante todo”, también a “hacerles (*sic*) ver que no es justo, que no se dejen avasallar por el poderoso”<sup>1</sup>. Eran algunas de las conclusiones a las que había llegado después de analizar alguna situación de arbitrariedad en su entorno próximo. Muchas trabajadoras católicas como ella adquirieron una conciencia crítica y asumieron compromisos que les condujeron a la protesta social y política en los años sesenta y setenta. Para ello tuvieron que superar numerosos obstáculos, como la falta de educación, las dificultades económicas, la discriminación legal, la atención en solitario a las responsabilidades familiares o el paternalismo de sus familiares, de compañeros de trabajo y del clero. Este texto propone una aproximación a la trayectoria de la organización que ofreció a Remedios Jover y tantas otras mujeres un espacio para la reflexión y la acción: la Hermandad Obrera de Acción Católica Femenina (HOACF).

Los estudios sobre los movimientos de apostolado obrero en el franquismo han examinado su compromiso social, su labor sindical y política e incluso su participación en algunas tensiones dentro de la Iglesia<sup>2</sup>. Estas investigaciones han puesto de manifiesto la importancia, junto con el partido comunista, de las organizaciones católicas obreras en el origen de la movilización social y política que fue decisiva en el cambio de la dicta-

<sup>1</sup> Libreta con anotaciones personales, sf, Archivo Personal de Remedios Jover Pardo.

<sup>2</sup> Entre los más relevantes, cabe mencionar Basilisa López García, *Aproximación a la historia de la HOAC*, HOAC, Madrid, 1996; Emili Ferrando Puig, *Cristians i Rebels. Història de l'HOAC a Catalunya durant el franquisme (1946-1975)*, Mediterrània, Barcelona, 2000; Francisco Martínez Hoyos, *La JOC a Catalunya*. Barcelona, Mediterrània, 2000 o Enrique Berzal de la Rosa, “Cristianos en el ‘nuevo movimiento obrero’ en España”, *Historia Social*, 54 (2006), pp. 137-156.

dura a la democracia. También han destacado su protagonismo en una Iglesia que pasó del nacionalcatolicismo al Vaticano II y, en algunos sectores de base, al alejamiento del franquismo<sup>3</sup>. Sin embargo, no han abordado las relaciones de género en unas agrupaciones segregadas por sexo. Reconstruir su historia permite introducir un elemento nuevo de reflexión en el análisis de la oposición a la dictadura y la evolución del catolicismo en la España franquista. En esencia, nuestras hipótesis de partida plantean que las militantes de HOACF participaron en dicha protesta social, política y eclesial, aunque su experiencia es poco conocida; que su actuación tuvo componentes comunes a la masculina pero también otros específicos; y que las relaciones entre mujeres y hombres fueron difíciles, en especial entre los y las dirigentes de HOAC y HOACF.

Las militantes hoacistas actuaron de acuerdo a una marcada triple identidad. Como mujeres, reclamaron iguales derechos y deberes que los hombres desde un discurso de la diferencia que resaltaba y revalorizaba determinados valores femeninos, retomando las propuestas del catolicismo femenino de principios de siglo, pero adelantando además algunos planteamientos del feminismo de los setenta<sup>4</sup>. Como obreras, se interesaron no solo por la mejora de las condiciones laborales de las trabajadoras sino también por otros aspectos que afectaban a la vida cotidiana de las mujeres de clase obrera, como la situación en los barrios, los problemas de escolarización o el alza de precios de los productos básicos. Como católicas, nunca abandonaron la fidelidad a la jerarquía eclesial, aunque fueron adoptando posiciones cada vez más críticas. Incluso podría añadirse un cuarto elemento identitario pero mucho menos relevante, la edad, pues como adultas se enfrentaban a una serie de responsabilidades domésticas y carencias, por ejemplo educativas, que les diferenciaban de las jóvenes de la JOCF (Juventud Obrera Cristiana Femenina).

<sup>3</sup> Por ejemplo, los textos de Enrique Berzal de la Rosa, “Católicos en la lucha antifranquista. Militancia sindical y política”, *Historia del Presente*, 10 (2007), pp. 7-24 y Feliciano Montero, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009, caps. 1 y 2.

<sup>4</sup> Para el catolicismo femenino anterior a la Guerra Civil, son de obligada cita los trabajos de Inmaculada Blasco, en especial *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003. Sobre el feminismo de la transición, algunos de los textos más recientes o completos son los de Mercedes Agustín Puerta, *Feminismo: identidad personal y lucha colectiva (Análisis del movimiento feminista español en los años 1975 a 1985)*, Universidad de Granada, Granada, 2003; Mary Nash, *Dones en transició. De la resistència política a la legitimitat feminista: les dones en la Barcelona de la Transició*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 2007 o Carmen Martínez Tez, Purificación Gutiérrez López y Pilar González Ruiz (eds.), *El movimiento feminista en la España de los años 70*, Madrid, Cátedra, 2009.

A partir de las etapas que establece Basilisa López en su historia de la HOAC<sup>5</sup>, puede hablarse de los siguientes periodos en el recorrido de la HOACF durante el franquismo: una primera época entre 1946 y 1956 en que apareció la organización dentro de las coordenadas de la doctrina social católica clásica. Desde 1956 estrechó sus lazos con la HOAC y adquirió un creciente compromiso social, evolución que refleja el paso de una cultura política nacional-católica a otra conciliar, con la asunción de conceptos y valores como diálogo, mayoría de edad del laicado, compromiso temporal, testimonio o promoción de los marginados<sup>6</sup>. La crisis de Acción Católica (AC) que estalló en 1966 cierra esta segunda etapa y da paso a la última, que aquí finalizamos en 1975, en que las militantes hoacistas debatieron sobre el alcance de su apostolado, las relaciones con la jerarquía eclesiástica y sobre todo sus vínculos con la HOAC, con el resultado de una grave división interna: unas permanecieron en la HOACF mientras que otras ingresaron en una HOAC que a partir de entonces sería mixta.

En distintos momentos, la HOACF estuvo vinculada a las Mujeres de AC y a la HOAC. Sin embargo, desarrolló una evolución propia. Puede afirmarse que en contraste con la segunda asumió como organización un compromiso menos combativo en sus planteamientos teóricos. A diferencia de las Mujeres de AC, que evolucionaron de forma muy decidida en los años sesenta y acabaron rompiendo con la jerarquía eclesiástica<sup>7</sup>, las dirigentes de HOACF se mantuvieron siempre fieles al clero. No obstante, para muchas mujeres de clase obrera, que vivían en un contexto muy adverso de doble discriminación de género y de clase, la militancia en HOACF supuso un giro importante en sus vidas, pues ofreció oportunidades de actuación y de debate y, en algunos casos, el comienzo de una trayectoria vital transgresora y comprometida.

<sup>5</sup> “Los orígenes y primeras experiencias (1946-1956), la época del compromiso temporal (1956-1966), la crisis (1967-1974) y la reconstrucción (1974-1981)”, en Basilisa López García, *Aproximación a la historia de la HOAC*.

<sup>6</sup> Algunas reflexiones sobre este cambio en Mónica Moreno Seco, “Ideal femenino y protagonismo de las mujeres en las culturas políticas católicas del franquismo”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 15:2 (2008), pp. 269-293.

<sup>7</sup> Evolución que se aborda en Mónica Moreno Seco, “De la caridad al compromiso: las Mujeres de Acción Católica (1958-1968)”, *Historia Contemporánea*, 26 (2003), pp. 239-265.

## EL COMPROMISO SOCIAL CATÓLICO EN FEMENINO

Los orígenes de la HOACF se remontan a 1941, año en que las Mujeres de AC fundaron en algunas diócesis centros obreros. Esta iniciativa respondía a la tradición de la acción social católica orientada a las obreras, con organizaciones que eran resultado del activismo paternalista de mujeres de clase media y alta, más que de la actuación autónoma de las trabajadoras. Los sindicatos católicos femeninos del primer tercio del siglo xx eran entidades mutualistas y no reivindicativas, que primaban la función doméstica de las mujeres sobre su consideración como trabajadoras. En consecuencia, la participación de obreras en sindicatos y patronatos era poco destacada, en contraste con la alta implicación de mujeres de la burguesía en la acción social católica<sup>8</sup>. Como indica Llona, el carácter liberador de la acción social femenina tuvo una limitación de clase, pues benefició a las burguesas pero no a las mujeres de extracción popular<sup>9</sup>.

A partir de estos centros obreros de la posguerra, en 1946 se creó la HOFAC —el nombre de HOACF es algo posterior—, con el establecimiento de las comisiones nacional y diocesanas<sup>10</sup>. En los primeros años, la HOFAC, dirigida por Rosario Rodríguez, tuvo dificultades para consolidarse, por la escasa incorporación todavía de las mujeres al mundo laboral y por la dependencia hacia las mujeres de AC<sup>11</sup>. Sus objetivos eran sobre todo morales y piadosos, y de formación en la doctrina social católica. Seguía, por tanto, la tradición antes comentada. No obstante, para algunas militantes estudiar religión y doctrina social era algo novedoso, que les alentó a empezar a leer por su cuenta y a independizarse de las “señoritas” que les coordinaban<sup>12</sup>.

La fecha de 1956 marca un cambio en el rumbo de la organización, al celebrar su primera Semana Nacional, junto con HOAC, en Córdoba. El nombramiento de Juliana Gómez como presidenta nacional en 1953 y de Tomás Malagón, consiliario nacional de HOAC, como asesor religioso de

<sup>8</sup> Amelia García Checa, *Ideología y práctica de la acción social católica femenina (Cataluña, 1900-1930)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2007, pp. 320-324.

<sup>9</sup> Miren Llona, *Entre señorita y garçonne. Historias de las mujeres bilbaínas de clase media (1919-1939)*, Málaga, Universidad de Málaga-Atenea, 2002, p. 251.

<sup>10</sup> Algunas notas sobre la evolución de HOACF, *Boletín de la HOAC Femenina (BHF)*, 76 (enero de 1968).

<sup>11</sup> María Encarna Nicolás Marín y Basilisa López García, “La situación de la mujer a través de los movimientos de apostolado seglar: la contribución a la legitimación del franquismo (1939-1956)”, en Rosa María Capel Martínez (coord.), *Mujer y sociedad en España (1700-1975)*, Madrid, Ministerio de Cultura-Instituto de la Mujer, 1986, p. 386.

<sup>12</sup> Entrevista a Piedad Langarita Barca, Elche, 18 de mayo de 1995.

HOACF en 1955 fue decisivo. Desde entonces el movimiento acrecentó sus contactos con HOAC e incorporó una formación que animaba a la reflexión y al compromiso, con la metodología del ver-juzgar-actuar. Los contactos con el movimiento católico internacional, como la UMOFC (Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas) o el MMTC (Movimiento Mundial de Trabajadores Cristianos), fueron importantes también en su evolución hacia una actitud más crítica y comprometida. Otros nombres destacados fueron los de María Dolores Sabaté, presidenta entre 1963 y 1968 —año en que es nombrada secretaria adjunta del MMTC—, y el consiliario Víctor Manuel Elizondo. Nos centraremos a continuación en esta segunda etapa, que comenzó en 1956 y finalizó en 1966 con la crisis de Acción Católica.

Al principio, las hoacistas tuvieron problemas para entender la nueva metodología y para adoptar compromisos, estaban impregnadas de un lenguaje muy religioso y desarrollaban una acción muy próxima a la caridad. Sin embargo, se reunían periódicamente para reflexionar y asumir pequeños compromisos en grupo, actividad común que favoreció la aparición de una conciencia colectiva, que fue gestando a su vez su implicación sindical, cívica o política<sup>13</sup>. También realizaban encuestas a personas próximas, intentando interesarles en problemas y realidades de la clase trabajadora, desempeñando una labor lenta y silenciosa, pero destacada en el contexto de principios de los años sesenta, de reconstrucción de un tejido civil que más adelante sustentó el cambio a la democracia.

Los planteamientos de los primeros años eran bastante moderados, pero progresivamente la nueva metodología de formación fue orientando los intereses de la HOACF hacia un mayor compromiso con los derechos de las trabajadoras y contra la discriminación de las mujeres en el trabajo y en la sociedad. Al subrayar las cualidades propias del apostolado obrero femenino, la HOACF planteaba una concepción de la feminidad basada en la tesis de la complementariedad entre mujeres y hombres. Por otro lado, sus intereses y sus actividades estaban marcados por una visión del compromiso temporal que se ajustaba a su interpretación de la realidad de las mujeres de clase obrera, que incluía tanto a trabajadoras como a esposas de trabajadores, y por tanto no solo atendía aspectos laborales,

<sup>13</sup> Así, una asistente a la III Semana Nacional, que tuvo lugar en Toledo en 1958, afirmó que le había gustado la convivencia con sus “hermanas” y había aprendido mucho (*El Pedrisco*, 13 de septiembre de 1958, Archivo de la Comisión Permanente de la HOAC (ACPHOAC), caja 21, carpeta 8).

sino también de las condiciones de vida en los barrios o la educación de los hijos, sin olvidar un aprendizaje de participación ciudadana, limitada por los estrechos márgenes que imponía la dictadura, pero que fue consolidándose con el tiempo. Por último, su fidelidad a la Iglesia no siempre encontró eco entre el clero. Como veremos a continuación, estos tres elementos constituyeron el eje de su identidad –de mujeres, trabajadoras y católicas– y el motor que les impulsó a la acción.

En primer lugar, las hoacistas partían de la tesis clásica sostenida por la Iglesia de la igualdad de hombres y mujeres en dignidad, derechos y deberes, e incluso, a veces, criticaban la prevención y oposición a ella de algunos católicos<sup>14</sup>. No obstante, inmediatamente a continuación resaltaban las diferencias de carácter y naturaleza entre mujeres y hombres, llegando a afirmar en alguna ocasión que la mujer razona menos y siente más, es más débil, más apasionada y está marcada por la maternidad; es decir, no cuestionaban las bases del discurso tradicional de género ni la atribución de las funciones maternas y domésticas a las mujeres, como por otra parte era frecuente en la España de finales de los cincuenta y la primera mitad de los sesenta<sup>15</sup>. A su juicio, la promoción de las mujeres obreras no suponía imitar a los hombres o dominarlos, sino desarrollar unos valores propios como “el orden, la armonía, la paz, la dulzura, el sentido práctico, la alegría, el amor de Dios”. Es decir, “como mujeres tenemos unas cualidades femeninas y unos dones particulares, [y] debemos enriquecer la familia, la sociedad con ese toque femenino tantas veces ausente”<sup>16</sup>. Para las hoacistas, imponer a las mujeres las mismas condiciones que a los hombres suponía atentar contra su derecho a ser diferentes, un argumento muy interesante que utilizará el feminismo de la diferencia con posterioridad, aunque entonces la HOACF criticaba el movimiento feminista como una reacción exagerada contra unos abusos reales<sup>17</sup>.

Este modelo de feminidad debía conducir, según la organización, a implicarse en el apostolado y en la mejora de la sociedad:

<sup>14</sup> *BHF*, 25 (octubre de 1963).

<sup>15</sup> Intervención de la Comisión Diocesana de HOACF de Valencia en la VIII Semana Nacional, que se celebró en Barcelona, en 1964, ACPHOAC, caja 25, carpeta 3. Véase Gloria Nielfa Cristóbal, “El debate feminista durante el franquismo”, en Gloria Nielfa Cristóbal (ed.), *Mujeres y hombres en la España franquista: sociedad, economía, política, cultura*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2003, pp. 269-297.

<sup>16</sup> *BHF*, 34-35 (julio-agosto de 1964).

<sup>17</sup> Intervención de la Comisión Diocesana de HOACF de Valencia en la VIII Semana Nacional, ACPHOAC, caja 25, carpeta 3.

“nuestra responsabilidad de hoacistas crece; es necesario que cada vez la mujer esté más preparada para poder dar respuesta a lo que la vida le exige”<sup>18</sup>.

Eso sí, habían de hacerlo aportando una visión complementaria a la del hombre, como suscribían algunas militantes en respuesta a una serie de cuestiones suscitadas desde la Comisión Nacional sobre la consideración social de las mujeres –de igualdad o inferioridad, en la familia y ante los hombres–, que les hizo plantearse elementos de reflexión probablemente nuevos para muchas<sup>19</sup>. La incorporación de mujeres al nuevo apostolado obrero provocó desde sus comienzos algunas resistencias de los varones, aspecto que a largo plazo dio lugar a tensiones y recelos. Dirigiéndose a su marido una participante en la I Semana Nacional de 1956 afirmaba: “Hasta ahora se me había ocurrido que colaborar contigo consistía en dejarte “hacer” pero voy viendo que no es suficiente hoy día esta actitud pasiva”, sino ser activa e influir en familiares y vecinos. La contestación del esposo no dejaba lugar a dudas: “ciertamente que podéis y debéis tener un papel importantísimo en la Revolución Cristiana”, pero “¿No crees que es en este apostolado de la nueva educación del hijo donde está vuestra mejor tarea?”<sup>20</sup>. La actitud crítica ante el trato paternalista de los hombres afloró pronto: en 1959 se sostenía que como militantes obreras cristianas “venimos decididas a hacernos valer, a haceros pensar, queridos oacistas (*sic*), que una cosa es predicar y otra dar trigo” y que hay mujeres muy válidas en las diócesis<sup>21</sup>. A medida que pasaba el tiempo se denunció de forma más abierta la discriminación de las mujeres, su consideración como menor de edad, que se les impidiera la libertad de movimientos o recibieran puestos de trabajo y salarios inferiores<sup>22</sup>.

En segundo término, en la HOACF se va consolidando una fuerte identidad obrera y una atención por la realidad de la clase trabajadora. Se animaba a las militantes a involucrarse en la mejora de la situación laboral

<sup>18</sup> *BHF*, 33 (junio de 1964).

<sup>19</sup> “Plan de trabajo de 1964”, ACPHOAC, caja 150, carpeta 2. Respuestas de militantes de Lleida en María Carmen Santiago Mascaraque, *La Iglesia de Lleida durante el franquismo (1938-1967)*, Universitat de Lleida, 1998, pp. 225-228 (<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2377&ext=pdf&portal=0>).

<sup>20</sup> *En Marcha!*, 5 (13 de septiembre de 1956) y 6 (14 de septiembre de 1956), ACPHOAC, caja 21, carpeta 4.

<sup>21</sup> *P'Alante*, Boletín de la XIV Semana Nacional de HOAC y IV Semana Nacional de HOACE, Toledo, 1959, sf, ACPHOAC, caja 21, carpeta 9.

<sup>22</sup> *BHF*, 4 (enero de 1962).

de las obreras, movilizarse para conseguir condiciones de vida dignas en los barrios y participar en las instituciones. Este compromiso social requería elevar su nivel cultural, pues esta carencia suponía para las mujeres –se decía– situarse en una posición de inferioridad, impedía el desarrollo completo de su personalidad y –también– dificultaba sus deberes como madres<sup>23</sup>. Para formular un criterio propio y participar en la vida social, las hoacistas debían ampliar sus lecturas de prensa y libros, y asistir a todo tipo de cursillos de formación general. La insistencia en el estudio y la preparación fue un elemento constante en las orientaciones a obreras cuya escasa educación dificultaba su apostolado. Por otro lado, la metodología del ver-juzgar-actuar implicaba la observación crítica de la realidad, la reflexión y la adopción de compromisos de diverso alcance. Las encuestas y sondeos obligaban a las militantes a analizar problemas de las mujeres obreras y eran a la vez oportunidad para ir creando inquietudes en su entorno próximo. Con frecuencia, muchas de sus acciones, en especial al principio, eran pequeños actos solidarios con vecinas y conocidas, dando ejemplo –se decía– de entrega y bondad e influyendo así en ellas<sup>24</sup>, sin dejar de denunciar la caridad paternalista ejercida por personas de clase media y “damas” de Acción Católica<sup>25</sup>. Otras iniciativas, que fueron extendiéndose con el paso del tiempo, tuvieron una mayor proyección, como la organización de clases de cultura para adultas, la defensa de los derechos de sus compañeras de trabajo en el sindicato o la participación en las elecciones al ayuntamiento.

En los años cincuenta la HOACF se dirigía a la “mujer obrera”, es decir, tanto a la trabajadora como sobre todo a la esposa del obrero, de acuerdo con la concepción de la feminidad que hemos comentado y también con la realidad sociológica del país, pues la incorporación masiva de las mujeres al sector industrial y terciario todavía estaba comenzando. En el mismo sentido, afirmaba que se interesaba por los derechos de las trabajadoras pero sin olvidar que la función primordial de las mujeres era ser esposas y madres cristianas que cumplían sus deberes y aprovechaban sus derechos para ejercer el apostolado<sup>26</sup>. Por ello, la HOACF publicó un escrito en 1959 en el *Boletín HOAC* en que reclamaba una formación profesional femenina, pero también la reducción de la jornada laboral de

<sup>23</sup> *BHF*, 16 (enero de 1963).

<sup>24</sup> *Sara*, 32 (octubre de 1960).

<sup>25</sup> *Sara*, 31 (julio y agosto de 1960) y 38 (abril de 1961).

<sup>26</sup> *BHF*, 7 (abril de 1962).

las mujeres para que pudieran dedicarse a las tareas domésticas, lo cual se consideraba una adaptación del trabajo a las características peculiares de las mujeres<sup>27</sup>. Todavía en 1960, en su intervención en la V Semana Nacional, la presidenta Juliana Gómez aludió solo a la mujer del hogar, que poco a poco asumía la necesidad de una mayor cultura y veía crecer su sentido de la responsabilidad ante las necesidades de los obreros<sup>28</sup>. En este sentido, Nicolás y López han señalado la contradicción que debieron experimentar las militantes de HOACF y JOCF entre su creciente compromiso con la clase obrera y el ideal de la domesticidad<sup>29</sup>.

La familia y la acción de las mujeres en ella se planteaban como una forma más de ejercer el apostolado. El hogar HOAC era concebido como una comunidad de oración, de educación y de acción; en él la madre debía transmitir la religión a sus hijos y la esposa debía colaborar con el marido en el apostolado obrero. No obstante, se abogaba por unos vínculos familiares alejados de la mera sumisión al padre y al marido, al invitarse a las militantes a reflexionar sobre las relaciones de subordinación o igualdad entre esposos y defenderse el diálogo en el seno del matrimonio, evitando tanto la resignación como las recriminaciones<sup>30</sup>. Además, se reclamaba una mejor valoración del trabajo doméstico y un seguro de vejez para las madres de familia<sup>31</sup>. Este apostolado partía del hogar para proyectarse en la empresa, el barrio o las instituciones. Es decir, debía haber una conexión entre las mujeres del hogar y las trabajadoras de empresa, que debían conocer los dos ámbitos. En suma, no se cuestionaba la centralidad de las mujeres en la familia, pero también se le concedía una función de apostolado activo.

Ya a mediados de los sesenta la HOACF reivindicaba de forma explícita un mayor protagonismo femenino dentro y también fuera del hogar:

“La mujer obrera no deber ser sólo la compañera que sostiene y alienta al hombre en su lucha obrera. La Mujer está llamada cada día más en el futuro a ocupar puestos estratégicos de primera línea. Para ello necesita capacitarse, formarse, *promocionarse*, cuanto antes mejor”.

<sup>27</sup> *Boletín HOAC* (octubre de 1959).

<sup>28</sup> ACPHOAC, caja 22, carpeta 7.

<sup>29</sup> María Encarna Nicolás Marín y Basilia López García, “La situación de la mujer a través de los movimientos de apostolado seglar, p. 389.

<sup>30</sup> *Sara*, 39 (mayo de 1961) y *BHF*, 5 (febrero de 1962).

<sup>31</sup> *Sara*, 22 (septiembre-octubre de 1959) y *BHF*, 1 (agosto-septiembre de 1961).

“La mujer debe saber ver el conjunto de la Sociedad y trabajar conjuntamente con el hombre tanto dentro de la Familia como dentro de la Empresa. Debe prepararse para responsabilizarse en el campo Sindical, Económico y Político”<sup>32</sup>.

Un protagonismo, cabe subrayar, que se planteaba en términos de igualdad con los varones.

Al principio, cuando se aludía a los derechos básicos, se exponía la doctrina social católica clásica: derecho a la vida, educación y formación religiosa, derecho al culto religioso, al matrimonio y al salario familiar. No obstante, ya se incitaba a las militantes a que tomaran conciencia de su identidad obrera y a que reflexionaran sobre sus condiciones laborales, salariales y de representación sindical; a crear grupos de empresa y organizar cursillos sobre legislación laboral y sindicalismo<sup>33</sup>. Muy pronto empezó a hablarse abiertamente de los derechos y deberes cívicos y sociales de las mujeres de clase obrera, de ciudadanía y de compromiso, circunstancia que refleja la incorporación de conceptos democráticos y de un lenguaje de las culturas políticas de izquierda. Entre los derechos que ya en 1962 se planteaban pueden señalarse una consideración como individuos mayores de edad, ocupar un puesto protagonista en la sociedad o el derecho “a que se nos tenga en cuenta en todas las decisiones que los gobiernos toman en nombre de los gobernados”. Entre los deberes de las mujeres como ciudadanas se mencionaban: intervenir en la solución de los problemas laborales y participar en las instituciones sindicales; lograr que las trabajadoras conozcan sus derechos y se unan para defenderlos; participar en las elecciones municipales; incorporarse a todo tipo de asociaciones, incluso políticas, para conseguir el bien común; extender entre las compañeras el sentimiento de responsabilidad ciudadana. La militante de la HOACF, “como ciudadana libre y responsable”, había de velar por el cumplimiento de las leyes y por la mejora de las mismas, sin olvidar nunca que con la conquista de los derechos cívicos de la clase obrera podía contribuir a la implantación del cristianismo<sup>34</sup>. Se trata, por tanto, de unos términos y unas propuestas que revelaban el avance ideológico del movimiento hacia posiciones progresistas, hecho que permitió la colaboración con la izquierda antifranquista.

---

<sup>32</sup> *BHF*, 40-41 (enero-febrero de 1965).

<sup>33</sup> *BHF*, 2 (octubre-noviembre de 1961).

<sup>34</sup> *BHF*, 5 (febrero de 1962) y 6 (marzo de 1962).

Los ámbitos en que debía desarrollarse el compromiso fuera del hogar eran, en esencia, tres: la empresa, el barrio y las instituciones políticas. Como trabajadoras, expresaban su deseo de que la clase obrera obtuviera una mayor igualdad –“nivelación”, en sus términos– económica y un acceso a cuotas de responsabilidad más elevadas, y se incitaba a la rebeldía contra los abusos de la autoridad y la negación de la justicia<sup>35</sup>. Las hoacistas debían interesarse por los problemas del mundo laboral, “y hace falta también, y mucho, que las mujeres defendamos nuestros propios intereses”, denunciando la insuficiencia de salarios, la discriminación salarial o la doble jornada laboral<sup>36</sup>. En el *Boletín de la HOAC Femenina* se destacaban los casos de militantes que apoyaban a compañeras, lideraban protestas u ocupaban puestos de representación en el sindicato. Además, en 1960 escribieron una carta junto con HOAC, JOC y JOCF a Solís, Delegado Nacional de Sindicatos, protestando por el funcionamiento a su juicio irregular de las elecciones sindicales de ese año. Este documento provocó un enfrentamiento entre el ministro y el primado Pla y Deniel<sup>37</sup>.

No obstante, la percepción de la realidad de las mujeres obreras que planteaba la HOACF era mucho más extensa, a diferencia de la HOAC, que tenía una visión “masculina” del mundo del trabajo, centrado en exclusiva en las relaciones laborales. Por ello, cuando se describía la situación de las mujeres de extracción popular se aludía a situaciones tan variadas como la escasa cultura, viviendas y barrios sin servicios, largas jornadas laborales que imposibilitan el diálogo entre esposos, emigración, prostitución, etc. En consecuencia, este movimiento católico femenino concedió una gran importancia al compromiso cívico. En este sentido, una de sus mayores preocupaciones fueron los barrios, contribuyendo a la creación posterior del movimiento vecinal, en el que participaron de forma activa. La destacada presencia femenina en las asociaciones de vecinos obedecía a que estas abordaban problemas que afectaban a la vida cotidiana de las mujeres<sup>38</sup>. De la misma manera, el interés de la HOACF en dicha

<sup>35</sup> *BHF*, 8-9 (mayo-junio de 1962) y 43 (abril de 1965).

<sup>36</sup> *Sara*, 31 (julio y agosto de 1960). Un panorama completo al respecto en José Babiano, *Del hogar a la huelga. Trabajo, género y movimiento obrero durante el franquismo*, Madrid, La Catarata, 2007.

<sup>37</sup> Basilisa López García, “Discrepancias entre el Estado franquista y las asociaciones obreras católicas en 1960. La correspondencia del Cardenal Pla y Deniel y el Ministro Solís”, *Anales de Historia Contemporánea*, 4 (1985), pp. 259-281.

<sup>38</sup> Una presencia que no siempre supuso visibilidad, como pone de relieve Pamela Radcliff, “Ciudadanas: las mujeres en las asociaciones de vecinos y la identidad de género en los años

movilización intentaba dar respuesta a algunas de las necesidades de las trabajadoras. En 1962 lanzó una campaña para implicar a las militantes, como ciudadanas activas y conscientes, en la solución de las carencias de habitabilidad de los barrios. Debían impulsar una comunidad de barrio superando el individualismo y “creando conciencia ante los problemas comunes”, contribuir a que se detectaran las deficiencias en los barrios y se les pusiera remedio. También se les invitaba a reflexionar sobre su presencia en esta movilización o si por el contrario preferían dejar esta labor a los hombres o a las autoridades<sup>39</sup>. Más adelante, la HOACF incorporó un nuevo campo de acción, la mejora de la educación en los suburbios, intentando involucrar a las vecinas y al profesorado. El plan de trabajo del curso 1965-1966 contemplaba además, como compromisos temporales, la participación en asociaciones de padres de familia de colegios y de amas de casa<sup>40</sup>. Es decir, la presencia de hoacistas en la diversa movilización social de los sesenta refleja su amplitud de intereses y la ambición de su apostolado, que pretendía atender a todas las situaciones que afectaban a las trabajadoras, más allá de las relaciones laborales en las empresas.

A pesar de la falta de libertades, la HOACF alentó la actividad política de sus militantes recurriendo a citas de pontífices o de organizaciones católicas internacionales, que les permitían expresar su apoyo a sistemas políticos participativos. Como puede leerse en su *Boletín*, en el que todavía se hacían pocas referencias directas a la situación española, pero en unos términos que ponían en cuestión el control político franquista, se consideraban “ciudadanas conscientes que colaboran activamente en la cosa pública y no como súbditas sumisas que obedecen”. Recordaban además que los poderes públicos son los que emanan del pueblo y actúan para el pueblo, y recomendaban acatar la autoridad del Estado con sentido crítico y hacer respetar las libertades legítimas<sup>41</sup>. Se animó a las hoacistas a participar en las elecciones municipales y presentarse como candidatas, hecho que se consideraba una responsabilidad en beneficio de

---

setenta”, en Vicente Pérez Quintana y Pablo Sánchez León (eds.), *Memoria ciudadana y movimiento vecinal. Madrid, 1968-2008*, Madrid, La Catarata, 2008, pp. 54-78. Véase también Vicenta Verdugo Martí, “Movimientos feminista-movimiento vecinal en Valencia durante la transición”, comunicación presentada al *XIII Coloquio Internacional de la AEIHM*, 2006 (CD-Rom) y Claudia Cabrero Blanco, “Género, antifranquismo y ciudadanía. Mujeres y movimiento vecinal en la Asturias del Desarrollismo y el Tardofranquismo”, *Historia del Presente*, 16 (2010), pp. 9-26.

<sup>39</sup> *BHF*, 7 (abril de 1962) y 8-9 (mayo-junio de 1962).

<sup>40</sup> “Plan de Trabajo 1965-66”, ACPHOAC, caja 345, carpeta 6.

<sup>41</sup> *BHF*, 7 (abril de 1962) y 8-9 (mayo-junio de 1962).

un mundo mejor<sup>42</sup>. La evolución política hacia el antifranquismo fue clara. En un documento interno para la Semana Nacional de 1967, la HOAC y HOACF de Orihuela-Alicante, de forma conjunta, calificaron el franquismo de régimen totalitario y fascista, y denunciaron la nula posibilidad real del pueblo de participar en política; proponían que se pidiera a la jerarquía su alejamiento de poder y se fomentara la inquietud política de los militantes y de las mujeres para que en el futuro fuera posible instaurar un régimen democrático<sup>43</sup>. Todo lo anterior condujo a la formación de futuras ciudadanas: como apunta una militante obrera católica, “los movimientos especializados son los que ayudaron mucho a que hubiera democracia después, porque estaban preparados”<sup>44</sup>.

En último lugar, junto a sus intereses y planteamientos como mujeres de clase trabajadora, como católicas las hoacistas concedieron gran importancia a su compromiso y su testimonio como elemento fundamental del apostolado. Según indicaba su presidenta en 1961, no se consideraban Iglesia triunfante ni durmiente, sino Iglesia militante<sup>45</sup>, asumiendo el lenguaje de la cultura política conciliar. Pero se recordaba también que el activismo no debía hacer olvidar la religión y que la acción social era un medio para alcanzar la evangelización, el fin de la HOACF, ante el temor a que el compromiso temporal absorbiera por completo a las militantes.

Por otra parte, comenzaron a plantearse la situación de las mujeres en el seno de la Iglesia. En alguna ocasión se criticó que muchos católicos se aferraran a la imagen de Eva para juzgar a las mujeres sin tener en cuenta las figuras de María o Magdalena<sup>46</sup>, en un avance de lo que después plantearía la teología feminista. Pero sobre todo, de forma recurrente, se reclamaba una mayor atención de los sacerdotes a las mujeres obreras y a la HOACF desde posiciones alejadas del paternalismo, y una participación activa de las trabajadoras en las parroquias y en la pastoral diocesana. Ya en 1956, “pedimos a los Consiliarios que no nos tengan simplemente por personas pías; queremos ser personas dispuestas a hacer algo por el Mundo Mejor, y como lo tomamos en serio les pedimos su sincera COLABORACIÓN”<sup>47</sup>. La reiteración de estas peticiones pone de

<sup>42</sup> *BHF*, 25 (octubre de 1963).

<sup>43</sup> “Cuestionario político. HOAC/F de Orihuela-Alicante”, ACPHOAC, caja 27, carpeta 3.

<sup>44</sup> Entrevista a Margarita Furió Chinchilla, Elche, 8 de junio de 1995.

<sup>45</sup> *BHF*, 2 (octubre-noviembre de 1961).

<sup>46</sup> *BHF*, 7 (abril de 1962).

<sup>47</sup> *En Marcha!*, 7 (15 de septiembre de 1956), ACPHOAC, caja 21, carpeta 4.

manifiesto que el clero no las atendió, pero también que desde muy pronto las hoacistas reclamaron un puesto activo en el apostolado de la Iglesia.

#### MUJERES EN HOAC, MUJERES EN HOACF

Según Basilisa López, las relaciones entre HOAC y HOACF comenzaron a mediados de los años cincuenta, por impulso de Tomás Malagón, con la celebración conjunta de las Semanas Nacionales. A partir de 1960, una corriente desde la base defendía la unión de los dos movimientos, pero la intervención de la jerarquía los alejó y enfrentó, retirando a Malagón de la HOACF y negándose a aceptar las demandas de fusión de las asociaciones<sup>48</sup>. No obstante, creemos que el panorama era más complejo. Sin negar la actuación del episcopado en defensa de organizaciones separadas, cabe recordar que las relaciones entre mujeres y hombres en el apostolado obrero no eran sencillas. No lo eran en la base ni entre las Comisiones Nacionales, a pesar de celebrar conjuntamente algunas actividades, como las Semanas Nacionales, publicar a veces manifiestos en común o de la colaboración estrecha en ciertas localidades donde HOAC y HOACF se habían unido en equipos mixtos<sup>49</sup>. Algunos testimonios revelan que la mentalidad tradicional de los hoacistas dificultaba esas relaciones:

“en la propia HOAC al principio, los hombres eran tan machistas como todos los demás. Esto ha ido cambiando mucho y creo que en gran parte por la acción de las propias mujeres. Es verdad que el sentido cristiano te llama a que todos seamos iguales. Pero por muy cristiano que te sientas, si estás participando en el sentido machista de la sociedad, cuesta mucho cambiarles”<sup>50</sup>.

Esta circunstancia provocaba en ocasiones recelos y la demanda constante por parte de las mujeres de respeto a su autonomía y a una identidad propia:

<sup>48</sup> Basilisa López García, *Aproximación a la historia de la HOAC*, pp. 166-167.

<sup>49</sup> Por ejemplo, manifiesto conjunto sobre los conflictos obreros, apoyándolos, mayo de 1962, ACPHOAC, caja 150, carpeta II.

<sup>50</sup> Testimonio de Antoñita Berges, en Fernanda Romeu Alfaro, *El silencio roto. Mujeres contra el franquismo*, Madrid, 1994, pp. 184-185.

“Havia una certa por per part de les dones a ser absorbides pels homes i a no pintar res. Quan no ens tenien en compte dèiem: ‘eh, que nosaltres estem aquí’”<sup>51</sup>.

Sin olvidar que, además, cada organización defendía un alcance distinto del compromiso temporal, más o menos combativo, y una mayor o menor autonomía frente a la jerarquía.

Desde el *Boletín de la HOAC Femenina*, se insistía en reclamar un protagonismo de las mujeres en el apostolado y la acción social, desterrando la idea extendida entre las mujeres y sobre todo entre los hombres de que la acción les correspondía a ellos<sup>52</sup>. Se alentaba a no ceder todas las iniciativas a los hombres, superar el sentimiento de inferioridad de las mujeres y avanzar en su promoción. Una de las tareas de la HOACF —se decía— era precisamente despertar a las mujeres del letargo en que se encontraban, hacer aflorar sus valores para actuar sin complejos con los hombres, de forma complementaria y reafirmando su misión específica dirigida al mundo obrero femenino<sup>53</sup>.

Las comisiones nacionales establecieron en 1961 unas normas de relación entre ellas, que contemplaban la presencia de vocales de una Comisión en reuniones de la otra y contactos periódicos de los presidentes; las dos entidades también se comprometían a no organizar en solitario actividades comunes<sup>54</sup>. Las relaciones entre ellas en ocasiones eran tensas. En febrero de 1964, la presidenta de HOACF María Dolores Sabaté manifestó su descontento en duros términos a su homólogo, Teófilo Pérez Rey, porque consideraba que HOAC había decidido todas las cuestiones básicas de la próxima Semana Nacional, recordando que todos los actos conjuntos se debían preparar también conjuntamente<sup>55</sup>.

Desde 1965 la HOACF, y en menor medida la HOAC, debatieron sobre las relaciones entre ambas. Se perfilaron dos posiciones: la fusión o la coordinación manteniendo la independencia de cada organización. Según la presidenta de HOACF, a finales de año la mayoría de las hoacistas abogaba por una coordinación con HOAC y un planteamiento conjunto

<sup>51</sup> Testimonio de Victòria Làzaro, en Emili Ferrando Puig, *Cristians i Rebels. Història de l'HOAC a Catalunya durant el franquisme*, pp. 183-184.

<sup>52</sup> *BHF*, 4 (enero de 1962).

<sup>53</sup> *BHF*, 17 (febrero de 1963).

<sup>54</sup> “Normas para las relaciones entre ambas Comisiones”, 9 de octubre de 1961, ACPHOAC, caja 150, carpeta 3.

<sup>55</sup> Carta de María Dolores Sabaté a Teófilo Pérez Rey, 10 de febrero de 1964, ACPHOAC, caja 150, carpeta 1.

sobre problemas o acciones comunes, respetando la personalidad propia y autónoma de cada organización. Se declaraba contraria a la celebración de cursillos mixtos, pues la pedagogía del momento recomendaba adaptar la formación a la psicología de hombres y mujeres y porque en este tipo de cursillos las mujeres no se sentían cómodas para intervenir con libertad pues se consideraban menos preparadas. También mostraba prevención ante los equipos mixtos, en los que por supuesto se debería respetar la libertad y la opinión de todos y todas los integrantes<sup>56</sup>.

Estas opiniones reflejan que en algunas localidades o diócesis la fusión era una realidad. En Barcelona, en una Asamblea de 1965 se decidió crear equipos mixtos, a pesar de las reticencias de algunos responsables, y se unieron las dos comisiones diocesanas; en la Asamblea del año siguiente se consolidó la unión de las dos organizaciones con la propuesta de composición paritaria del equipo dirigente de Zona, que agrupaba varias diócesis<sup>57</sup>. Por otra parte, tampoco era una realidad novedosa, pues en dicha diócesis la JOC tenía muchos equipos mixtos y la ACO (Acción Católica Obrera), que agrupaba en buena cuenta a los y las jocistas que no deseaban integrarse en HOAC, fue mixta desde sus orígenes y sus órganos de coordinación eran paritarios, con planteamientos igualitarios y de respeto a la autonomía en las decisiones de las militantes<sup>58</sup>.

En 1966, se envió un cuestionario sobre las relaciones entre HOAC y HOACF a los y las militantes cuyos resultados fueron debatidos en el denominado “Pleno de la Unidad”, que tuvo lugar en el verano. Las contestaciones arrojaron el siguiente resultado: de 635 respuestas de mujeres, la mayoría eran partidarias de la coordinación (73%) y una minoría de la fusión (27%); sin embargo, el cuestionario también fue respondido por 198 hombres —que como puede comprobarse mostraron un interés menor por el tema—, lo que, en términos globales, supuso que las posiciones estuvieran más equilibradas, con una ligera mayoría de los defensores de la fusión. Entre quienes abogaban por la coordinación se esgrimieron argumentos como que el trabajo autónomo de mujeres contribuía a su promoción:

<sup>56</sup> Circular de la presidenta, 2 de diciembre de 1965, ACPHOAC, caja 345, carpeta 6.

<sup>57</sup> José Fernández Segura, *La participación de los católicos en el movimiento obrero en Barcelona (1946-1978)*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2005 (<http://www.tesisenred.net/handle/10803/1984>), pp. 479-480 y 486.

<sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 555-556.

“los hombres quieren imponerse siempre, no aceptan a la mujer, no tienen en cuenta su opinión, nos anulan, no aceptan nuestras ideas, perdemos el tiempo en reuniones mixtas, tienen (*sic*) poca atención a nosotras”, “los hombres se creen dirigentes, organizan por su cuenta lo que es conjunto, sin consultar, prescindiendo de las mujeres, se creen superiores”.

Por el contrario, algunas partidarias de la fusión afirmaban que “estando preparadas, no cohibidas”, era posible la unión, expresaban su confianza en mostrar a los hombres su error si se consideraban superiores y pedían que se concediera libertad de elección a los equipos de base. Según Basilisa López, el Pleno decidió que se caminaría hacia la unidad, pero la Dirección Central de ACE consideró que debía mantenerse la independencia de cada movimiento<sup>59</sup>.

A partir de entonces las relaciones se tensaron cada vez más, hasta que en la Semana Nacional de Santiago, en septiembre de 1967, militantes de HOAC y HOACF presentaron a los dirigentes un documento para que lo hicieran llegar a la jerarquía, en el que exponían que no se habían aplicado las decisiones adoptadas en Plenos anteriores para conseguir la unión y pedían que se hiciera; además las hoacistas consideraban que las dirigentes de la Comisión Nacional de HOACF no eran representativas por haber vulnerado los acuerdos conjuntos y reclamaban que se renovara el organismo de forma democrática<sup>60</sup>. El episcopado no aceptó estas demandas y la ruptura entre ambas organizaciones se hizo patente; muchas militantes pasaron a HOAC, mixta desde ese momento, mientras que HOACF continuó su trayectoria en solitario<sup>61</sup>.

Por un lado, la HOAC mixta se vio muy afectada por la crisis de AC de 1966-1968<sup>62</sup>. Los nuevos estatutos de AC, aceptados por la HOACF,

<sup>59</sup> “Resumen de contestaciones al cuestionario “Relaciones (o Unidad) de la HOACF y HOAC”, julio de 1966, ACPHOAC, caja 150, carp. 8. Basilisa López García, *Aproximación a la historia de la HOAC*, pp. 166-167.

<sup>60</sup> ACPHOAC, caja 150, carpeta 9.

<sup>61</sup> No obstante, hubo algún momento de colaboración. Por ejemplo, en 1967 se pide a las presidentas diocesanas de HOACF que envíen información sobre enlaces, jurados y vocales de empresa expedientados, para ayudar al director del *Boletín HOAC* que ha sido también expedientado por un artículo sobre el tema. “Carta urgente”, 29 de agosto de 1967, ACPHOAC, caja 150, carpeta 3. Tres años después se publicó un manifiesto conjunto de HOAC/F y JOC/F con motivo del 1º de mayo en que se denunciaron el paro y diversas situaciones de injusticia, en *BHF*, 104-105 (mayo-junio de 1970).

<sup>62</sup> Que estudian con detenimiento Antonio Murcia, *Obreros y obispos en el franquismo. Estudios sobre el significado eclesiológico de la crisis de la Acción Católica Española*, HOAC, Madrid, 1995

fueron rechazados por HOAC, JOC y JOCF. Desde ese momento, la HOAC intentó conseguir un estatuto especial, que conciliara sus planteamientos –rotundo compromiso colectivo, autonomía en los nombramientos– con los de la jerarquía, objetivo que se consiguió pero que no pudo evitar una grave crisis interna. En una organización claramente demócrata y antifranquista, sin embargo muy pocas mujeres alcanzaron cargos directivos: en la Comisión Nacional solo hubo dos, Mari Cruz Vázquez (vocal en 1970-1972) y Mari Paz Millán, como responsable de Formación entre 1973 y 1974, en un organismo de ocho miembros<sup>63</sup>. De hecho, en el *Boletín HOAC* alguna militante denunció la discriminación de las mujeres en los movimientos mixtos, donde los cargos dirigentes solían ser ocupados por varones<sup>64</sup>. En Barcelona, en las organizaciones mixtas se procuraba que las responsabilidades fueran compartidas por hombres y mujeres, pero no sin problemas:

“Quan em van fer presidenta em van dir que ho havia d’agafar amb responsabilitat, sense complexos, sense pors, i demostrant que les dones també érem capaces de portar dignament aquestes responsabilitats”<sup>65</sup>.

Además, las militantes de HOAC no elaboraron un discurso propio claramente delimitado, aunque influyeron en la incorporación de algunas tesis feministas por parte de la organización. En las Jornadas de Liberación de la Mujer de 1975, la primera manifestación pública del feminismo de la transición, participó la HOAC. Dos años después, la III Asamblea General de la HOAC pidió, entre otros derechos y libertades, una amnistía de los “delitos de la mujer” –aborto, adulterio, prostitución– y la derogación de la ley de peligrosidad social, que perseguía a prostitutas y homosexuales<sup>66</sup>.

Por su parte, la HOACF, que experimentó una refundación a partir de la ruptura con HOAC y la salida de muchas militantes, continuó su apostolado debilitada, lo cual condujo a un cierto estancamiento, en un

y Feliciano Montero, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la AC especializada*, UNED, Madrid, 2000.

<sup>63</sup> Anexo en Basilia López García, *Aproximación a la historia de la HOAC*, pp. 318-320.

<sup>64</sup> *Boletín HOAC*, (noviembre-diciembre de 1967).

<sup>65</sup> Testimonio de Pilar Espuña, en Emili Ferrando Puig, *Cristians i Rebels. Història de l’HOAC a Catalunya durant el franquisme*, p. 183.

<sup>66</sup> *Boletín HOAC*, 719 (1 a 15 de septiembre de 1977).

contexto de gran dinamismo social y político. Pero también incorporó reivindicaciones y conceptos del feminismo y en ocasiones de la izquierda marxista<sup>67</sup>. En esta etapa tuvo lugar una colaboración con algunos de los proyectos de Mujeres de AC, muy afectada también por la crisis, en especial la Campaña contra el Hambre y los Centros de formación de mujeres, aunque se hacía eco asimismo de las ideas de intelectuales católicas críticas como Pilar Bellosillo y de la UMOFC<sup>68</sup>.

Las hoacistas de esta época presentan algunos rasgos específicos respecto al periodo anterior y a la HOAC, más conocida y estudiada. En primer lugar, seguían manteniendo la tesis de la complementariedad entre varones y mujeres, iguales en derechos pero con características diferentes, como defendían desde su creación. Por ello, creían que la participación de las mujeres en la sociedad debía ser adecuada a su naturaleza y misión, con su “delicadeza piadosa, digna y gentil de sentimientos y costumbres”<sup>69</sup>. En la asamblea nacional de 1974, el consiliario de Valencia afirmó que la mujer debía aportar su feminidad, no imitar al hombre; debía construir el mundo con el hombre, no contra ni al margen del hombre<sup>70</sup>. Pero también se denunciaba el patriarcado, sin mencionarlo, al lamentarse que se viviera “en civilizaciones creadas por la mente y la mano masculina y dominadas por sus estructuras y leyes. Todo lo cual nos exige un mayor esfuerzo para conseguir nuestra propia manera de ser u “originalidad” y realizar nuestra superación”<sup>71</sup>. Otras veces se justificaba la existencia de un movimiento femenino con argumentos de eficacia en un apostolado de mujeres dirigido a mujeres o para garantizar a las militantes la posibilidad de ocupar cargos directivos y celebrar reuniones en horarios ajustados a sus necesidades<sup>72</sup>. No obstante, en estos años la HOACF insistía mucho menos en ello, probablemente porque el debate sobre las relaciones con HOAC ya se había cerrado y quizá porque los vientos de la igualdad se estaban extendiendo.

<sup>67</sup> Sobre la integración de conceptos progresistas por parte de movimientos femeninos católicos, véase Mónica Moreno Seco, “Mujeres y culturas políticas en el franquismo y el antifranquismo”, *Pasado y Memoria*, 7 (2008), pp. 165-185.

<sup>68</sup> Una biografía de esta destacada dirigente católica, que fue presidenta de Mujeres de AC, de la UMOFC y auditora del Concilio Vaticano II, en Mary Salas Larrazábal y Teresa Rodríguez de Lecea, *Pilar Bellosillo: nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Federación de Movimientos de la Acción Católica Española, Madrid, 2004.

<sup>69</sup> *BHF*, 77 (febrero de 1968) y 104-105 (mayo-junio de 1970).

<sup>70</sup> *BHF*, 151-152 (junio-julio de 1974).

<sup>71</sup> *BHF*, 109-110-111 (octubre-noviembre-diciembre de 1970).

<sup>72</sup> *BHF*, 83 (agosto-septiembre de 1968).

En segundo término, la HOACF denunciaba abiertamente la discriminación a la que estaban sometidas las mujeres, en especial las obreras, tal y como hacían antes, pero con un lenguaje nuevo, propio de las culturas políticas progresistas en auge. En 1970 se aludía a las mujeres como un sector “discriminado, colonizado, que está en marcha y que desea no privilegios de clase, situación o sexo” sino una presencia activa en la sociedad<sup>73</sup>. Unos años más tarde, se afirmaba en el *Boletín* que la condición alienada de las mujeres era una parte de la alienación de la sociedad, por lo que las mujeres debían luchar no solo por la liberación de sí mismas, sino en todo movimiento que luchara por la libertad<sup>74</sup>. Las hoacistas no dejaron de criticar las situaciones de discriminación de las mujeres en el ámbito laboral y cultural, añadiendo en estos años el trato desigual recibido en los medios jurídicos y políticos, en el derecho canónico y la minusvaloración debida a su consideración como mero objeto de placer o como simple criada en el hogar<sup>75</sup>. Entre los factores que conducían a dicha discriminación, se mencionaban la “explotación y opresión” ejercida por las clases acomodadas, la falta de cultura, el complejo de inferioridad, la pervivencia de “prejuicios trasnochados y anticristianos”, “los medios de comunicación social al servicio de ideologías totalitarias y de la sociedad de consumo” y en general la existencia de estructuras opresoras sociales, económicas, políticas y familiares<sup>76</sup>.

Para superar dicha situación, se reclamaba el trabajo asalariado de las mujeres, a diferencia de la etapa anterior en que se concedía gran importancia a las tareas domésticas y las responsabilidades familiares. El trabajo les permitiría desarrollarse como personas; además, serían necesarias guarderías, comedores públicos y lavanderías para evitar la doble jornada laboral o el empleo a tiempo parcial<sup>77</sup>, como exigía también el feminismo del momento. En unas jornadas de estudio en 1972 se llegó a afirmar que “la función de la mujer no se puede limitar a criar hijos y servir al marido”<sup>78</sup>. Se reclama que la legislación sindical garantizara una representación proporcional al número de trabajadoras y que a igual trabajo, se concediera a las mujeres igual salario. En general, se proponía modificar las leyes discriminatorias. Además se demandaba un mayor protagonismo

<sup>73</sup> BHF, 101-102 (febrero-marzo de 1970).

<sup>74</sup> BHF, 126 (marzo de 1972).

<sup>75</sup> BHF, 135-136 (enero-febrero de 1973). También *Vida Nueva* (18 de diciembre de 1971).

<sup>76</sup> BHF, 115-116 (abril-mayo de 1971) y 133-134 (noviembre-diciembre de 1972).

<sup>77</sup> BHF, 80 (mayo de 1968) y 84-85-86 (octubre y noviembre de 1968).

<sup>78</sup> BHF, 124-125 (enero-febrero de 1972).

de las mujeres y un compromiso para mejorar las condiciones de vida y trabajo de las obreras, alentando a las mujeres a actuar “valiente y dinámicamente en todos los aspectos y exigencias de la vida sin declinar nunca los derechos que les corresponden”<sup>79</sup>. Con motivo del Año Internacional de la Mujer, declarado por la ONU en 1975, que en España supuso un impulso a las organizaciones de mujeres que cuestionaban a la Sección Femenina, encargada por el régimen franquista de convocar actos oficiales, la HOACF hizo una declaración pública donde reivindicaba plena igualdad ante la ley, el fin de todo tipo de discriminaciones y una justa participación de las mujeres en las responsabilidades socio-económicas y políticas. Se recordaba, además, el lema:

“no contra el hombre, no sin el hombre, sí con el hombre,  
pero no como el hombre”<sup>80</sup>.

Frente al feminismo, que tenía un gran impacto en los países occidentales y comenzaba a despegar en España, mostraba una actitud ambigua. En 1968 se decantaba por un “movimiento femenino cristiano” dedicado a luchar por una sociedad en que el papel civilizador de las mujeres fuera apreciado por un mundo organizado no solo por los varones y a su servicio sino también por las mujeres y al servicio de la familia<sup>81</sup>. Por esas fechas se vuelve a definir el feminismo como una reacción exagerada contra una injustificada discriminación. Pero con el tiempo el interés por el movimiento feminista creció: se recomendaban textos de autoras feministas como María Campo Alange o Lidia Falcón en el *Boletín* y era estudiado en algunos cursillos. La HOACF acabó asumiendo como propia la tradición feminista occidental –el sufragismo, figuras como Concepción Arenal o Emilia Pardo Bazán–, pero a diferencia de destacadas intelectuales provenientes de Mujeres de AC, no se incorporaron de forma plena a las campañas feministas de los setenta<sup>82</sup>. Por otra parte, aunque integraron nuevos elementos de reflexión y crítica, como el rechazo al uso discriminatorio y sexualizado de la imagen de las mujeres, continuaron rechazando los anticonceptivos y el aborto<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> *Vida Nueva*, 1 de febrero de 1975.

<sup>80</sup> *Vida Nueva*, 1 de febrero de 1975. *BHF*, 161-162-163 (abril-mayo-junio de 1975).

<sup>81</sup> *BHF*, 84-85-86 (octubre y noviembre de 1968).

<sup>82</sup> Véase Mónica Moreno Seco, “Cristianas por el feminismo y la democracia: catolicismo femenino y movilización en los años setenta”, *Historia Social*, 53 (2005), pp. 137-153.

<sup>83</sup> *Vida Nueva* (11 de mayo de 1974).

También como medio de superar la discriminación a que estaban sometidas las trabajadoras, la HOACF siguió insistiendo en la formación, que debía proporcionar una cultura comprometida que hiciera a las mujeres más libres y autónomas. En los años setenta, este movimiento de apostolado obrero emprendió una Campaña de Liberación –término que estaba sustituyendo al anterior de “promoción”– Integral de la Mujer, fundamentada en una educación más sólida. Las actuaciones de las hoacistas en este sentido fueron muy diversas: todo tipo de cursillos dirigidos a mujeres y militantes (de alfabetización, cultura general, sindicalismo, civismo; pero también de alimentación, costura y puericultura) o a dirigentes (de doctrina social, legislación laboral, sindicalismo y, como gran novedad, marxismo y cristianismo, de acuerdo con algunas de las propuestas más avanzadas del catolicismo del momento), el estudio de la legislación para detectar discriminaciones<sup>84</sup> o la colaboración con los Centros de Cultura Popular y Promoción Femenina de las Mujeres de AC, dedicados a la enseñanza de adultas.

Un tercer aspecto que debe resaltarse es el alcance del compromiso temporal de la HOACF, que difería del defendido por la HOAC, movimiento influido por corrientes políticas de la nueva izquierda (anarquismo, trotskismo, maoísmo, crítica al comunismo soviético y la socialdemocracia) y muy combativo como colectivo en el antifranquismo<sup>85</sup>. En la organización femenina se insistía en que se debía desarrollar un compromiso personal, no institucional, y se advertía de forma recurrente contra el activismo sin un objetivo apostólico. No obstante, a medida que pasaron los años, la HOACF empezó a reclamar derechos laborales y políticos en todo tipo de manifiestos y escritos, y se impregnó de conceptos y de un lenguaje propio de la cultura política democrática e incluso del marxismo ortodoxo, pero sin llegar a la radicalidad de las propuestas de la HOAC.

Los ámbitos de actuación de las hoacistas continuaron siendo amplios y coincidieron en buena cuenta con la movilización social y política de los setenta: el mundo laboral, los barrios y las carencias de la vida cotidiana, y la política. Ante las situaciones de injusticia laboral, las alusiones a las ayudas caritativas disminuyen mucho y las militantes se esforzaron en

<sup>84</sup> *BHF*, 167-168-169 (octubre-noviembre-diciembre de 1975).

<sup>85</sup> Enrique Berzal de la Rosa, “Fundamentos y evolución de la oposición católica al franquismo. La Hermandad Obrera de Acción Católica de Castilla y León, 1958-1975”, en *El franquismo: el régimen y la opción. Actas de las IV Jornadas de Castilla La Mancha sobre investigación en archivos*, Anabad-Castilla La Mancha, Guadalajara, 2000, vol. II, pp. 982-984.

difundir una conciencia crítica entre sus compañeras, presionar al sindicato o representar a las trabajadoras en el mismo practicando el “entrismo”, demandar mejoras a las autoridades para el empleo femenino y denunciar realidades como el pluriempleo, la insuficiencia de salarios, la carencia de seguros, la ineficacia del sindicato<sup>86</sup> o las necesidades de sectores como las empleadas de hogar o los emigrantes. La ley sindical de 1971 fue otro elemento de debate y reflexión para las militantes. Las relaciones de la HOACF con el movimiento obrero eran de nuevo ambiguas: se insistía en la necesaria unidad con el mundo obrero, pero también en diferenciarse del movimiento obrero, aunque las organizaciones de apostolado defendieran las justas aspiraciones del mismo<sup>87</sup>. Las noticias sobre las crecientes protestas obreras fueron cada vez más frecuentes en las páginas del *Boletín* y en alguna ocasión se recomendó bibliografía de Engels o Lenin sobre la mujer obrera, es decir, la teoría clásica marxista. Sus manifiestos públicos ante los conflictos laborales o las malas condiciones laborales crecieron en los años setenta y adquirieron un tono crítico en especial cuando estaban firmados también por HOAC, JOC y JOCF, con los que se coordinaba de forma puntual<sup>88</sup>. Dando un paso más, en 1972 y 1973 el movimiento envió cartas al Ministro de Trabajo exponiéndole la penosa situación de los trabajadores y sobre todo las trabajadoras sin seguros<sup>89</sup>.

Como en la década anterior, desde la HOACF se incitaba a las militantes a desarrollar un sentido cívico, que suponía tomar conciencia y movilizarse contra las malas condiciones del barrio, de la educación o la carestía de la vida. Las hoacistas redactaron manifiestos, recogieron firmas, se entrevistaron con las autoridades locales, etc. Pero ahora, además, la HOACF como organización dirigió escritos al ministro de Educación sobre el problema de la escolarización infantil y sobre la promoción cultural de la mujer adulta y al ministro de Comercio sobre el alza de los precios. Desde las diócesis se adquirió el compromiso de visitar a los gobernadores civiles y manifestar su solidaridad con acciones de otras

<sup>86</sup> “Reflexiones de HOACF sobre el desarrollo”, en *BHF*, 101-102 (febrero-marzo de 1970).

<sup>87</sup> *BHF*, 103 (abril de 1970).

<sup>88</sup> Por ejemplo, las militantes de Madrid protestaron por la muerte de un trabajador en San Adrián del Besós, pidiendo a las autoridades más paciencia y que no utilizaran armas y mejor defensa sindical, en *BHF*, 139 (mayo de 1973), mientras que en los comunicados conjuntos de los movimientos apostólicos de Plasencia se critica el capitalismo y la desatención de las autoridades, en *BHF*, 139 (mayo de 1973) y 158-159-160 (enero-febrero-marzo de 1975).

<sup>89</sup> *BHF*, 132 (octubre de 1972) y 145-146 (noviembre-diciembre de 1973).

organizaciones como las de amas de casa, quienes desarrollaron una actitud cada vez más crítica con las autoridades<sup>90</sup>.

En el terreno político, se siguieron reclamando amplios derechos y libertades, aunque ya se comenzaban a hacer menciones directas a la realidad española. En 1970 se criticaba la falta de libertad de asociación y de reunión en el país desde hacía treinta años, en alusión clara al franquismo, lo cual había provocado el desinterés de los trabajadores por la política<sup>91</sup>. Las elecciones municipales de 1970 y 1973 fueron ocasión para difundir principios democráticos, pues los equipos de militantes reflexionaron sobre los programas electorales y la representatividad de las listas, con la finalidad de desarrollar juicios propios y poder manifestarlos en su entorno creando así conciencia política<sup>92</sup>. La demanda de la democracia era ya explícita en los setenta: en las páginas del *Boletín de la HOAC Femenina* se explicaban las condiciones necesarias para un régimen democrático o se lamentaba la “tragedia de Chile” y se esperaba que el país volviera pronto a la normalidad democrática<sup>93</sup>. A finales de 1975, se planteó celebrar una Semana de Estudios de Iniciación Social Nacional, con temas como el asociacionismo y los partidos políticos en España, la sociedad de consumo o las relaciones Iglesia-Estado<sup>94</sup>.

En cuarto y último lugar, la HOACF manifestó siempre su lealtad al episcopado, sin dejar de denunciar de forma reiterada la desatención del clero hacia la realidad de las mujeres trabajadoras y hacia la organización, y los obstáculos que encontraban para formar parte de la pastoral diocesana y de las parroquias. Pero en esta época, además, se empezó a reclamar sin reservas que desapareciera la discriminación de las mujeres en la Iglesia<sup>95</sup> y se dejara de infravalorarlas “*injusta y abusivamente*” en ella<sup>96</sup>. Una Iglesia, se recordaba, dirigida por hombres pero compuesta por mujeres y hombres<sup>97</sup>. Se planteó una reforma del derecho canónico y de la liturgia, una progresiva participación de las mujeres en los ministerios y mayores

<sup>90</sup> *BHF*, 121-122 (octubre-noviembre de 1971), 132 (octubre de 1972) y 145-146 (noviembre-diciembre de 1973). Sobre las asociaciones de amas de casa, Pamela Radcliff, “Citizens and Housewives: The Problem of Female Citizenship in Spain’s Transition to Democracy”, *Journal of Social History*, 36:1 (2002), pp. 77-100.

<sup>91</sup> *BHF*, 101-102 (febrero-marzo de 1970).

<sup>92</sup> *BHF*, 108 (septiembre de 1970) y 145-146 (noviembre-diciembre de 1973).

<sup>93</sup> *BHF*, 113 (febrero de 1971) y 143-144 (septiembre-octubre de 1973).

<sup>94</sup> *BHF*, 167-168-169 (octubre-noviembre-diciembre de 1975).

<sup>95</sup> Por ejemplo, en unas jornadas de estudio de 1972, en *BHF*, 124-125 (enero-febrero de 1972).

<sup>96</sup> *BHF*, 140-141-142 (junio-julio-agosto de 1973).

<sup>97</sup> *Vida Nueva*, 1 de febrero de 1975.

puestos de responsabilidad en la institución eclesiástica<sup>98</sup>, como hacían otras organizaciones femeninas católicas, como la UMOFC. De forma sistemática desde 1972, los plenos nacionales de HOACF pidieron al episcopado la creación de un Secretariado para la Promoción de la Mujer, sin resultado. En 1974 incluso se decidió solicitar al papa una encíclica sobre la mujer, que tratara en especial sobre la trabajadora<sup>99</sup>. Se demandaba, en suma, que la Iglesia fuera coherente con su doctrina sobre la dignidad de la mujer y reconociera los derechos de las mujeres<sup>100</sup>.

## CONCLUSIONES

La trayectoria de las militantes obreras cristianas revela la difusión de principios y actitudes que sustentaron la oposición al franquismo y la evolución de algunos sectores de la Iglesia hacia posiciones críticas y democráticas. Alejándose del doble paternalismo —de clase y de género— que la acción social católica había ejercido con las trabajadoras, de la ingenuidad de los primeros momentos y de una acción reducida a caridad, este movimiento consiguió, no sin dificultades y limitaciones, que muchas mujeres de extracción popular, como Remedios Jover, se sintieran protagonistas de sus vidas y se incorporaran a las protestas sociales que cuestionaron la dictadura en los años sesenta y setenta<sup>101</sup>.

La militancia en el apostolado obrero católico les inculcó honestidad, seriedad<sup>102</sup> y una gran coherencia entre creencias y forma de vida, intentando ofrecer testimonio de una Iglesia atenta a las necesidades de la clase obrera. Desde esa posición moral, las hoacistas, ya fuera en el seno de la HOACF o de la HOAC, defendieron los derechos laborales de las trabajadoras en el sindicato vertical, al ser elegidas enlaces y delegadas sindicales “porque teníamos prestigio, o sea que éramos personas que éramos responsables”<sup>103</sup>. Además junto con otros movimientos cristianos y

<sup>98</sup> BHF, 161-162-163 (abril-mayo-junio de 1975).

<sup>99</sup> BHF, 151-152 (junio-julio de 1974).

<sup>100</sup> *Vida Nueva* (1 de febrero de 1972).

<sup>101</sup> También como María Moreno, la “Pasionaria” de Lora del Río, para quien el contacto con la HOAC fue fundamental en su trayectoria de compromiso antifranquista (Giuliana Di Febo, “Mujeres católicas en la oposición. ‘Memorias’ de María Carmen García-Nieto y María Moreno, ‘Pasionaria’ de Lora del Río”, en José María Castells, José Hurtado y Josep Maria Margenat (eds.), *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005, pp. 475-485).

<sup>102</sup> Según Piedad Mesías, en Fernanda Romeu Alfaro, *El silencio roto. Mujeres contra el franquismo*, p. 234.

<sup>103</sup> Entrevista a Carmen Campello, Elche, 9 de febrero de 1996.

el partido comunista colaboraron en la organización de los incipientes sindicatos de oposición clandestinos y en la convocatoria de manifestaciones, huelgas y todo tipo de protestas. También formaron parte de las asociaciones de vecinos de sus barrios, donde podían desarrollar una acción reivindicativa vinculada a sus responsabilidades familiares. Lo mismo puede decirse de su intervención en las asociaciones de amas de casa o los clubes culturales que afloraron en los últimos años del franquismo y la transición, e incluso en ocasiones en la lucha política. En suma, participaron en “algo así como ‘el sueño de las libertades’, la posibilidad de ir cada vez apuntalando más lo que después va a surgir: la Democracia”<sup>104</sup>.

Esta capacidad de entrega a tan diversos campos de actuación no se realizó sin costes personales y dificultades para conciliar vida militante y familiar, un aspecto que, una vez más, manifiesta las diferencias de género entre militantes varones y mujeres. Además, a pesar de pertenecer a la Iglesia, su fuerte implicación sindical y política supuso en ocasiones presiones por parte de los empresarios y persecución de las autoridades franquistas, condenas y cárcel<sup>105</sup>. Respondiendo a una de las hipótesis de partida de este texto, puede afirmarse que estas mujeres obreras cristianas fueron, pues, protagonistas de la protesta antifranquista. No cabe duda de que la HOACE, aun siendo un movimiento minoritario, contribuyó al nuevo régimen democrático con la formación de ciudadanas, con la presencia de militantes en diversas asociaciones e instituciones y con la difusión de inquietudes y planteamientos críticos entre la sociedad civil, tomando parte así en la consolidación de una nueva cultura política democrática. Con esta actuación, puso en cuestión las posiciones sociopolíticas de la jerarquía eclesiástica, si no explícitamente, sí en la militancia diaria.

Además, su evolución presenta aspectos diferenciados respecto a la militancia en organizaciones masculinas. Reclamó que fuera tenida en cuenta la realidad de las mujeres de clase obrera, denunció la discriminación a la que debían enfrentarse y demandó una autonomía de acción frente a la HOAC. A diferencia de ésta, no estableció una distinción entre los ámbitos público y privado, lo cual se tradujo en un compromiso plasmado en muy diversas facetas, tanto en la familia como en el trabajo, el

<sup>104</sup> Testimonio de Piedad Mesías, en Fernanda Romeu Alfaro, *El silencio roto. Mujeres contra el franquismo*, p. 234.

<sup>105</sup> Como le sucedió a Victòria Lázaro, hoacista de Mataró condenada por el TOP y encarcelada (Emili Ferrando Puig, *Cristians i Rebels. Història de l'HOAC a Catalunya durant el franquisme*, pp. 451-452).

barrio o la política, sin solución de continuidad. Por otra parte, sostuvo unos vínculos complejos y contradictorios con el clero, expresando una fidelidad a la institución eclesial sin dejar de exigir un trato igualitario para las mujeres en ella.

Y, en último lugar, las difíciles relaciones con sus compañeros de militancia estuvieron alejadas de posiciones de subordinación. Si bien la influencia de la HOACF fue fundamental en su orientación hacia planteamientos comprometidos, el deseo de mantener una identidad propia y de actuar sobre la realidad de las mujeres llevó a sus dirigentes a rechazar la unión con HOAC. Muchas militantes, sin embargo, creían que el tiempo de la segregación por sexo había pasado y que para actuar mejor y con mayor proyección era necesario unirse a los hombres. El intenso debate entre coordinación o fusión con su homóloga masculina se adelantó a la controversia que dividiría al feminismo de los setenta, entre partidarias de la militancia en organizaciones mixtas o en asociaciones exclusivamente de mujeres. Tras la crisis y la ruptura de la HOACF y la HOAC, la primera continuó reclamando la igualdad de derechos con los hombres y un cambio social y político en España, desde posiciones que incorporaron conceptos de las culturas políticas feminista y de izquierda. A medida que avanzó la década de los setenta, este movimiento, que quiso permanecer dentro de la Iglesia atendiendo la especificidad de las mujeres obreras, fue perdiendo influencia y capacidad de convocatoria en una sociedad cada vez más secularizada y con mayores cauces de actividad y participación pública, como en realidad sucedió con todas las organizaciones católicas.



## CAPÍTULO SEXTO

### LA OPOSICIÓN CRISTIANA AL FRANQUISMO EN CATALUÑA

Hilari Ragner Suñer

#### CATALUÑA, AÑO CERO

En febrero de 1939 llegaron las tropas de Franco a la frontera francesa y consumaron la ocupación de Cataluña<sup>1</sup>. En el resto de España la guerra todavía tardaría algo más de un mes en terminar. El Primero de Abril de 1939 los españoles se sentían unos vencedores y otros vencidos, pero en Cataluña todos habían perdido la guerra, aun los que habían deseado el triunfo de Franco o hasta habían luchado a su lado o de cualquier modo le habían ayudado. El caso de Cambó, que había puesto su inmensa fortuna a disposición de los insurrectos, es especialmente dramático, como se puede ver en el documentado estudio de Borja de Riquer<sup>2</sup>. Era evidente que en la nueva España no cabían, no ya veleidades secesionistas, sino ni siquiera las más inocentes manifestaciones de la lengua o la cultura catalanas. De ahí una peculiaridad de los católicos antifranquistas en Cataluña (y también en Euskadi): el motivo de la oposición es doble: democracia y nacionalismo. Por eso en ambos territorios la oposición de los católicos es más intensa y más temprana.

No puedo en el espacio de esta ponencia hacer una historia no ya exhaustiva, pero ni siquiera completa, de lo que fue la lucha de los cristianos catalanes por la democracia<sup>3</sup>. Haré tan solo unas consideraciones generales sobre la situación al término de la Guerra Civil, y después pondré algún ejemplo característico del estilo catalán de resistencia democrática.

<sup>1</sup> Cf. Queralt Solé i Barjau, *Catalunya 1939: l'última derrota*, Badalona, Ara Llibres, 2006.

<sup>2</sup> Borja de Riquer i Permanyer, *L'últim Cambó (1936-1947). La dreta catalanista davant la Guerra Civil i el primer franquisme*, Vic, Eumo, 1996.

<sup>3</sup> El estudio más completo es el de Josep Maria Piñol, *El nacionalcatolicisme a Catalunya i la resistència (1926-1966)*, Barcelona, Edicions 62, 1993, sobre todo el cap. III, pp. 126-136, "Els cristians en la resistència antifranquista". Del mismo autor, *La transició democràtica de la Iglesia catòlica espanyola*, Madrid, Trotta, 1999. Sobre la JOC, Josep Castaño i Colomer, *Memòries sobre la JOC a Catalunya, 1932-1970*, Barcelona, Institut Catòlic d'Estudis Socials, 1974. Sin limitarse a los católicos, Jaume Fabre, Josep Maria Huertas y Claveria-Antoni Ribas, *Vint anys de resistència catalana, 1939-1959*, Barcelona, La Magrana, 1978.

## OCUPACIÓN MILITAR, OCUPACIÓN ECLESIAÍSTICA

La propaganda franquista no había cesado de asegurar que hacían la guerra en defensa de la religión, pero el régimen de ocupación militar a que Cataluña fue sometida no hizo excepción con la Iglesia catalana: perseguida en 1936 como Iglesia, en 1939 lo fue como catalana.

La Iglesia catalana había quedado decapitada, por la proscripción del cardenal Vidal i Barraquer. El embajador de Franco ante el Vaticano, Yanguas Messía, había comunicado el 29 de enero al Secretario de Estado, cardenal Pacelli que Vidal i Barraquer no podía regresar a su sede:

“No es el Gobierno quien se declara incompatible con el cardenal Vidal y Barraquer; es el cardenal quien se ha declarado incompatible con España [...] y urge resolver, en bien de la Iglesia y del Estado, el ineludible problema que esta realidad plantea”.

Vidal i Barraquer murió en el exilio el 13 de septiembre de 1943.

En Tarragona, ocupada el 15 de enero de 1939, se celebró una gran misa de campaña en la Rambla, con alocución del general Juan Bautista Sánchez y terminando con un gran desfile militar. El canónigo Salvador Rial, que regía la diócesis como vicario general del proscrito cardenal Vidal i Barraquer, ofició el 21 la reconciliación litúrgica de la catedral, pero las nuevas autoridades la repitieron siguiendo un ritual muy significativo, que quería expresar plásticamente que era el ejército quien devolvía los edificios sagrados a la Iglesia. Ante la gran fachada gótica, y rindiendo honores una compañía de infantería, un teniente del Servicio Artístico de Vanguardia tomó la llave que un soldado le presentaba en una bandeja de plata y la entregó al gobernador militar, coronel Aymat, quien abrió con ella el gran portón. Entonces don José Artero, canónigo del cabildo de Salamanca y miembro destacado del Servicio Militar de Recuperación de Locales Eclesiásticos y Objetos del Culto, procedió a las aspersiones con agua bendita, mientras avanzaba por la nave, cantando el *miserere*, hasta el altar mayor. A continuación –dice la crónica<sup>4</sup>– “hizo una plática de hondo sentimiento español”, en el curso de la cual, entre otros improprios, llegó a decir: “¡Perros catalanes! ¡No sois dignos del sol que os alumbra!” Testigo de estas palabras fue el canónigo archivero

<sup>4</sup> *Diario Español* [Tarragona], 24 enero 1939.

de Tarragona, que entonces era seminarista y actuó de acólito en la ceremonia y, terminada ésta, al llegar a la sacristía se atrevió a quejarse de aquellos insultos. El canónigo Artero le reconoció que se había excedido, y que lo de “perros catalanes” se le había escapado, arrebatado por la fuerza de la oratoria<sup>5</sup>.

El doctor Rial, desafiando la arrogancia de las autoridades civiles y militares, y a pesar de la prevención que contra él había por ser representante de Vidal i Barraquer y por las relaciones que había tenido con las autoridades republicanas, daba valientes consignas sobre la predicación y catequesis en catalán, prohibía las misas de campaña y en una carta al Nuncio Cicognani denunciaba el abuso de las misas de comunión general, que no respetaban la libertad de las personas y eran ocasión de comuniones sacrílegas, disposiciones que fueron aprobadas por el Nuncio.

Vidal i Barraquer, en un informe presentado al nuevo papa Pío XII en la audiencia del 25 de noviembre de 1939, criticaba aquellas celebraciones:

“Si bien es verdad que han hecho mucho [las autoridades franquistas] derogando la legislación laica y perseguidora [de la República], tal vez no sea exagerado decir que su religión consiste principalmente en promover actos aparatosos de catolicismo, peregrinaciones al Pilar, grandes procesiones, entronizaciones del Sagrado Corazón, solemnes funerales por los Caídos con oraciones fúnebres. Organizan espectacularmente la asistencia a Confirmaciones y Misas de Comunión, y sobre todo inician casi todos los actos de propaganda con Misas de Campaña, de las que se ha hecho un verdadero abuso. Manifestaciones externas de culto más que actos de afirmación religiosa, tal vez constituyan una reacción política contra el laicismo perseguidor de antes, con lo cual será muy efímero el fruto religioso que se consiga, y en cambio se corre el peligro de acabar de hacer odiosa la religión a los indiferentes y partidarios de la situación anterior”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Algún historiador, que no vivió aquellos tiempos, ha considerado inverosímil esta anécdota. Me reafirmo en su autenticidad. El canónigo Salvador Ramon (por cierto muy conservador) aludió al episodio en unas notas históricas publicadas en pleno franquismo (“Recordant”, en *Semana Santa 1963*, publicación de la Cofradía de San Magín) y me amplió los detalles en una serie de conversaciones que tuvimos del 10 al 14 de julio de 1984.

<sup>6</sup> Archivo Vidal i Barraquer, parte inédita.

En Barcelona, ocupada el 26 de enero, se celebró el sábado siguiente, 28, en la plaza de Cataluña, una misa de campaña masiva, que quería solemnizar el restablecimiento del culto público. Ofició la misa el Vicario General, Josep Maria Torrent, pero quien realmente presidía era el general Yagüe.

#### EL PADRE JOSEP MARIA TORRENT

El padre Josep Maria Torrent, del oratorio de San Felipe Neri, había sido designado vicario general por el obispo Irurita antes de desaparecer este. Durante toda la guerra ejerció una labor admirable de organización del culto, primero clandestino y después tolerado. Cuando después de los sucesos de mayo de 1937 se superó la situación revolucionaria inicial y se restableció el orden, el gobierno de la República (el ministro católico vasco Irujo por sus convicciones democráticas y religiosas, el presidente Negrín por razones de propaganda exterior) quería restablecer el culto público y reanudar las relaciones diplomáticas con la Santa Sede, y fue precisamente el padre Torrent quien, por varias razones, lo prohibió formalmente. En una carta a Irujo le decía:

“No olvide que el culto público no está autorizado por mi autoridad”<sup>7</sup>.

El padre Torrent había mantenido durante la guerra buenas relaciones tanto con las autoridades de la República como con las de la Generalitat. Se le facilitaba el ejercicio del ministerio sacerdotal, a él o a sacerdotes por él acreditados, para confesar en cárceles de mujeres (en las de hombres había ya muchos presos sacerdotes). Una noche el director general de los Servicios Correccionales de la Generalitat le envió su coche oficial para que fuera a confesar a Carmen Tronchoni, que la madrugada siguiente sería fusilada por espía. El mismo director general, a propuesta del padre-Torrent, nombró al sacerdote Jaume Ciurana i Sans “asesor espiritual” de la cárcel de mujeres de Sabadell. Cuando el gobierno de Negrín decretó que los sacerdotes y religiosos movilizados quedarían exentos de servicios de armas y se destinarían a sanidad o servicios auxiliares, un certificado

<sup>7</sup>Torrent a Irujo, 8 de abril de 1938. Reproducida en facsímil en Manuel de Irujo, *Un vasco en el Ministerio de Justicia. Memorias 2. La cuestión religiosa. Primera parte*, Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, 1978, p. 230.

del padre Torrent era reconocido en el Ministerio de Defensa como acreditativo de la condición eclesiástica. Torrent tradujo y divulgó mult copiadas las dos encíclicas de Pío XI de abril de 1937, la *Divini Redemptoris* contra el comunismo y la *Mit brennender Sorge* contra el nazismo (esta última, prohibida en la zona franquista). Difundía también circulares pastorales de Navidad y Cuaresma y también, impreso, con conocimiento de las autoridades, el *ordo* o calendario litúrgico, en el que, en aquellos tiempos de carestía y hambre atroces, indicaba cuidadosamente los días de ayuno y abstinencia.

Convenía recordar estos antecedentes para entender mejor la situación de la Iglesia catalana el “año cero”. En una circular del 2 de marzo de 1939 decía el padre Torrent:

“Accediendo gustoso a las indicaciones que nos han sido hechas por las dignísimas Autoridades de esta Provincia, rogamos a los reverendos rectores de iglesias [...] que en los actos públicos que se celebren en sus respectivos templos no se use otra lengua vernácula que la lengua española”<sup>8</sup>.

El 8 de marzo de 1939 fue nombrado Administrador Apostólico de Barcelona el obispo de Cartagena, Miguel de los Santos Díaz Gómara, quien ni siquiera se molestó en destituir al padre Torrent. Éste se enteró por la prensa de que ya no era el ordinario de la diócesis. Más tarde, el abad de Montserrat, Antoni M. Marcet, en una visita al Vaticano, se lamentó de este trato injusto y logró que el Secretario de Estado, en nombre de Su Santidad, dirigiera al padre Torrent una carta de elogio y agradecimiento.

El 25 de marzo de 1939, al tomar posesión de la diócesis de Barcelona, monseñor Díaz Gómara dirigió a sacerdotes y fieles un saludo pastoral con un mensaje inequívoco:

“Abran bien los ojos y persuádanse de su funesta equivocación cuantos, seducidos por un falso señuelo de independencias secesionistas, se aliaron, consciente o inconscientemente, con tan pérfidos enemigos de lo más santo y sagrado”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cit. por Josep M. Piñol, *El nacionalcatolicismo a Catalunya*, p. 119.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 120.

La benemérita Federació de Joves Cristians de Catalunya<sup>10</sup>, que tantas víctimas había tenido en el caos de los primeros meses de revolución<sup>11</sup>, fue totalmente prohibida y la sustituyó una Acción Católica española centralizada. El *Foment de Pietat Catalana* padeció una persecución peor aún que la que había sufrido en tiempos del general Primo de Rivera.

#### PROHIBICIÓN DE LA PASTORAL EN CATALÁN

Algunos historiadores han hablado de genocidio cultural<sup>12</sup>, por la prohibición de la lengua catalana y de las más inocentes manifestaciones culturales. La prohibición del catalán, o simplemente las muestras de desprecio hacia esta lengua, enajenaban las voluntades de muchos catalanes de derechas que habían sido partidarios de Franco, o incluso habían luchado como voluntarios en la centuria falangista de Montserrat o el tercio de requetés que llevaba el mismo nombre.

En zonas rurales y pequeñas poblaciones, donde entonces, a diferencia de lo que ahora sucede, eran aún muchos los que desconocían el castellano, la exigencia pastoral llevaba a los curas a emplear el catalán en la predicación y la catequesis (la misa se celebraba en latín), pero los incidentes con las autoridades militares o la guardia civil eran constantes. Se reimprimieron catecismos en catalán poniéndoles fecha de antes de la guerra, lo que dio lugar a amenazas y sanciones. En Barcelona la prohibición fue total en los primeros tiempos de la ocupación. Se llegó a denunciar nominalmente las iglesias donde se confesaba en catalán. El diario del Movimiento *Solidaridad Nacional*, en una serie de cuatro artículos<sup>13</sup>, amenazaba así a los responsables:

<sup>10</sup> Véase *La Federació de Joves Cristians de Catalunya. Contribució a la seva història*, Barcelona, Nova Terra, 1972; Pere Codinachs i Verdagué, *La Federació de Joves Cristians de Catalunya (FJCC 1931-1936). La seva mentalitat moral. La seva influència social*, Barcelona, Claret, 1990; Andreu Oliveras i Torrents, *La Federació de Joves Cristians de Catalunya. L'espiritualitat, el projecte educatiu i la seva pedagogia*, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1989.

<sup>11</sup> Cf. *Martirologi de la Federació de Joves Cristians de Catalunya*, Barcelona, Federació de Joves Cristians de Catalunya-Ed. La Formiga d'Or, 1992.

<sup>12</sup> Josep Benet, *L'intent de genocidi cultural contra Catalunya: persecució de la llengua catalana a l'Església*, en Josep M. Sans i Travé y Francesc Balada i Bosch (eds.), *Miscel·lània en honor del Doctor Casimir Martí*, Barcelona, Fundació Salvador Vives i Casajuana, 1994, pp. 113-124; ídem, *L'intent de genocidi cultural contra Catalunya*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1995; Francesc Ferrer i Gironès, *La persecució política de la llengua catalana. Història de les mesures preses contra el seu ús des de la Nova Planta fins avui*, Edicions 62, Barcelona, 1985; Josep M. Ainaud de Lasarte, *El llibre negre*, Barcelona, La Campana, 1994.

<sup>13</sup> *Solidaridad Nacional*, 7, 8, 9 y 12 de julio de 1939.

“No es pecado, no señor, confesar y anunciar en catalán los desposorios, en las tablillas de las iglesias; es [...] algo peor. Durante todo lo que va de siglo, el separatismo catalán ha tenido feudos casi invulnerables en la Iglesia y en la Escuela. Jamás propaganda política ni discurso demagógico alguno hizo más daño a España que esta labor constante e inteligente que desde la Escuela y desde la Iglesia se hizo [...].

¡Cuidado que se filtran! Se filtran y se sitúan y hablan y chillan [...] ¡Y obran! Habrá, pues, que obrar también!”

Todavía a fines de los años cuarenta eran muchas las parroquias de Barcelona en las que no se predicaba en catalán en ninguna de las misas. Los universitarios católicos, nacionalistas y demócratas que formábamos el *Grup Torres i Bages* (del que a continuación diré algo más) emprendimos una campaña para formar en aquellas parroquias comisiones, con personalidades notables de la feligresía, que visitaran a los párrocos y les pidieran que se predicara en catalán al menos en una de las misas dominicales. Muchos de estos párrocos aprovecharon de buena gana la presión de los fieles para dar este mínimo paso hacia la normalidad, pero no faltó alguno que nos reprochara que “hacíamos política”.

La dureza de la represión explica, por una parte, que tardara en aparecer una oposición apreciable, y, por otra, que en cuanto se da, todavía en pleno franquismo, algún resquicio de libertad, empiece a aprovecharse para actividades disidentes como la del Grupo “Torras i Bages”.

#### OTRA GENERACIÓN: EL GRUP “TORRAS I BAGES”

Este colectivo, aunque no llegó a pasar de unos ciento sesenta miembros, llegó a jugar un papel importante en la Universidad de Barcelona a fines de los años cuarenta. Pertenecieron a él una serie de estudiantes que posteriormente han destacado en la vida cultural y política catalana. Como antiguo secretario del Grupo, se me pidió que escribiera su historia, que publiqué en 1999 con prólogo de un antiguo miembro, el presidente de la Generalitat y de Convergencia Democrática de Catalunya, Jordi Pujol, y epílogo de Joan Reventós, presidente del Parlament de Catalunya y también del Partit dels Socialistes de Catalunya<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Hilari (Ernest) Rager i Suñer, *Gaudeamus igitur. Notes per a una història del “Grup Torres i Bages”, Documents i records*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1999

La aparición de este grupo refleja un cambio generacional. Eran generalmente hijos de familias acomodadas (la mía era modesta), que en el verano de 1936 habían tenido que huir de Barcelona y habían pasado la guerra en San Sebastián o en Sevilla. Regresaron en 1939 a Barcelona condicionados por el terror revolucionario que les había obligado a huir tres años antes. Un historiador vasco me decía:

“Vosotros, los catalanes, habéis tenido una burguesía fiel al país; en cambio la burguesía vasca, sobre todo la alta burguesía, la de la banca, los altos hornos y las navieras, ha sido siempre españolista y antinacionalista”<sup>15</sup>.

Es cierto que la burguesía catalana, dentro de su “derechismo”, y su moderación tanto en lo social como en las reivindicaciones nacionalistas o simplemente regionalistas, ha tenido generalmente un apego a la cultura propia que se ha traducido en generosos mecenazgos. Pero la sacudida de 1936 fue tan tremenda que en 1939 no pocos, al menos en un primer momento, pensaron que lo más importante de todo era la vida, la propiedad y la religión (por este orden), y que por tanto había que dejarse de veleidades republicanas y catalanistas. Esta actitud se dio sobre todo entre los que no tuvieron más remedio que pasar toda la guerra en la Cataluña republicana y por tanto conocían los desmanes de los rojos, pero no los de los blancos, idealizados a través de las charlas de Queipo de Llano o de las noticias que desde Italia difundía Radio Verdad, incluso con algunos programas en catalán<sup>16</sup>. Los que habían pasado a la zona llamada “nacional” regresaron sabiendo que también allí habían ocurrido “cosas”, pero en los primeros momentos estaban obsesionados por el terror rojo.

Pondré un ejemplo histórico muy concreto: el del canónigo Carles Cardó, que desde su exilio en Suiza, y a pesar de los esfuerzos, promesas y amenazas del gobierno español, publicó una terrible crítica de la

<sup>15</sup> En una curiosa correspondencia de fines de la Dictadura, entre 1926 y 1928, entre el general Primo de Rivera, el capitán general de Cataluña, general Emilio Barrera, y el embajador ante la Santa Sede, Antonio Magaz, hablan con total confianza acerca del “problema catalán”. En ella dicen, sobre todo Magaz, que el problema catalán estaría ya resuelto si no lo mantuvieran artificialmente el clero y la burguesía. Esta correspondencia será próximamente publicada en *Analecta Sacra Tarraconensia*.

<sup>16</sup> Cf. Hilari Raguer, “Les emissions de “Radio Verdad” durant la Guerra Civil espanyola”, en Josep M. Sans i Tavé y Fancesc Balada i Bosch (dirs.), *Miscel·lània en honor del doctor Casimir Martí*, Barcelona, Fundació Salvador Vives i Casajuana, 1994, pp. 403-415.

supuesta *cruzada*<sup>17</sup>, con una aprobación eclesiástica del teólogo Charles Journet (creado cardenal más tarde por Pablo VI) que decía: “J’ai lu le livre de M. le Chanoine Carles Cardó ayant pour titre *Histoire spirituelle des Espagnes*; non seulement rien ne s’oppose à sa publication, mais elle me paraît souhaitable à tous points de vue”. Además de las iras franquistas<sup>18</sup>, este libro suscitó duras críticas entre los catalanes republicanos del exilio<sup>19</sup>, por la denuncia que hacía del terror rojo. En la misma revista de los exiliados catalanes replicó así Cardó:

“El día 2 de agosto de 1936 salíamos de Barcelona en un barco italiano, que nos llevó a Génova, cerca de un centenar de sacerdotes y religiosos catalanes salvados de las garras de la FAI por las autoridades de la Generalitat. Allí nos acabamos de enterar de la destrucción o profanación casi total de los templos de Cataluña y del fin trágico de innumerables amigos, sacerdotes y seglares. Aquellos primeros días veíamos el éxodo de muchos egregios patricios cargados de historia catalanista que tuvieron que huir *porque Cataluña había triunfado*”<sup>20</sup>.

Es decir, la derrota de los militares sublevados en Barcelona el 19 de julio se había alcanzado por la eficaz de las fuerzas de orden público a las órdenes de la Generalitat, pero quienes capitalizaron la victoria fueron los anarcosindicalistas y el populacho desenfrenado, que inmediatamente dieron rienda suelta a sus tropelías, aunque daban “vivas” a Cataluña, a la Generalitat y a Companys. Y por eso, como “Cataluña había triunfado”, muchos catalanistas tenían que huir (si podían).

Sin embargo hay algo más, que Cardó no escribió pero que se lo oyó decir aquel 2 de agosto el sacerdote e historiador Joan Bonet i Baltà, ya

<sup>17</sup> *Histoire spirituelle des Espagnes*, París, Eds. Portes de France, 1946. Edición del texto original catalán: Carles Cardó, *Les dues tradicions. Història espiritual de les Espanyes*, Barcelona, Claret, 1977. Un capítulo de su obra que Cardó había querido que se mantuviera inédito por un tiempo por la responsabilidad que imputaba a cierto sector del clero en el desencadenamiento de la Guerra Civil ha sido también publicado separadamente: Carles Cardó, *El gran refús*, Barcelona, Claret, 1994.

<sup>18</sup> Véase la rocambolesca historia de la edición de esta obra en las memorias del gran amigo, confidente y albacea de Cardó: Ramon Sugranyes de Franch, *Militant per la justícia. Memòries dialogades amb el pare Hilari Ragner*, Barcelona, Proa, 1998, pp. 239-242.

<sup>19</sup> X.X., “*Histoire spirituelle des Espagnes*”. *Un llibre del Dr. Cardó i la seva llegenda*, *Quaderns d’Estudis Polítics, Econòmics i Socials* [Perpignan], 23, (marzo-abril 1947), pp. 22-23.

<sup>20</sup> Carles Cardó, “*Història interna d’una història espiritual*”, *Quaderns d’Estudis Polítics, Econòmics i Socials*, 24, (mayo-junio 1947), pp. 9-13.

fallecido. Estaban apoyados en la barandilla del barco italiano, mientras salía del puerto, el canónigo Cardó, su amigo y paisano Albert Bonet i Marrugat, fundador de la Federació de Joves Cristians de Catalunya y después de la guerra secretario general técnico de la Acción Católica española, y el sobrino de este, Joan Bonet. Ante el panorama de iglesias quemadas y las noticias de tantos asesinatos, Cardó dijo a su amigo: “Desengáñate, Albert. Nos habíamos equivocado”. El sentido de estas palabras era que aquel cristianismo abierto, liberal en el mejor sentido de la expresión, opuesto al integrismo, espontáneamente catalanista y republicano, tenía que llevar fatalmente a aquella tragedia. Este sería, durante la guerra y durante una larga posguerra, un tópico de la propaganda franquista: que la democracia, el republicanismo, el “progresismo” y el catalanismo habían propiciado el clima revolucionario que hizo necesario el alzamiento. Pero en un cierto momento estos burgueses ven con sorpresa que sus hijos, como por generación espontánea, están empapados de aquella mentalidad que ellos tenían antes de la guerra, y que daban por extinguida. Estos jóvenes influyen en sus mayores.

El Grupo “Torràs i Bages” es también característico por la evolución que experimentó. Al principio eran un simple grupo de amigos que se reunían en casas particulares para completar su formación en aquellos campos que ni el colegio ni la universidad les impartían: historia, literatura, arte y derecho catalanes. Por extraño que hoy nos parezca, había que tomar grandes precauciones para reunirse a escuchar una lectura de poesía catalana, o una conferencia sobre el arte gótico catalán. Más adelante ya se emprendieron actividades más específicamente políticas, aunque centradas en el campo de la cultura. Cuando por el número de asistentes las reuniones eran peligrosas, fuimos aceptados como juventud de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat, y esta cobertura eclesiástica nos dio seguridad. Algunos del Grupo: Pere Figuera, Jordi Pujol, Joan Reventós y yo mismo, junto con algunos más que no eran del Grupo, nos dimos a actividades entonces muy peligrosas, como eran colocación de banderas catalanas en sitios visibles, pintadas, elaboración y distribución de panfletos y octavillas, etc., pero siempre con exclusión de todo acto violento. El Grupo quedó prácticamente desmantelado cuando con ocasión de la huelga de tranvías del 1 de marzo de 1951 fui detenido y empezaron los registros e interrogatorios. Todavía durante un par de años tuvieron alguna actividad esporádica, y después el grupo se extinguió, más que nada porque aquellos jóvenes habían terminado la carrera, se

abrían paso profesionalmente y se casaban, excepto dos que se hicieron sacerdotes y quien les habla, que ingresó en el monasterio de Montserrat.

#### ENTRONIZACIÓN DE LA VIRGEN DE MONTSERRAT<sup>21</sup>

La fiesta de la llamada “entronización”, el 27 de abril de 1947 se ha considerado como el primer acto público y masivo de reafirmación nacional y de reconciliación después de la Guerra Civil en Cataluña. Desde tres años antes había el proyecto de construir un nuevo trono más digno y más funcional para la imagen de la Virgen de Montserrat. Preocupaba el coste, pero unos primeros tanteos revelaron tanto entusiasmo popular que se empezó la campaña con la creación de la llamada Comissió Abat Oliba (del nombre del fundador del monasterio). El presidente era Félix Escalas, persona inocua, nada sospechosa para el régimen. Más significativo era el secretario, Félix Millet, antiguo presidente de la Federació de Joves Cristians de Catalunya. Pero fue el secretario de este otro, Josep Benet, quien dio un vuelco a la convocatoria y convirtió lo que al principio era una simple colecta para sufragar los gastos en una auténtica movilización nacional. Se nombraron Delegaciones de la Comissió Abat Oliba: por diócesis, por comarcas, por parroquias, por poblaciones, por colectividades como los estudiantes universitarios (aquí colaboré yo), los obreros de grandes empresas, los artistas, los literatos, los músicos, etc., y a la motivación estrictamente piadosa se añadió una llamada a la reconciliación después de la Guerra Civil. En una de las simpáticas estampas de propaganda que se difundieron por muchos miles, el texto, redactado por Josep Benet, decía que tenía que ser “la fiesta de la hermandad y la unión de la gran familia catalana y de todos los devotos de la Moreneta”, y añadía:

“Nadie ha de ser excluido de esta fiesta de familia, piense como piense, a menos que él mismo se excluyera por odio a sus hermanos o por desamor a su Madre”.

<sup>21</sup> VV.AA., *Les festes de l'Entronització de la Mare de Déu de Montserrat, 1946-1947*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997; Josep Massot i Muntaner, *Els creadors del Montserrat modern. Cent anys de servei a la cultura catalana*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1979, pp. 172-182.

Se solicitaron los necesarios permisos. Era difícil para el gobierno prohibir un acto religioso, por mucho que se olieran la tostada, pero los cauces marcados se desbordaron amplísimamente. Como no se permitió una revista durante la campaña, su multiplicaron las hojas volantes, circulares y estampas. En principio tenía que hacerse la propaganda en castellano, pero se obtuvo permiso para hacerla “también” en catalán. De hecho el papeleo con que se inundó Cataluña estaba en catalán. La respuesta fue masiva. Acogidos en el símbolo de la Moreneta, colaboraron en la campaña o se adhirieron creyentes y no creyentes. Llegaban adhesiones y donativos de las casas de catalanes de América o del exilio, de personalidades opuestas como Francesc Cambó o Pau Casals. Los donativos en metálico y la cantidad de oro, plata y joyas de familia para la construcción del tron fueron de un gran valor económico y, más aún, sentimental.

Presidía el acto, como legado del papa, el cardenal Arce Ochotorena, arzobispo de Tarragona, y el gobierno estaba representado por el católico ministro de Asuntos Exteriores Alberto Martín Artajo, pero el santuario estaba tomado por entre 70.000 y 100.000 personas, hacinadas en las plazas, con una enorme *senyera* que unos alpinistas desplegaron en una roca que dominaba el escenario, y que la guardia civil no pudo descolgar en todo el día. Pocos días después fue destituido el gobernador civil, Bartolomé Barba Hernández, que había quedado desbordado y derrotado por aquel movimiento pacífico.

Había en México un grupo significado de intelectuales catalanes exiliados que con su revista *Quaderns de l'exili* realizaban una importante labor de reflexión política. Como la mayoría de exiliados, creían que se habían llevado consigo la patria y que en su tierra ya no quedaba nada, pero cuando les llegaron las noticias del alcance nacional de la fiesta confeccionaron un último número de la revista dedicado a la Entronización y regresaron.

#### EL CONGRESO EUCARÍSTICO INTERNACIONAL

En vísperas del XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona (25 mayo a 1 junio de 1952), temiendo que el gobierno español lo aprovechara para romper el bloqueo internacional, Anton Cañellas, dirigente de Unió Democràtica de Catalunya, muy bien relacionado con la democracia cristiana internacional, en abril de 1952 fue a Roma y expuso el caso a Iginio Giordani, diputado de la democracia cristiana italiana,

el cual informó a mons. Montini, entonces sustituto de Secretaría de Estado. Montini, en carta del 3 de mayo a Giordani, le contestó que, aunque se presentaban algunas dificultades, “no dejaré de ver si el deseo expresado a Vd. por algunos amigos suyos catalanes puede ser favorablemente acogido”. Esta gestión contribuyó probablemente a que el mensaje de Pío XII fuera moderado<sup>22</sup>.

Un agitador nacionalista católico, Esteve Albert, pidió permiso para representar, en español, durante toda la semana del Congreso, la obra dramática de Paul Claudel *La Anunciación a María*. Claudel había sido durante la Guerra Civil propagandista entusiasta de la *cruzada* y de sus mártires, y además era el mantenedor de los Juegos Florales del Congreso, por lo que la petición no solo se aprobó sino que se aplaudió. Más tarde Esteve Albert solicitó poder representar la obra un solo día en catalán. Aunque con alguna reticencia, también se le concedió. Después, sin creer necesario pedir permiso, decidió que la representación en catalán tuviera lugar el primer día. El espacioso Teatro Comedia estaba lleno a rebosar, y felicité por el éxito a Esteve Albert. Pero él me contestó: “¿Éxito? ¿No ves que es un fracaso? La sala está vacía. Es un fracaso tan grande que ya no podremos representar la obra en castellano”.

#### DOS ENCIERROS SONADOS

Del 9 al 11 de marzo de 1966 se encerraron en el convento de los capuchinos de Sarriá (Barcelona) 450 estudiantes, profesores e intelectuales para constituir el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona. La policía puso sitio al convento y como se negaban a salir, lo asaltó y detuvo a la mayoría. El suceso dio lugar a muchas muestras de solidaridad, incluso de eclesiásticos, y propició la creación de la Taula Rodona Democràtica de toda la oposición. A raíz de este incidente se decía jocosamente que había tres clases de comunistas: rusos, chinos y capuchinos.

En diciembre de 1970 tuvo lugar en Montserrat la *tancada* [encierro] *d'intel·lectuals*, en la que unos trescientos intelectuales, artistas y escritores se encerraron en protesta contra las sentencias capitales del proceso de Burgos. El gobernador civil exigía que salieran y se entregaran y amenazaba con la entrada de la policía. Si finalmente no entró no fue por el

<sup>22</sup> Cf. Josep Maria Piñol, *El nacionalisme a Catalunya*, pp. 151-152.

Concordato, sino porque el gobierno valoró el precio político que tendría la profanación de un lugar tan venerado por los catalanes.

#### LA “MARCHA PACÍFICA Y SILENCIOSA” DE LOS 100 SACERDOTES

Era característico de aquellos grupos de católicos antifranquistas el no limitarse a defender los derechos, o los intereses, de la Iglesia o de las entidades o personalidades eclesíásticas (como hacía, por ejemplo, el cardenal Pla y Deniel), sino que propugnaban la dignidad de la persona humana y denunciaban los atentados contra los derechos humanos. Concretamente, las torturas en los interrogatorios de la policía, cualquiera que fuera la ideología de la víctima. Un estudiante, no cristiano, comunista, Joaquim Boix Lluç, había sido detenido y maltratado. Como no era un caso aislado, sino demasiado frecuente, algunos sacerdotes pensaron que su predicación carecería de fuerza moral si ellos, estamento privilegiado dentro de aquel régimen político confesional, no hacían un gesto colectivo que demostrara ante la opinión pública que la Iglesia no quería ser cómplice de unas prácticas que estaban en flagrante contradicción con las enseñanzas del reciente Concilio Ecuménico Vaticano II. Decidieron realizar una “marcha pacífica y silenciosa”, pero el hecho ha sido generalmente llamado “la manifestación de sacerdotes”.

Dos meses después de “la capuchinada”, el 11 de mayo de 1966, un centenar de sacerdotes se reunió en la catedral de Barcelona<sup>23</sup>. Iban todos de sotana, aunque alguno de ellos hacía bastante tiempo que no se la había puesto. Celebraron una especie de liturgia de la Palabra, con una lectura bíblica, una exhortación u homilía y una oración. El sacerdote Ricard Pedrals, que presidía el acto, dijo, entre otras cosas: “Hoy creemos que tenemos que decir, con nuestra presencia, lo que muchas veces no decimos con nuestras palabras”. A continuación, en una larga columna, se dirigieron a la vecina Jefatura Superior de Policía, en la Vía Layetana, para entregar al jefe de la Brigada de Investigación Social, Antonio Juan Creix, una carta en la que protestaban contra las torturas y malos tratos. Probablemente había llegado a oídos de las autoridades, por alguna con-

<sup>23</sup> Cf. Joan Creixell, *La “manifestació” de capellans de 1966*, Barcelona, Publicacions de l’Abadía de Montserrat, 1992. Con un rico apéndice documental. El número exacto de los sacerdotes participantes es muy difícil de precisar. En el momento de salir de la catedral, uno de los asistentes contó 95, pero por el camino se les unieron algunos más. Según consta en el archivo del Gobierno civil de Barcelona, la policía estableció una lista de 34 identificados. La documentación posterior procedente de los organizadores habla siempre de 130.

fidencia, lo que se planeaba, porque apenas salieron del recinto de la catedral se vieron rodeados de numerosos policías, unos de la secreta y otros de la Policía Armada (los “grises”), que les ordenaban dispersarse y les dirigían toda suerte de amenazas y les gritaban los insultos más soeces, para dejar claro que la condición sacerdotal y las sotanas no les iban a servir de escudo protector. Ellos continuaron, en silencio, y al llegar ante la puerta principal de Jefatura se encontraron con que se había ya concentrado una numerosa formación de la Policía Armada que les cerraba el paso. Uno de los sacerdotes, Frederic Bassó, pidió que le permitieran entrar para entregar la carta al jefe de la Brigada de Investigación Social. No le dejaron pasar. Trató entonces de entregar la carta al oficial que mandaba la formación, para que se la transmitiera a su destinatario. Respondió el oficial que ni podía pasar ni se le recibía la carta, y ordenó enérgicamente a los sacerdotes que se dispersaran. Entre tanto, fueron reuniéndose más policías, de la secreta y uniformados, que rodeaban amenazadoramente a los sacerdotes. De pronto, a una voz del jefe, todos los policías se lanzaron contra los sacerdotes tratando de disolver el grupo a golpes de porra y con empujones y puntapiés, acompañados de insultos y palabras malsonantes. Todavía tuvo el portavoz de los sacerdotes la serenidad de lanzar la carta hacia el interior de la Jefatura, y todo el grupo empezó a retirarse, sin deshacer la columna, aguantando los golpes y sin responder, ni siquiera de palabra, a la agresión. Atravesaron la Vía Layetana y empezaron a subir hacia la plaza de Urquinaona, siempre envueltos por aquel enjambre de policías que no cesaban de apalearlos. Era aproximadamente la una y media del mediodía y, como todos los días a la misma hora, aquella calle tan céntrica se hallaba abarrotada de personal que salía de las oficinas para ir a almorzar, y que, junto con los que al oír el alboroto se habían asomado a los balcones y ventanas de la vecindad, contemplaban atónitos aquel espectáculo, más propio de la Barcelona de 1936 dominada por la FAI que en pleno régimen nacional católico. La columna sacerdotal no se disolvía. Los que estaban en el centro se mantenían sanos y salvos, pero los que estaban a uno y otro lado de la columna no paraban de recibir golpes de porra y puntapiés. Me contaba uno de ellos que, al cabo de un rato, no pudiendo soportar el dolor que le causaban, le dijo a un compañero que estaba a su lado, en el centro: “Por favor, que no puedo más; cámbiate un rato conmigo”. Y así lo hicieron. Por el camino, y sin que la violencia policíaca amenguara, los sacerdotes se fueron retirando, entrando unos en la iglesia de San Francisco de Sales que había entonces en la misma Vía

Layetana, y otros en varias casas, mientras un último grupo minúsculo llegó hasta la iglesia de los jesuitas de la calle de Caspe, donde algunos *jeeps* de la policía armada se mantuvieron de guardia hasta última hora de la tarde.

#### REACCIONES DESPUÉS DE LA “MARCHA PACÍFICA Y SILENCIOSA”

Si lo que aquellos sacerdotes querían era expresar ante la opinión pública que no toda la Iglesia estaba identificada con el despotismo de Franco, lo lograron plenamente. Ya bastante molestaban las homilías críticas, sancionadas con multas y a veces arrestos, y que dieron pie a una viñeta en la revista *Vida Nueva*, de un cura que empezaba el sermón diciendo: “Carísimos hermanos. Y digo carísimos por la multa que me van a poner”. Pero ahora no era cosa de un cura, sino que habían sido un centenar, de modo organizado y bien programado, y con tremendo impacto público.

Las reacciones fueron en doble sentido y en direcciones opuestas: el gobierno exigía severas sanciones eclesiásticas para los sacerdotes manifestantes, y estos exigían que la autoridad eclesiástica aplicara a sus agresores la excomunión que el derecho canónico establecía entonces para quien osara poner la mano sobre un clérigo. El obispo de Barcelona, Gregorio Modrego, acosado por unos y otros, lo pasó muy mal. Estaba entonces muy dolido por el coadjutor que le acababan de imponer, Marcelo González, y mientras este no tomara posesión había un vacío de poder. El gobernador civil de Barcelona le visitó el día siguiente, 12 de mayo, y criticó a los sacerdotes, que según él habían escandalizado a todos los que vieron su maniobra subversiva. Aseguraba el gobernador que era falso que el estudiante Boix hubiera sido maltratado. Como se trataba de un grupo tan numeroso (aunque el gobernador los reducía a ochenta) una sanción generalizada habría sido contraproducente. Con una táctica que también se quiso aplicar a los sacerdotes vascos, exigía solo que los cabecillas o promotores de la “manifestación”, que la policía creía tener bien identificados, fueran alejados de la diócesis, porque “es una vana ilusión pensar que se puede lograr de ellos una rectificación adecuada, que exige un grado heroico de humildad, que sin duda alguna, en este momento, no se puede esperar de los mismos”. A pesar de la insistencia del gobernador en que se impusieran sanciones, el doctor Modrego “volvió a insistir en que se dejara en sus manos el

asunto, pero sin precisar en manera alguna su actitud decidida a imponer sanciones”<sup>24</sup>. Y es que se encontraba presionado por ambas partes. El día 13, el siguiente al de la entrevista con el gobernador, un gran número de sacerdotes, muchos más que los de la “marcha pacífica y silenciosa”, se concentraron en el obispado para exigir al prelado que fulminara la excomunión contra los agresores y las autoridades responsables de haber ordenado la agresión. El doctor Modrego no quiso recibirlos en grupo, sino que llamó separadamente a algunos, entre ellos al abad coadjutor de Montserrat, Gabriel M. Brasó. A todos respondió de modo evasivo, tal como había hecho con el gobernador. No impuso ninguna sanción. Ordenó que el domingo siguiente se leyera en todas las misas una homilía que hablaba de paz y unidad, y no dijo nada más.

El Comité Ejecutivo del episcopado español hizo público un comunicado expresando la esperanza “de que los sacerdotes de España conserven o recobren la serenidad espiritual que requiere el ministerio que el Señor les ha confiado en la comunidad”<sup>25</sup>. También la revista *Ecclesia* dedicó al tema un largo editorial, en el que, entre otras cosas, admitía que en ciertos casos se hace necesario un testimonio cristiano, pero que lo más adecuado es que lo hagan los laicos; en todo caso, “cuando la toma de posición en público sobre un hecho de esta índole es exclusiva de sacerdotes, no puede olvidarse que esta actitud colectiva compromete a la Iglesia y por ello debe realizarse siempre con la previa aprobación de la Jerarquía”<sup>26</sup>.

Entre los comentarios de la prensa destaca el que un periodista de larga trayectoria al servicio del régimen y conocido novelista, Ignacio Agustí, publicó en el diario *TeleXprés*: “Esos bonzos incordiantes que nos han salido –decía– son una estampa guerrillera muy antigua y conocida en España”. El artículo tuvo gran resonancia. “Recibí cerca de mil cartas –escribe Agustí en sus memorias–, la mitad a favor y la otra mitad en contra del artículo [...]. La España oficial me hizo llegar inmediatamente acalorados plácemes”<sup>27</sup>.

En sentido opuesto, algunos hablaron del fenómeno de la aparición de un anticlericalismo de derechas. Víctor Manuel Arbeloa, historiador particularmente estudioso del anticlericalismo, escribió un espléndido

<sup>24</sup> Informe confidencial, reproducido por Crexell, *La “manifestació”*, pp. 261-264.

<sup>25</sup> Crexell, *La “manifestació”*, pp. 264-265.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 265-268.

<sup>27</sup> Ignacio Agustí, *Ganas de hablar*, Barcelona, Planeta, 1974, pp. 408-411.

artículo, “Un nuevo y feroz anticlericalismo”. “Me apena –decía– la ignorancia de ciertos periodistas sobre las cosas de Cataluña, sobre los problemas del clero español de hoy”<sup>28</sup>. Pedro Altares habló de La vuelta de “El Frailazo”<sup>29</sup>.

En la Embajada de España ante el Vaticano hay un grueso dossier sobre el tema y sobre las presiones del gobierno español cerca de Secretaría de Estado. Entre la documentación que el embajador aduce está un informe de la policía asegurando que fueron los sacerdotes quienes agredieron a los policías, y éstos no tuvieron más remedio que defenderse. Pero como en este caso la autoridad eclesiástica no actuó en la forma que el gobierno deseaba, se abrió proceso contra los que consideraron cabecillas. El Juzgado de Orden Público de Madrid dictó el 18 de enero de 1967 (ocho meses después de la marcha) auto de procesamiento contra los sacerdotes Dalmau, Pedrals y Totosaus y el capuchino Llimona, y el 26 de febrero de 1969 el Tribunal de Orden Público los declaró culpables de un delito de “manifestación no pacífica” y los condenó a un año de prisión y multa conjunta de diez mil pesetas con arresto sustitutorio de un mes<sup>30</sup>.

## EL CONCILIO VATICANO II Y SU IMPACTO EN ESPAÑA

La Iglesia había sido el gran soporte de Franco en la guerra y en la posguerra, pero sus repetidas manifestaciones de adhesión a la doctrina de la Iglesia se vuelven contra él cuando el Vaticano II replantea el magisterio tradicional sobre la presencia de la Iglesia en el mundo<sup>31</sup>. Con el concordato del 1953 el gobierno español había alcanzado un gran triunfo, pero por otro lado había dado satisfacción a todas las exigencias de privilegios y prerrogativas que desde siglos reivindicaban los canonistas. Cuando el dictador dominicano Trujillo quiso un concordato, ordenó preguntar en Roma cuál era el mejor modelo, le dijeron que el de España y dijo que estaba dispuesto a firmar otro igual.

La Iglesia siempre ha tendido a encontrarse a gusto con los dictadores, porque fácilmente llega con ellos a un *do ut des* de favores recíprocos. El dictador favorece los intereses institucionales de la Iglesia de aquel país,

<sup>28</sup> Joan Crexell, *La “manifestació”*, pp. 282-283.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 283-285.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 286-295.

<sup>31</sup> Cf. Hilari Raguier, *Requiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona, Península, 2006; “L’Espanya de Franco i el Concili Vaticà II”, *Miscel·lània d’homenatge a Josep Benet*, 1991, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, pp. 631-650.

rinde honores a sus jerarcas, contribuye generosamente al presupuesto eclesiástico y (algo que hasta el Vaticano II era doctrina oficial de la Iglesia y exigencia de los especialistas en derecho público eclesiástico) declara la confesionalidad del Estado. Como contraprestación, la Iglesia impone a sus fieles, como un deber de conciencia, la obediencia a aquel sistema político. El deber de amar y servir a la patria se particulariza como sumisión al dictador. Esto no es un invento español: Napoleón Bonaparte hizo promulgar un “catecismo imperial” que, junto a dogmas y normas morales, imponía a los católicos franceses el respeto y la obediencia al emperador, el pago de los impuestos y la prestación del servicio militar. Los niños tenían que aprender de memoria quince líneas sobre sus deberes para con el emperador y diez líneas más acerca de “los motivos particulares que deben vincularnos más fuertemente a Napoleón, nuestro emperador”. Napoleón había examinado personalmente el texto y en algunos puntos lo había retocado. Pío VII no lo quería aprobar, pero lo hizo el débil y complaciente legado apostólico, Caprara, en 1806. Un decreto imperial del mismo año ordenó la celebración solemne en todo el Imperio de la fiesta de San Napoleón (que ni siquiera figuraba en el martirologio romano), el 15 de agosto, relegando la solemnidad de la Asunción de la Virgen. Algo parecido se lee en el *Catecismo patriótico español* de Menéndez-Reigada<sup>32</sup>

Otro ejemplo más reciente es el de Óscar Romero. En los dos últimos años de su vida, hasta que fue asesinado, cada noche grababa en cinta un resumen de la jornada. Así, cuenta sus dos visitas *ad limina*. En la segunda de ellas (30 de enero de 1980) le dijo Juan Pablo II “que comprendía perfectamente lo difícil de la situación política de mi patria y que le preocupaba el papel de la Iglesia, que tuviéramos en cuenta no solo la defensa de la justicia social y el amor a los pobres, sino también lo que podría ser el resultado de un esfuerzo reivindicativo popular de izquierda, que puede dar por resultado también un mal para la Iglesia”. O sea que lo malo para la Iglesia era que saliera elegido un gobierno que protegía y favorecía a la institución eclesial, aunque no respetaba los derechos humanos.

España, en proporción al volumen de su población católica, y a pesar de su larga tradición religiosa, influyó muy poco en el Vaticano II, pero, en cambio, fue uno de los países en los que más repercutió el Concilio, por la imbricación entre el régimen político y la Iglesia institucional. Los

<sup>32</sup> Más detalles en mi prólogo a la reedición de Barcelona, Península, 2003.

estudios teológicos arrastraban en España un atraso secular, al margen de las corrientes renovadoras de Francia o Alemania. Imperaba una autarquía teológica pareja a la autarquía económica de entonces. La renovación apuntaba más bien en algunos seglares cultos, como Zubiri, Julián Marías, López Aranguren o Laín Entralgo. Los obispos españoles, como dice Evangelista Vilanova, se habían formado con los residuos de la decadente cultura eclesiástica barroca postridentina, pasada además por el tamiz de la cruzada franquista. Era la suya una teología metafísica, concebida para discusiones abstractas pero incapaz de afrontar los problemas reales contemporáneos. Sus respuestas a la consulta de Juan XXIII sobre qué esperaban del concilio que había convocado fueron pobrísimas. En general, reclamaban que se promulgaran nuevos dogmas marianos y que se condenara solemnemente el comunismo.

Una anécdota significativa es la que me contó Guillermo Rovirosa, el catalán fundador de las HOAC. Era miembro del comité organizador de las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, que fueron un interesante foro de debate hasta que el gobierno las prohibió. En una de las últimas convocatorias, cuando ya empezaban a asomar voces críticas entre los católicos españoles, contaba Rovirosa que cierto obispo español (cuyo nombre, a pesar de mi insistencia, no creyó prudente revelarme) estaba regalando grandes elogios al régimen imperante, recordaba la doctrina de san Pablo en Romanos 13, de que toda autoridad viene de Dios, y quien resiste a la autoridad resiste a Dios, por lo que era inadmisible que hubiera católicos que criticaran a Franco. Al terminar, un católico polaco le dijo que su conferencia había sido admirable, pero quería preguntarle cómo tenía que aplicarla él, que vivía bajo un régimen comunista. Decía Rovirosa que el pobre obispo, que no se había planteado otra situación que la de España, quedó tan desconcertado que no le salían las palabras y solo balbuceaba voces sin sentido.

Otra anécdota, esta de cariz personal. Habían detenido, por actividades subversivas, a unos jóvenes de la JOC, y un sacerdote amigo mío me pidió si desde Montserrat podíamos hacer algo para que al menos no los maltrataran. Yo era entonces secretario del padre Abad Gabriel Brasó. Fui a ver a un compañero de la Facultad de Derecho que era el secretario del gobernador civil, pero al hacerle aquella petición me respondió que la policía no pegaba a nadie. Fui entonces a la cárcel Modelo, donde estaban reclusos, y pedí hablar con el capellán, que no los podía sacar de la cárcel pero les podía favorecer de muchas maneras. Lo encontré muy reticente,

y al decirle que aquellos jóvenes eran buenos cristianos, me contestó airadamente: “Serán buenos cristianos, pero son malos españoles”. Era discutible que aquel capellán de prisiones fuera un buen español, pero ciertamente no era un buen sacerdote.

Entre la mayoría de católicos catalanes el entusiasmo por Juan XXIII y su concilio fue extraordinario. Juan XXIII se había ganado desde el primer momento la simpatía de todo el mundo, y logró que “su” concilio pasara a la primera página de toda la prensa, incluso los magazines profanos, como *Time*, *Life* o *Paris-Match*. El único periódico que boicoteó la noticia del siglo (el anuncio del Concilio), fue el *Osservatore romano*. Alguien de la curia con suficiente poder debió considerar que aquello era una locura, y ordenó a la redacción que lo silenciara. Sólo, en un recuadro, se publicaba la nota oficial de Secretaría de Estado a los medios de comunicación, anunciando que el papa convocaba un sínodo de la diócesis de Roma, un concilio ecuménico y la revisión del Código de Derecho Canónico, pero solo un pequeño título decía: “Importantes decisiones del Papa”. El periódico oficioso del Vaticano tardó varios días en hablar del Concilio.

El entusiasmo era universal, pero en Cataluña fue extraordinario. Cuando empezaron las sesiones, en octubre de 1962, algunos sacerdotes y un buen equipo de laicos emprendieron de manera absolutamente desinteresada dos publicaciones, una revista mensual y hasta un boletín diario, ciclostilado, con noticias del Concilio que no salían en la prensa española. Traducían o resumían crónicas extranjeras, especialmente las de Henri Fesquet en *Le Monde*, y artículos o conferencias de la tendencia renovadora. Se editaban en una colección, traducidos y comentados, los documentos conciliares según se iban promulgando, y aparecieron casi simultáneamente dos ediciones en catalán de todo el Vaticano II. Poco después de la muerte de Juan XXIII, en 1964, se editó en catalán el *Diari de l'ànima* y las *Floretes del Papa Joan*, de Henri Fesquet. Las editoriales Nova Terra y Estela vivieron una primavera con la traducción de obras francesas, alemanas e italianas sobre el Concilio o en su misma línea.

Alguien podría decir que esto era una manipulación de la religión. La manipulación de la religión era el nacionalcatolicismo, y la línea conciliar era más bien una despolitización. Recordemos la crisis de los movimientos apostólicos. Unos obispos que eran procuradores en Cortes y heraldos de la cruzada acusaban de “temporalismo” a todos cuantos no pensaban como ellos.

## EL MANIFIESTO DE LOS CATALANES

Cuando la primera sesión del Concilio estaba acabando, un grupo clandestino de católicos catalanes distribuyó a todos los obispos, peritos y auditores del Concilio un documento contra el régimen de Franco, denunciando su carácter dictatorial y la opresión a que sometía las nacionalidades. El sacerdote periodista José Luis Martín Descalzo, el más famoso de todos los cronistas conciliares de lengua española, me había dado poco antes de su fallecimiento informaciones interesantes sobre este incidente. El documento de los catalanes –me contaba– “sentó fatal” a los obispos españoles, sobre todo a Cantero Cuadrado y a Morcillo. Se reunieron y redactaron un comunicado de réplica muy duro, que entregaron al sacerdote director de la Oficina Española de Prensa en el Concilio, Jesús Iribarren. Este se alarmó y convocó a sus dos principales colaboradores del Centro, los sacerdotes Antonio Montero y Martín Descalzo, para explicarles lo que pasaba. Decidieron ir los tres a ver al cardenal primado, Pla y Deniel, que era uno de los vicepresidentes del Concilio y estaba en Roma pero, muy anciano y enfermo, no asistía a la mayoría de sesiones. Pero, “genio y figura, hasta la sepultura”, se indignó ante el intento de publicar aquel documento en nombre del episcopado español. Les dijo: “Bajo mi autoridad, este comunicado no se publica. Por dos razones. Primera, porque el documento al que quieren replicar es un anónimo, y un anónimo no se contesta nunca. En segundo lugar, Morcillo y Cantero dicen que hablan en nombre de todo el episcopado español. ¡Yo soy el primado y no me han dicho nada!”<sup>33</sup>.

Quien peor se lo tomó fue el ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga Iribarne, que precisamente había montado y patrocinado aquel Centro Español de Información del Concilio creyendo que así controlaría la opinión pública española acerca de los debates conciliares. Según Martín Descalzo, Jesús Iribarren fue destituido de la dirección de la revista *Ecclesia* (órgano teóricamente de la Acción Católica, pero prácticamente del episcopado español) por no haber publicado aquel comunicado de réplica al documento de los catalanes.

## ÚLTIMAS PENAS CAPITALES

<sup>33</sup> Entrevista con J.L. Martín Descalzo, en su domicilio, en Madrid, el 12 de noviembre de 1990.

Finalmente, las cinco penas de muerte, ejecutadas el 27 de septiembre de 1975, en las postrimerías del dictador, dieron lugar, en muchas iglesias de Cataluña, como de toda España, a vigiliyas de oración y reparación y a homilías críticas, que a su vez fueron motivo de multas y aun de algunas detenciones de sacerdotes, aunque fuera por breve tiempo.

Me encontraba en Ciutadella (Menorca) dando un curso bíblico sobre las bienaventuranzas a catequistas de Baleares y sobre todo de Cataluña. Un joven sacerdote fue detenido durante unas horas por la velada que había organizado y la homilía que había pronunciado. Esto no se había visto desde los tiempos de los rojos, y la isla se conmocionó. Algunos fuimos a solidarizarnos con los padres del sacerdote. Al día siguiente nos presidía la eucaristía el obispo, monseñor Miquel Moncadas, que después sería obispo de Solsona. Pronunció una homilía apocalíptica, de Iglesia perseguida y mártir. Salimos de la capilla aterrados. A continuación teníamos puesta en común, con el ejercicio que les había enviado, de inventar bienaventuranzas actuales. Una catequista malagueña nos tranquilizó al leer su bienaventuranza: “Bienaventurados los tuertos, porque solo ven la mitad de lo que pasa”. Aquel joven sacerdote detenido es ahora monseñor Taltavull, obispo auxiliar de Barcelona y con cargos importantes en la Conferencia Episcopal Española

Unos días más tarde tenía una conferencia bíblica para un encuentro de sacerdotes de la zona de Manresa, en la Santa Cueva de San Ignacio. Asistía el obispo de Vic, monseñor Masnou. El coloquio no versó sobre mi conferencia, sino sobre lo que acababa de ocurrir. Los ánimos de los curas estaban muy caldeados, porque además de imponerse unas cuantas multas habían detenido durante unas horas al arcipreste, y exigían que el obispo excomulgara a las autoridades responsables. El obispo Masnou les exhortó a la serenidad y la calma: “Cuando los sacerdotes entramos en cuestiones políticas, tendríamos que poner los nervios en una palangana de agua fría”. Y añadió: “Y no creáis que lo digo porque estoy incondicionalmente al lado de las autoridades”. Un sacerdote joven saltó: “¿Ah, no? Me alegro de oírlo, porque lo parece”. Masnou replicó: “Siempre que he tenido algún problema con las autoridades, he aplicado lo que dice Mateo 18: primero reprende al interesado a solas; si no te hace caso, díselo en presencia de dos testigos; y solo si ni así te escucha, repréndelo en público”. Unos segundos de silencio, y añadió: “Y me gustaría que mis sacerdotes hicieran lo mismo conmigo, porque a veces

me entero de sus críticas por los medios de comunicación”. Silencio total.

#### CONCLUSIÓN: LOS TRES FRENTE

A modo de síntesis, acabaré subrayando los tres frentes en que se articuló la resistencia desde la Iglesia, como reacción a otros tantos derechos fundamentales conculcados por la dictadura.

##### ✠ Primer frente.

Contra la negación del derecho de asociación, la resistencia se escudó introduciéndose en entidades eclesíásticas preexistentes, o creando otras nuevas. Especialmente importante fue el escultismo católico, cuyos campamentos sufrieron más de una vez el asalto del Frente de Juventudes. En el escultismo, sin propaganda directamente política, se inculcaban unos valores humanos difícilmente compatibles con la dictadura.

##### ✠ Segundo frente.

Contra la negación del derecho de reunión, muchos párrocos permitieron que en los locales de sus parroquias, y en algún caso en el mismo templo, se celebraran asambleas y reuniones políticas o sindicales. Se alegaba la inmunidad de las iglesias, reconocida por el concordato, pero era un mito, porque el propio concordato admitía que en caso de urgencia la autoridad gubernativa podía entrar en los lugares eclesíásticos comunicándolo después al obispo, y el gobierno entendía que era él quien apreciaba la urgencia. Más de una vez se invadieron iglesias y se detuvo a los asistentes. Por ejemplo, la *Asamblea de Catalunya*, plataforma unitaria de todo el espectro antifranquista, constituida en 1971 en la iglesia de San Agustín. Y en 1973 la policía entró en la iglesia de María Medianera y detuvo a toda la Asamblea allí reunida, en lo que luego se llamaría Caída de los 113.

##### ✠ Tercer frente.

Contra la supresión del derecho de expresión, los resistentes, tal como habían hecho con las asociaciones y los locales, comenzaron a participar en publicaciones eclesíásticas, o crearon otras nuevas amparadas por alguna entidad de la Iglesia.

En Montserrat se publicaba, sin ningún permiso, *Serra d'Or*, modesto boletín del coro de los trabajadores del santuario, al principio bilingüe pero pronto solo en catalán. En 1959 se fusionó con *Germinans*, boletín, también sin permiso, de la asociación de antiguos escolanes, y entonces se convirtió en una importante revista religiosa y a la vez de cultura catalana. En algún momento el gobierno la quería prohibir, pero desistieron al comprobar que estaban suscritas todas las facultades de filología románica de Europa y América. Fraga, tras su ley de prensa, quiso regularizar la situación, legalizar la revista y someterla a censura, porque no era solo religiosa. Convino con el Abad coadjutor de Montserrat, Gabriel M. Brasó, que se legalizaría y pasaría por la censura, pero quedaría exento de ella todo lo que fuera materia religiosa, y que sería el abad quien determinaría la frontera, pero no faltaron incidentes.

En octubre de 1969 empezó a publicarse *Documents d'Església*, de la que fui fundador y primer director. La idea era publicar una traducción catalana de la documentación pontificia y la legislación postconciliar, y también pastorales, conferencias y artículos en la línea de la renovación conciliar. Para ello pedí audiencia al director general de Prensa, Sr. Manuel Jiménez Quílez, quien me aseguró que no habría ningún impedimento para publicar en catalán los discursos del papa y demás documentos eclesiásticos. Bastaba que la diócesis reconociera la revista. Pero como no me acababa de fiar, en cuanto tuve un par de ejemplares del primer número los envié con toda urgencia al padre abad Brasó, que había sido elegido presidente de la Congregación benedictina de Subiaco y residía en Roma. Un ejemplar era para ofrecerlo a Pablo VI, con quien él tenía amistad personal. Presenté los ejemplares reglamentarios a la Delegación de Prensa de Barcelona, me devolvieron uno sellado y me fui tranquilo. Pero horas más tarde empezaron a buscarme con el encargo de que me presentara con toda urgencia en la Delegación de Prensa, y de la imprenta me avisaron que les habían amenazado con clausurar el establecimiento si salía un solo ejemplar. Comparecí y el delegado me dijo que la revista carecía de permiso, era ilegal y no podía circular, y prometía tramitar con urgencia el necesario expediente. Retrasar el lanzamiento equivalía a degollar la revista, y yo insistí en que había cumplido todos los requisitos que había impuesto el director general. Discutimos largo rato y finalmente saqué de la manga la carta que me había reservado. Dije: “Le he asegurado que no se ha distribuido la revista, pero le confieso que han salido dos ejemplares, que he enviado con toda urgencia al padre abad Brasó, que ya

habrá entregado uno a su amigo el papa. Pero ya le telefonaré que diga al papa que devuelva su ejemplar, porque usted lo necesita”. El delegado dio un brinco y dijo que de ningún modo, que podía salir la revista mientras tramitábamos el permiso. Durante bastantes años la revista se publicó sin ninguna autorización.

En los tres frentes la Iglesia ejercía una “función de suplencia”, que desaparecería apenas se restaurara la democracia, pero el escultismo, la JOC o la HOAC fueron semillero de dirigentes democráticos, de modo que se ha podido hablar de un “trasvase de militancia”, en el sentido de que con la transición muchos pasaron de la militancia cristiana a la militancia política<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. Joan Costa i Riera, *Dels moviments d'Església a la militància política*, Barcelona, Editorial Mediterrània, 1997. En castellano, más breve, “Los políticos catalanes y la religión”, *XX siglos*, 16 (1993), pp. 109-115. Es un número monográfico sobre los católicos en la lucha por la democracia durante el franquismo.

CAPÍTULO SÉPTIMO  
DE LA LARGA NOCHE DE PIEDRA AL DESPERTAR.  
LA IGLESIA Y LOS CATÓLICOS DE GALICIA ENTRE LA CRUZADA  
Y LA TRANSICIÓN A LA DEMOCRACIA

José Ramón Rodríguez Lago

“ANTES DE LA CRUZADA”. LA VIOLENTA RUPTURA  
DE UN LARGO PROCESO HISTÓRICO

Las tres décadas que se inauguran en Galicia con el inicio de la Guerra Civil se caracterizan por la violenta ruptura del proceso histórico atravesado por la Iglesia católica desde mediados del siglo XIX. El progresivo asentamiento del liberalismo y del capitalismo había agrietado las estructuras tradicionales de una institución que se vio obligada a encarar el futuro con nuevos discursos y recursos<sup>1</sup>. Un proceso que, a pesar de sus muchas limitaciones, se significó desde 1874 por los esfuerzos realizados por adaptarse a los ritmos de la modernidad<sup>2</sup>. Entre sus consecuencias serían visibles: la creciente diversidad ideológica en religiosos y fieles, el incremento de las fórmulas de participación, la adopción de nuevas estrategias de acción ante la sociedad, y la asunción de fórmulas de autofinanciación, siempre insuficientes, pero cada vez más destacadas. En aquellos años fueron varios los debates que se abrieron en el seno de la propia

---

<sup>1</sup> Para una panorámica general de la evolución de las cinco diócesis gallegas en el siglo XIX resultan de interés los dos volúmenes coordinados por José García Oro en *Historia de las diócesis españolas*, Santiago y Tui, 14 vols. y Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Ourense, 15 vols., Madrid, BAC, 2002. También aportan valiosa información los estudios dedicados al gobierno de destacados dirigentes eclesiásticos en la archidiócesis de Santiago. Véase Xosé Ramón Barreiro Fernández, “Ideario político-religioso de Rafael Vélez, obispo de Ceuta y arzobispo de Santiago (1777-1850)”, *Hispania Sacra*, (1972), pp. 75-107; “El pontificado compostelano del Cardenal García Cuesta (1852-1873)”, *Compostellanum*, (1972), pp. 189-260; Carlos García Cortés, “El pontificado compostelano del cardenal Martín de Herrera (1835-1922). Fuentes para su estudio ideológico y pastoral”, *Compostellanum*, 34, (1989), pp. 479-570; o el más reciente de Antón Pombo Rodríguez, *O Cardeal D. Miguel Payá y Rico (1811-1891). Bispo de Cuenca, arcebispo de Compostela e Primado de España*, Santiago, Instituto Teolóxico Compostelano, 2009.

<sup>2</sup> Sobre los inicios de este proceso de restauración eclesiástica véase José Ramón Rodríguez Lago, “Os outros Xacobeos. Anos santos e restauración na Igrexa compostelá (1875-1898)”, *Historia Nova III*, Santiago, (1995), pp. 205-226; *La Iglesia de la archidiócesis compostelana en torno al 98*, en *En torno al 98. España en el tránsito del siglo XIX al XX*, t. II, Huelva, 2000, pp. 79-92.

Iglesia para responder a las cuestiones que parecían exigir una respuesta eclesial.

La quiebra de las estructuras eclesiales tradicionales obligó a buscar nuevos aliados en la modernidad. La vieja alianza con la aristocracia y la hidalguía que dominaban el mundo rural gallego trató de recomponerse con la atracción de nuevos grupos sociales emergentes. El papel ejercido por las nuevas congregaciones religiosas resultó determinante pues atrajeron con éxito a las burguesías y a las clases medias urbanas a través de la eficaz, rentable y asequible oferta de servicios como la educación, la sanidad o la beneficencia. El acercamiento a las clases populares se generó también no solo a través de una extensa red de sindicatos agrarios católicos, sino de asociaciones obreras que, teniendo un alcance limitado, supusieron una novedosa apuesta eclesial<sup>3</sup>.

El rol tradicional asignado públicamente a las mujeres en la institución eclesial les permitió a su vez encontrar un espacio privilegiado donde desarrollar sus iniciativas. Las actividades educativas y benéficas desarrolladas por las nuevas congregaciones femeninas generarían con el tiempo un creciente número de organizaciones de militantes católicas muy activas, que acabarían reivindicando sus derechos y sus intereses en las calles y plazas públicas. Una actividad que ponía en cuestión el discurso patriarcal hegemónico, dentro y fuera de la Iglesia<sup>4</sup>.

El asentamiento del sistema parlamentario y pluripartidista dividió al clero y a los fieles católicos en distintas posiciones políticas, que en ocasiones les hicieron mostrarse exacerbadamente enfrentados. También exhibieron una cierta penuria intelectual, anclada por la deficiente formación

<sup>3</sup> Sobre la influencia de la acción eclesial en el ámbito educativo, asistencial y sindical véase A. Costa Rico, *Historia da educación e da cultura en Galicia*, Vigo, Xerais, 2004; Alberte Martínez López, *O cooperativismo católico no proceso de modernización da agricultura galega, 1900-1943*, Pontevedra, Diputación Provincial de Pontevedra, 1989; Miguel Cabo Villaverde, *A propósito de Brañas. O sindicalismo católico obreiro e agrario en Galicia ata a guerra civil*, Santiago, Fundación Alfredo Brañas, 2006; Antón Míguez Macho y Miguel Cabo Villaverde, "Reconquistar Galicia para Cristo. Un balance del catolicismo social en Galicia (1890-1936)", *Ayer*, 79, (2010), pp. 223-245; José Ramón Rodríguez Lago, "La Acción Católica en la Galicia de la II República", en Feliciano Montero (coord.), *La Acción Católica en la II República*, Alcalá de Henares, 2008.

<sup>4</sup> Sobre el papel de las congregaciones y organizaciones católicas femeninas véase Xosé Vicenzo Freire Lestón, O asociacionismo femenino católico en Santiago no primeiro tercio do século xx (1900-1930), en *Simposio Internacional Muller e cultura*, Santiago, 1993, pp. 623-630; Ana Estévez Lavandeira, *De nais a activistas. O feminismo católico. Asociacionismo feminino católico na provincia da Coruña, 1900-1936*, Memoria de investigación, Universidad de Santiago de Compostela, 2011.

de la mayor parte de los fieles y de los miembros del clero<sup>5</sup>, sujetos así a las redes clientelares controladas por los notables locales. En la mayor parte de las ocasiones las élites y los súbditos de la monarquía borbónica mostraban sus apetencias por cuestiones que poco tenían que ver con un determinado proyecto político o eclesial<sup>6</sup>. Solo unas restringidas minorías intelectuales debatían sobre las relaciones que debían establecerse entre la Iglesia y la política. Liberal-católicos como Montero Ríos o José Canalejas exhibían a través de la Institución Libre de Enseñanza su distanciamiento respecto a los dictámenes emitidos desde la curia pontificia. Los posibilistas, o demócrata-cristianos, apoyados por la doctrina de algunos pontífices no encontrarían gran acogida hasta la llegada de la Segunda República, mientras la presencia de los herederos del tradicionalismo, carlista o integrista, según los casos, siguió pesando significativamente, como podría apreciarse con el inicio de la guerra<sup>7</sup>.

Numerosos fieles y miembros del clero impulsaron además la reivindicación de la cultura y la lengua gallega, que tendría su expresión más notable en algunas de las dinámicas generadas posteriormente por la generación *Nos*, como el Seminario de Estudios Gallegos, o la revista *Logos*. A partir de 1918, el componente regionalista de este movimiento se vio sobrepasado por la consagración del nacionalismo que iniciaría su carrera parlamentaria con el inicio de la Segunda República<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Sobre los numerosos informes eclesiales que aluden a las numerosas carencias de disciplina y de piedad, e insisten en la pobreza intelectual de los centros de formación del clero asentados en Galicia, véase Vicente Carcel Ortí, *León XIII y los católicos españoles*, Pamplona, 1988; *Informe de la visita apostólica a los seminarios españoles de 1933-1934*, Sígueme, Salamanca, 2006.

<sup>6</sup> Sobre las relaciones entre el clero rural y las redes clientelares orquestadas por algunos patronos laicos en Galicia véase José Ramón Rodríguez Lago, “Sociología y comportamientos políticos del clero parroquial en la Galicia rural (1898-1936)”, en *Poder local, élites e cambio social na Galicia non urbana (1874-1936)*, Santiago de Compostela, 1997; pp. 287 a 325; *La Iglesia y el problema agrario. Influencias y confrontación*, en *Entre la revolución y la reforma. Cuestión agraria y asociacionismo rural (1874-1939)*, Santiago de Compostela, 2009.

<sup>7</sup> Para observar la influencia de estas corrientes políticas entre los católicos gallegos véase Margarita Barral Martínez, *Montero Ríos y Compostela. Un feudo clientelar*, Santiago, Sotelo Blanco, 2007; Ángel Porto Ucha, *La Institución Libre de enseñanza en Galicia*, Sada, Edicions do Castro, 1986; Xosé Ramón Barreiro Fernández, *O carlismo galego*, Santiago de Compostela, Laivento, 2008; Emilio Grandío Seoane, *La CEDA en Galicia*, Santiago, 2000; Jesús de Juana López, *La posición centrista durante la II República. El periódico Ahora, 1930-1936*, Universidad de Santiago, 1988.

<sup>8</sup> Sobre las intensas relaciones entre católicos y galleguismo véase Victorino Pérez Prieto, *A xeración NOS. Galeguismo e relixión*, Vigo, Galaxia, 1988; Justo Beramendi, *De provincia a nación. Historia do galeguismo político*, Vigo, Xerais, 2007; José Ramón Rodríguez Lago, *La Iglesia y la cuestión nacional en la Galicia de la II República*, en *Procesos de Nacionalización*, Salamanca, 2011, pp. 187-207.

Lo más significativo de todo este proceso histórico fue la creciente diversidad interna, y el incipiente debate público y privado de fieles y clérigos sobre el papel que la institución debía ejercer en la sociedad moderna. Un debate que alcanzó incluso tintes revolucionarios en el caso de algunos clérigos carismáticos como Antonio Rey Soto, Matías Usero Torrente o Basilio Álvarez<sup>9</sup>. Todas esas polémicas internas incidían poderosamente en la imagen de la Iglesia que cada uno de los católicos defendía, y en la imagen que cada uno de ellos tenía de sí mismo como católico. Un debate que giraba fundamentalmente en torno al papel ejercido por el clero y los militantes en la Iglesia católica, y que en ocasiones se polarizó en la dialéctica clericalismo-anticlericalismo; pero que a su vez generó dinámicas que incidirían notablemente en los esfuerzos por adaptar la institución a las nuevas demandas de clero y fieles.

En ese contexto de crisis y renovación, el papel ejercido por los órganos de la curia pontificia cobró gran relevancia. Los Nuncios adquirieron mayor protagonismo y sus relaciones con los dirigentes eclesiásticos de las cinco diócesis gallegas tendrían una importancia notable. Sin embargo, los numerosos informes y recomendaciones enviadas a Roma por cada uno de los Nuncios competían también con la red de intereses establecidos por algunos clérigos y patronos legos muy influyentes en la corte de Madrid, o en el mismísimo Vaticano. Los cambios políticos auspiciados tras la proclamación de la Segunda República no modificaron la trayectoria eclesial previa. En realidad, lo que se observó fue un proceso de aceleración de esas dinámicas, envueltas ahora en un contexto de mayor polarización ideológica, como el extendido en toda la Europa de entreguerras. Las medidas conciliadoras adoptadas por algunos dirigentes eclesiásticos sucumbirían finalmente ante los radicalismos exaltados entre los muchos patrocinadores de la dialéctica clerical-anticlerical, influidos ahora por las doctrinas que legitimaban la violencia como fórmula de redención social, política y religiosa<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Sobre la trayectoria de alguno de estos afamados clérigos véase José Antonio Durán Iglesias, *Basilio Álvarez. Abriendo el surco. Manual de lucha campesina*, Madrid, Akal, 1976; Marcos Valcárcel López, *Dos años de agitación política. Basilio Álvarez no parlamento*, Sada, Edicios do Castro, 1991; Marisa Tezanos Gandarillas, *Una sotana casi rebelde*, en *Espacio, Tiempo y Forma, Historia Contemporánea*, UNED, Madrid 1997, pp. 151-177.

<sup>10</sup> Sobre las circunstancias atravesadas por las diócesis gallegas durante el periplo republicano véase Francisco Carballo y Alfonso Magariños, *La Iglesia en la Galicia contemporánea. Análisis histórico y teológico del período 1931-1936. II República*, Madrid, Akal, 1978; José Ramón Rodríguez Lago, *Cruzados o Herejes. La religión, la Iglesia y los católicos en la Galicia de la Guerra Civil*, Nigratrea, Pontevedra, 2010.

“LA GALICIA DEL CAUDILLO”. HEGEMONÍA NACIONAL-CATÓLICA  
Y DISIDENCIA SILENCIOSA (1936-1965)

La victoria sin condiciones del bando franquista, tras una larga y sangrienta Guerra Civil, supuso la imposición férrea y violenta de un modelo eclesial que excluía cualquier posibilidad de mantener los debates abiertos en las décadas anteriores, silenciados ahora por la mano de hierro de la jerarquía episcopal, plenamente identificada con un Estado autoritario y un caudillo victorioso por la gracia de Dios.

La conversión del clero católico en pilar fundamental del régimen dictatorial, provocó la restauración de los roles tradicionalmente asociados al estamento eclesiástico, encargado de la vigilancia y la protección espiritual y moral de los fieles. La lucha por la supervivencia y la autonomía de las organizaciones seglares católicas en los primeros años cuarenta, no pudo evitar, sofocados los temores iniciales ante la posible implantación de un Estado fascista, su posterior decadencia. En Galicia los centros parroquiales de la Acción Católica sufrieron un proceso de progresiva feminización, envejecimiento y esclerosis. La militancia seglar emergente en las décadas previas, viviría así un periodo de decadencia caracterizado por el peso exacerbado del clericalismo y el predominio de las fórmulas pietistas. Un clima exaltado hasta el paroxismo en los nuevos Seminarios diocesanos, que recibieron importantes donaciones privadas y subvenciones públicas para su remodelación o su nueva construcción<sup>11</sup>, y se convirtieron por entonces en auténticos “bunkers del espíritu”, destinados a preservar a los futuros sacerdotes de los peligros del mundo<sup>12</sup>. El ceremonial barroco y una liturgia obsesionada con el pecado y la muerte se extendió, no solo entre los dirigentes y las élites católicas a través de las tandas de ejercicios espirituales, sino entre las clases populares, mediante la organización de Misiones que llevaron este modelo de religiosidad a las parroquias rurales, las urbanas, las fábricas y los centros educativos<sup>13</sup>. Clero diocesano y

<sup>11</sup> Se construyeron edificios de proporciones monumentales para albergar nuevos Seminarios como el del Divino Maestro en Ourense (1948/53), o el de La Asunción en Santiago (1952/58), u otros de dimensiones más modestas como el de San José en Vigo (1957/65). Todos los edificios destinados a la formación del clero fueron reformados o ampliados durante este periodo (Seminarios de Lugo, San Pelayo en Tui, Santa Catalina en Mondoñedo, La Inmaculada en Ourense, y San Martín Pinario en Santiago).

<sup>12</sup> Sobre el modelo pedagógico de los Seminarios en aquellos años véase José Ramón Rodríguez Lago, *Bunkers do espírito. O seminarista e o mundo na Galicia do nacionalcatolicismo*, en *Historia Nova IV*, Santiago de Compostela, 1996, pp. 217-239.

<sup>13</sup> Las Cruzadas Misionales de Estudiantes realizadas en la Universidad, los institutos y los principales colegios de las congregaciones religiosas, la actividad desplegada desde 1948 por

congregaciones religiosas competían entre sí por un mercado sacramental que concitaba a las masas católicas a la comunión, la confesión y la penitencia, como máxima expresión de la pastoral nacional-católica.

La restauración del prestigio sacerdotal, la bonanza de los Seminarios<sup>14</sup> y la expansión de las fórmulas de piedad parecían confirmar el éxito del modelo. Las tesis del tradicionalismo, resistentes en el periodo anterior, se convirtieron tras el triunfo bélico en principios indiscutibles de un catolicismo intransigente que denunciaba como heréticos cualquiera de los diálogos iniciados previamente con la modernidad. Sin embargo, eso no significó que la diversidad interna hubiese desaparecido del todo, a pesar de los muchos intentos para que así fuese, o que las cuestiones pendientes se hubiesen subsanado. Solo permanecieron soterradas bajo la hegemonía incontestable del modelo autoritario, político y eclesial.

La derrota de las potencias fascistas en 1945 y el aislamiento internacional del Régimen posibilitó la reintegración entre las élites del Estado y de la Iglesia, de algunos de los católicos marginados previamente por sus excesivos devaneos con la modernidad. La acción concertada del Vaticano y antiguos dirigentes de la Acción Católica permitió así la designación de algunos dirigentes más proclives a establecer puentes de conciliación con los vencidos. Un contexto que permitió a la disidencia eclesial actuar a la sombra de algunos de los resquicios que quedaron abiertos. Desde ese momento, las iniciativas invocadas por algunos católicos para recuperar la dignidad de la cultura y la lengua gallega se vieron culminadas con la fundación en julio de 1950 de la editorial Galaxia, hito referencial de la restauración del movimiento galleguista, liderado por católicos como Ramón Otero Pedrayo, Ramón Piñeiro o Xaime Isla Couto. Una institución que modelaría a las futuras generaciones del galleguismo y que se había visto arropada por la promoción en junio de 1949 de Fernando Quiroga

---

las *Hermandades del Trabajo* en la ciudad de Vigo, o la obra desarrollada por *Acción Social Patronal de Galicia* desde 1952, inspiradas por el jesuita Francisco Gómez Fernández responden en buena medida a ese modelo. Véase Francisco Gómez Fernández, *Cincuenta años de desarrollo social en Galicia*, A Coruña, 1996.

<sup>14</sup> Durante El curso 1939/40 la cifra de alumnos matriculados en los Seminarios Mayores de las diócesis gallegas era de 225. Su número aumentó rápidamente hasta alcanzar su nivel más alto en el curso 1956/57 con un total de 1.122 seminaristas mayores (444 en Santiago; 243 en Lugo; 230 en Ourense; 118 en Mondoñedo; 87 en Tui). Desde ese año las cifras de seminaristas descenderían paulatinamente hasta llegar a los 880 en el curso 1964/1965 (306 en Santiago, 214 en Lugo; 175 en Ourense; 115 en Mondoñedo; 70 en Tui). Véase José Ramón Rodríguez Lago, *Los Seminarios diocesanos de Galicia durante el franquismo*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Santiago, 1995.

Palacios como arzobispo de Santiago<sup>15</sup>. Antiguo animador del movimiento galleguista durante la Segunda República, su gobierno en la archidiócesis compostelana supondría un importante aval para esta corriente, que contaba con el aprecio y la consideración del futuro “cardenal de Galicia”. Como había ocurrido en el periodo anterior a la guerra, las diócesis iniciarían un incipiente proceso de coordinación que mostraba la creciente preocupación por abordar cuestiones específicas del marco gallego, como el apostolado del mar o el rural<sup>16</sup>.

La demanda eclesial por alcanzar una legislación sindical que permitiese la intervención social-católica entre los grupos de trabajadores y estudiantes, propició al mismo tiempo la existencia de pequeños núcleos de militantes como la JOAC y la HOAC<sup>17</sup>. Sus dinámicas pastorales fomentaban un fuerte espíritu crítico y participativo que se implicó inicialmente en el ámbito socioeconómico, pero que acabó relacionándose inevitablemente con la oposición política emergente. Serían estas organizaciones las primeras en sobrepasar el estricto marco de las barreras diocesanas, diseñando acciones conjuntas para toda Galicia<sup>18</sup>. Un fenómeno que pareció ser avalado positivamente por la jerarquía cuando en 1960 apostó por la progresiva especialización de toda la Acción Católica en distintos ámbitos sociales o profesionales. Su excelente acogida entre las agrupaciones juveniles provocó que estas recuperasen paulatinamente el vigor perdido en los años anteriores. La JOC, la JEC, y la JIC en sus ramas masculinas y femeninas mostraron una militancia cada vez más activa en cuestiones sociales y políticas<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Entre las biografías publicadas sobre el cardenal gallego véase José Luis Mínguez Goyanes de La Rica, *Quiroga Palacios no seu tempo*, Santiago, Sotelo Blanco, 2000; Bernal, Diego: *Quiroga Palacios*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993.

<sup>16</sup> En septiembre de 1944 se celebró en la parroquia de Panxón, localidad marinera de la diócesis de Tui muy cercana a la ciudad de Vigo el I Congreso Nacional de Apostolado del Mar. En septiembre de 1950 se celebró en Santiago de Compostela la I Asamblea Sacerdotal de Apostolado Social Agrario, y en diciembre de 1957 la I Reunión conjunta de Apostolado Rural de Galicia.

<sup>17</sup> En abril de 1944 se fundó en Santiago el primer centro JOAC de Galicia, presidido por José María Vara García. En octubre de 1946 el activo párroco de As Caldas, Jesús Ventura Rodríguez, fundó en Ourense el primer centro HOAC, presidido por Eugenio García Chedas. En diciembre de ese mismo año, nació la HOAC de Vigo presidida por Agustín Eyroa. En marzo de 1947 Camilo Ces Piñón presidía una agrupación JOAC que en abril de 1949 se integraría en la HOAC. Por aquel entonces, ya existían otras agrupaciones HOAC en Santiago (con Crisanto Sanmartín Beiroa como presidente); o A Coruña (con Laureano López Longo como presidente).

<sup>18</sup> La primera reunión Interdiocesana de militantes de la JOAC en Galicia tuvo lugar en 1959. Los representantes en Galicia de la HOAC se reunirían por primera vez en 1960.

<sup>19</sup> En diciembre de 1964 los informes de la JOC daban cuenta de la actividad de 216 militantes repartidos entre los 23 grupos JOC plenamente asentados en Galicia. Se aludía además a la

El contacto de una minoría de clérigos y fieles católicos con el extranjero a través de su estancia en universidades eclesiásticas o en congresos internacionales católicos, les permitió dotarse de una experiencia vital y de unos recursos intelectuales que facilitarían su distanciamiento frente a la doctrina oficial del Régimen, cuando no un posicionamiento claramente crítico o colaborador con la oposición política. Jóvenes sacerdotes formados en la Roma del Concilio como Xosé Ramón Barreiro Fernández, Xosé Chao Rego o Ramón Valcarcel Vega; religiosos formados en prestigiosas universidades del extranjero, como el jesuita Xosé Pérez Vilaño en las Universidades de Lovaina y Georgetown; así como misioneros que asistieron a las notables transformaciones llevadas a cabo en las iglesias latinoamericanas, como Celso Montero Rodríguez en Cochabamba, Bolivia, regresaron a Galicia con un bagaje intelectual y vital que les permitió impulsar nuevos proyectos eclesiales.

Hasta 1965 todas estas iniciativas se habían mantenido en una posición muy discreta o marginal, siempre temerosas de las posibles sanciones que podrían ser impuestas, no solo por las autoridades civiles o militares, sino muy especialmente desde las instancias eclesiásticas, encargadas en todo momento de preservar las relaciones de privilegio con un régimen con el que se sentían en deuda<sup>20</sup>.

#### UN CONVULSO DESPERTAR. ENTRE LA REFORMA Y LA REVOLUCIÓN (1966-1971)

Las propuestas emanadas del Concilio Vaticano II supusieron un terremoto para la conciencia de los católicos más formados e informados, siempre una minoría. Desde esos momentos, el clero mostró una drástica división en al menos tres grandes corrientes de pensamiento, opinión y acción eclesial.

Los involucionistas o inmovilistas se declararon firmemente contrarios a los “desvaríos” del concilio. Entre las diócesis gallegas que reflejó con mayor intensidad esta firme resistencia estuvo la gobernada por el burgalés Ángel Temiño Sainz. En Ourense, caracterizada por el peso de una sociedad rural y tradicional, la curia diocesana manifestó un desprecio a

---

conformación de 17 grupos más en los próximos meses. El 1 de agosto de 1965 la JOC y la JOCF gallega actuaron conjuntamente para congregar en Santiago a 1.200 jóvenes de las diócesis gallegas que participaron en el I Encuentro Regional de la Juventud Trabajadora gallega.  
<sup>20</sup> Véase José Ramón Rodríguez Lago, *La Iglesia en la Galicia del franquismo (1936-1965). Clero Secular, Acción Católica y nacional-catolicismo*, A Coruña, Edicions do Castro, 2004.

las medidas conciliares que excitó el malestar de muchos de los fieles y de algunos clérigos muy activos. Con menor dramatismo la diócesis de Lugo, gobernada por el navarro Antonio Ona de Echave, también pareció enmarcarse en esta tendencia. En el fondo, la actuación episcopal se correspondía bien con la sociología de unas diócesis que ya antes de la guerra habían mostrado un comportamiento diferenciado respecto a sus vecinas occidentales<sup>21</sup>.

Los reformistas asumieron, por oportunidad o por oportunismo, las orientaciones pontificias e iniciaron el trabajo para intentar su puesta en práctica. Firme representante de esta tendencia sería el cardenal Fernando Quiroga Palacios que no solo lideraría esta corriente en Galicia, sino que sería el encargado de pilotar esta primera transición eclesial en España, tras su nombramiento como primer presidente de la Conferencia Episcopal Española. Su estela la seguirían posteriormente los obispos nombrados tras el concilio, como José Delicado Baeza en la diócesis de Tui-Vigo, donde intentaría limitar la hegemonía del Opus Dei promocionada por el anterior prelado José López Ortiz y su padrino eclesiástico, el fallecido obispo de Madrid, natural de Vigo, Leopoldo Eijo Garay.

Los progresistas, más o menos revolucionarios, rupturistas o proféticos, interpretaron el Concilio como el inicio de un proceso de transformaciones decisivas que la Iglesia debería llevar a cabo en los años siguientes, y encaminaron todo su trabajo a culminar un proyecto de conversión que permitiese a la Iglesia incorporarse al tren del progreso. Ninguno de los prelados se enmarcó plenamente en esta posición, pero entre las diócesis gallegas fue en la de Mondoñedo-Ferrol, caracterizada en esos años por los crecientes conflictos laborales desarrollados en los astilleros de la armada naval, donde el nuevo obispo Miguel Ángel Arauxo Iglesias mostró un mayor grado de comprensión con esta corriente.

Los debates que enfrentaban a unos y otros católicos no eran en realidad distintos a los que se habían soterrado en 1936 bajo la fuerza de las armas. Ahora, con un régimen que parecía otorgar mayores cotas de aperturismo y con una curia pontificia encaminada a promover las reformas conciliares parecía llegado el momento definitivo de incorporarse a la modernidad. El periodo de 1966 a 1971 estuvo predominantemente marcado por los numerosos e intensos conflictos intraeclesiales, y por

<sup>21</sup> Véase José Ramón Rodríguez Lago, *Cruzados o Herejes. La religión, la Iglesia y los católicos en la Galicia de la Guerra Civil*, Pontevedra, Nigratrea, 2010.

la incertidumbre respecto a la deriva de la institución. Polémicas que se manifestaron con enorme pasión en todos los frentes<sup>22</sup>.

El nacimiento de Comisiones Obreras de Galicia y su éxito en las terceras elecciones de enlaces sindicales celebradas en 1966 pareció legitimar las vías de colaboración entre los militantes católicos y las organizaciones clandestinas de oposición política al Régimen, sin excluir las auspiciadas por el Partido Comunista<sup>23</sup>. Las organizaciones de militancia seglar vivieron un intenso periodo de agitación que fue frenado bruscamente por la jerarquía episcopal tras el verano de ese mismo año. El gallego José Guerra Campos, obispo auxiliar de Madrid desde junio de 1964, se convirtió en principal ariete del tradicionalismo y se encargó de descabezar el movimiento seglar, que entre 1966 y 1968 viviría una profunda crisis y quedaría dividido y debilitado como para volver a ofrecer una imagen de consistencia institucional<sup>24</sup>. El trauma vivido por una buena parte de los militantes más comprometidos derivó en un proceso de creciente incorporación en las organizaciones clandestinas de oposición al Régimen, que se nutrieron de muchos de los militantes católicos “desencantados”, que se habían sentido menospreciados por una parte de las autoridades eclesiásticas.

El clero diocesano vio como el modelo de Seminario, hasta ese momento núcleo del futuro de la institución clerical, entró en una profunda crisis, no solo por el espectacular descenso del número de matriculados en los centros de formación sacerdotal<sup>25</sup>, sino por las intensas polémicas derivadas de los conflictos entre los órganos de dirección, los profesores

<sup>22</sup> Sobre los conflictos suscitados en aquellos años en el seno de la Iglesia por la creciente oposición a la dictadura franquista y al modelo eclesial autoritario con el que claramente se identificaba véase Xosé Antonio Martínez García, *A Igrexa antifranquista en Galicia (1965-1975). Análisis histórica da crise posconciliar*, A Coruña, Edicións do Castro, 1995.

<sup>23</sup> Sobre los inicios de las actividades sindicales clandestinas durante el franquismo véase José Gómez Alén, *As CC.OO. de Galicia e a conflictividade laboral durante o franquismo*, Vigo, Xerais, 1995; Víctor Santidrián Arias, *Historia del PCE en Galicia*, Edicións do Castro, Sada-A Coruña, 2002.

<sup>24</sup> Sobre el proceso de acoso y derribo de una buena parte de las asociaciones de la Acción Católica en aquellos años véase Feliciano Montero García, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la AC especializada*, Madrid, UNED, 2000; José Guerra Campos, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964. Documentos*, Madrid, 1989; Linares Xiraut: *Os movementos de ACE en Galicia no período posconciliar (1965-1996)*, en *Encrucillada*, 100, pp. 157-175.

<sup>25</sup> En el curso 1965/66 las diócesis gallegas contaban con 814 alumnos matriculados en sus Seminarios Mayores. Tan solo diez años después, durante el curso 1975/76 los matriculados en esas mismas secciones eran 93 (31 en Ourense; 26 en Santiago; 21 en Tui; y 15 en Lugo). Véase José Ramón Rodríguez Lago, *Los Seminarios diocesanos de Galicia durante el franquismo*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Santiago de Compostela, 1995; Alfonso Magariños Sueiro, *Seminarios galegos: una institución clerical en quebra*, en *Encrucillada*, 4, 1977.

y los seminaristas<sup>26</sup>. Los futuros sacerdotes y muchos de los ya ordenados reclamaban vivamente una transformación del modelo de sacerdocio que apostaba por su integración en el mundo profesional y la acción política como exigencia evangélica.

Las conclusiones del concilio provocaron que algunos obispos optasen por abrir cauces, en cierto modo experimentales, ante las demandas de una parte del clero y de los fieles. El asentamiento del modelo de “curas obreros” en Ferrol, Santiago, Ourense desde 1966 y en Vigo desde 1970, supondría el primer triunfo de los postulados progresistas<sup>27</sup>. En 1968 tres sacerdotes llamados a ocupar importantes cargos eclesiásticos abogaron públicamente por consagrar el nuevo modelo de sacerdocio, como el requerido por los nuevos tiempos<sup>28</sup>. Bajo su dirección la revista diocesana *Compostellanum* se había encargado desde 1966 de otorgar prestigio científico a un Seminario que proyectaba entonces su constitución como futura Universidad Eclesiástica de Galicia.

Las congregaciones religiosas manifestaron también diversas posiciones en los intentos de adaptación a las nuevas doctrinas conciliares. En todo caso, la actividad desplegada por los religiosos que retornaban de las misiones o de centros eclesiásticos en el extranjero, alejados del monopolio nacional-católico, resultaría decisiva. Las tensiones internas se agitaron con especial intensidad en órdenes tan prestigiosas como los jesuitas, los dominicos o los paúles que apostaron por incorporarse con nuevos bríos en la acción política y social. En algún caso, respondieron además con iniciativas francamente exitosas como la fundación en el Vigo de 1971 de la emisora Radio Popular, gestionada por los dominicos, y referente

<sup>26</sup> Entre las primaveras de 1968 y 1971 los seminarios gallegos se vieron agitados por numerosas manifestaciones de protesta y huelgas convocadas por alumnos y profesores. El conflicto más grave tendría lugar en el Seminario Mayor de Santiago entre marzo y mayo de 1971, y concluiría con duras sanciones sobre los profesores y seminaristas que habían iniciado las movilizaciones. En septiembre de 1971 la conformación de un nuevo equipo formativo evidenciaría el triunfo del clero conservador.

<sup>27</sup> Entre los sacerdotes que se integran en esta acción pastoral se encuentran Antonio Martínez Aneiros, Anxo Ferreiro Currás, Eliseo Ruiz de Cortazar, Alonso, Gabriel Vázquez Seixas y Xosé Chao Rego (en la diócesis de Mondoñedo-Ferrol); Antonio Vicente Ferreirós, Anxo Saavedra Meixomide, Xosé A. Iglesias Pérez, Xoaquín Gómez Barros, Antonio García Camaño, Antón Gómez Vilasó y Francisco Lourenzo Mariño (en la archidiócesis de Santiago); Virxilio Rodríguez Silva, Miguel Fernández Grande, Xosé Bieito Sieiro Fernández, Evencio Domínguez Lorenzo, Bieito Ledo Cabido, Xosé Ramón Rodríguez Vázquez, Xosé Aurelio Carracedo, Camilo Modesto y Celso Montero Rodríguez, (en la diócesis de Ourense); Avelino Blanco Tenreiro, Juan José Cebrián Franco, Carlos Vázquez González, Xulio Barreiro Fernández, Xosé Rodríguez Longueira y Xulian Maure Rivas (en la diócesis de Tui-Vigo).

<sup>28</sup> Véase Xosé Ramón Barreiro Fernández, Rafael Silva Costoya, y Juan José Cebrián Franco, *El trabajo manual del clero*, Santiago, Porto y Cía, 1968.

indiscutible del aperturismo eclesial más valiente y progresista durante los últimos años del franquismo y los primeros de la transición. Las propuestas más revolucionarias se introdujeron también en algunas comunidades religiosas a través de las experiencias vividas por algunos de sus más carismáticos líderes en las misiones de Latinoamérica<sup>29</sup>, la intensa agitación de la Universidad Pontificia de Salamanca<sup>30</sup>, o peripecias más singulares como la relación del jesuita asturiano Federico González Fierro-Botas, fundador de la Escola de Formación Social en Vigo, con las autoridades de la URSS.

La institucionalización asamblearia de movimientos sacerdotales como los Coloquios Regionales de Parroquias<sup>31</sup> que se celebraron en Galicia desde 1966, propició la concienciación y la coordinación de la “clase sacerdotal” como la encargada de liderar una revolución eclesial, social y también política. En 1968 el IV Coloquio incorporó a insignes dirigentes de la oposición clandestina como Ramón Piñeiro, Xosé Manuel Beiras, Camilo Nogueira, o Avelino Pousa Antelo. La reivindicación de la lengua y la cultura gallega se convirtió entonces en símbolo privilegiado de la lucha por conseguir una Iglesia más enraizada en la “cultura del pueblo”. Las primeras publicaciones de textos bíblicos y litúrgicos en lengua gallega<sup>32</sup> se combinaron con la promoción de su uso entre el clero, y los estudios sociológicos que analizaban la realidad lingüística de Galicia<sup>33</sup>. El reconocimiento oficial del gallego como lengua litúrgica proclamado por el Vaticano en 1969, se vio muy pronto superado por acciones tan significativas como la manifestación pública organizada por los profesores y alumnos del Seminario Mayor de Santiago en marzo de 1971 en favor de un Estatuto de Autonomía y en oposición a una política del Régimen que marginaba a Galicia. Un discurso arropado ese mismo año por la obra del veterano y más prestigioso empresario católico gallego Valentín Paz Andrade, *La marginación de Galicia*, y culminado dos años más tarde por la exitosa publicación, *O atraso económico de Galicia*, escrita por el joven profesor

<sup>29</sup> Véase Celso Montero Rodríguez, *Cristianos en la revolución cubana*, Estella, Verbo Divino, 1976.

<sup>30</sup> Véase Prol, Xan Santiago y Carballa, *Conversas con Francisco Carballo*, Vigo, A Nosa Terra, 2002, pp. 106 a 115.

<sup>31</sup> Coordinados por los sacerdotes Xosé Chao Rego, Antón Gómez Vilasó, Xermán Pérez Fernández, Antonio Martínez Aneiros, Xesús Pousa Rodríguez, Xulián Maure Rivas, Virxilio Rodríguez Silva.

<sup>32</sup> Véase *Cantar dos Cantares* (Manuel Vidán Torreira, 1964), *A Palabra de Deus* (Manuel Espiña Gamallo, 1965), *Misal en galego* (José Morente Torres y Manuel Espiña Gamallo, 1966).

<sup>33</sup> Véase Alvilares Moure, *O clero i o uso do idioma galego*, Lugo, 1965; ¿Proceso a la Iglesia Gallega?, Madrid, Marova, 1969. Sobre la trayectoria vital y pastoral de este sacerdote es imprescindible consultar su autobiografía *Memorial de agravios*, Vigo, Galaxia, 1992.

universitario Xosé Manuel Beiras, y convertida por entonces en la Biblia del movimiento estudiantil revolucionario. En esos años, la participación de sacerdotes y religiosos, cuando no su liderazgo, en los crecientes conflictos sociales y políticos, les convirtió en sospechosos de conspirar contra el Régimen e inauguró el conjunto de imputaciones, multas y condenas de prisión incoadas por el temido Tribunal de Orden Público<sup>34</sup>.

Las conclusiones de las encuestas realizadas entre los sacerdotes de Galicia en 1970 expresaron el espectacular proceso de transformación asumido por una buena parte del estamento clerical. La mayor parte de los encuestados no solo manifestaban sus preferencias por opciones políticas claramente enmarcadas en la izquierda<sup>35</sup>, sino que defendían un modelo de sacerdocio plenamente enraizado en las cuestiones sociales y políticas. También se mostraban extremadamente insatisfechos con el Régimen dictatorial y con las expectativas abiertas por el Concilio para el sacerdocio, que no parecían concretarse<sup>36</sup>. Sin embargo, el dato más significativo era la brutal divergencia existente entre la generación de sacerdotes menores de 35 años, muy numerosa en aquellos días, e incorporada claramente en las corrientes aperturistas, y las generaciones previas, más reducidas en número, pero férreamente opuestas a las novedades. Un conflicto generacional que se expresó de manera nítida en julio de 1971 cuando tuvo lugar en Santiago la asamblea regional que reunió a representantes del clero de las cinco diócesis gallegas. Entre las ambiciosas propuestas presentadas ante la Asamblea Nacional Conjunta figuraba la próxima celebración de un Concilio Regional que sirviese de plataforma para avanzar en las nuevas premisas<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Entre los sacerdotes sancionados en la provincia de A Coruña se encuentran: Eliseo Ruiz de Cortázar y Alonso (párroco en Ferrol, multado), Manuel Espiña Gamallo (canónigo de la Colegiata de A Coruña, multado), Nicanor Acosta Alonso (con pena de prisión), Xosé Chao Rego (detenido y multado), Vicente Couce Ferreira (con pena de prisión), Antonio Martínez Aneiros (detenido y multado), Anxo Ferreiro Currás, Ramón Valcárcel Vega (detenido y multado).

<sup>35</sup> En la encuesta realizada entre el clero de la archidiócesis de Santiago en los meses finales de 1970, las respuestas a la pregunta 1045 ¿Qué ideología o forma sociopolítica le merece un juicio más favorable? mostraban el predominio de las tesis progresistas que superaron el 53 % de los votos recogidos (26,27% socialismo; 13,89% movimientos obreros; 6,13% República; Autonomía Regional, 5,8%; comunismo, 0,75%; anarquismo: 0,62%), frente al 46% obtenido por los partidarios de opciones más conservadoras o claramente tradicionalistas (28,78% Monarquía tradicional o constitucional; 15,13% Actual situación de España; Falange: 2,50%).

<sup>36</sup> En la misma encuesta a la pregunta 1010 ¿A qué problemas el concilio no ha respondido con satisfacción? la respuesta del clero era en un 55% “Al de los sacerdotes”.

<sup>37</sup> Las propuestas presentadas se recogen en siete capítulos. *Relaciones Obispos-sacerdotes; Economía eclesial; Estructura y organización de las diócesis; Formación permanente del clero; Exigencias*

“ATADO Y BIEN ATADO”. LA IGLESIA EN TRANSICIÓN (1972-1982)

Las propuestas enunciadas por la Asamblea Sacerdotal parecían invitar a un proceso de transformación revolucionaria para las estructuras eclesiales. Sin embargo, los temores de los grupos conservadores se vieron arrojados por los nuevos aires llegados de la curia romana, que tras el Sínodo de obispos europeos celebrado ese mismo año, implantó una estrategia encaminada a salvar la institución eclesial de una deriva que, para muchos, parecía llevarla al naufragio. El repentino fallecimiento del cardenal Quiroga Palacios en diciembre de 1971 facilitaría la implantación en Galicia de estas nuevas estrategias eclesiales. La curia vaticana y la jerarquía episcopal tomarán ahora decisiones que permitan desarrollar un proceso de transición eclesial inspirado por un reformismo de claros tintes conservadores<sup>38</sup>. Una firme oposición a los delirios revolucionarios y la actuación diplomática entre bambalinas con las autoridades y las élites socioeconómicas emergentes se instauraron como política eclesial predominante.

En marzo de 1972, el obispo de Mondoñedo apoyó una homilía firmada casi unánimemente por el clero de la ciudad de Ferrol, en la que se denunciaba públicamente y desde el púlpito la represión ejercida por las autoridades policiales sobre los manifestantes en las huelgas obreras de aquellos días. La declaración no se vería arrojada sin embargo por sus compañeros en el episcopado. Ni siquiera el trágico fallecimiento de dos de los manifestantes contaría con el apoyo del resto de los obispos. Era una prueba de los límites que la jerarquía no estaba dispuesta a sobrepasar. En abril de 1973 la designación de Ángel Suquía Goicoechea como nuevo arzobispo de la archidiócesis compostelana significó el triunfo de todos aquellos que se oponían a las corrientes aperturistas impulsadas en los años anteriores. Las inquietudes galleguistas y los anhelos progresistas se verían ahora frustrados desde las altas jerarquías eclesiásticas. Fue en esos

---

*de la vida sacerdotal; Vida afectiva del sacerdote; Relaciones Iglesia-mundo.* La asamblea manifestó con claridad las tensiones existentes entre el clero progresista y el conservador.

<sup>38</sup> El sacerdote Xosé Ramón Barreiro Fernández que había sido elegido democráticamente por sus compañeros como moderador de la Asamblea de julio de 1971 fue sancionado posteriormente por las autoridades eclesiásticas, auspiciadas por las denuncias y cargos suscitados contra él por el clero más conservador, que lo acusaba como instigador, no solo de los postulados progresistas, sino de la revuelta desarrollada en los meses anteriores en el Seminario de Santiago. Era el final de una brillante carrera sacerdotal que, como muchas otras, concluiría con su proceso de secularización y su plena incorporación en la vida seglar a través de su participación en la Universidad y en diversas instituciones culturales como la Real Academia Galega.

años cuando se aceleró espectacularmente el proceso de secularización de muchos sacerdotes y religiosos que atravesaron una experiencia similar a la del desengaño vivido unos años antes por algunos dirigentes seglares.

La prolija labor divulgativa desarrollada en los años siguientes por editoriales católicas progresistas como PPC<sup>39</sup> o la gallega SEPT<sup>40</sup>, se vio claramente contrarrestada por los discursos públicos y las indicaciones aprobadas en los boletines diocesanos por la jerarquía episcopal. Restaurar el rango institucional tradicional del sacerdocio y los Seminarios perdido en los avatares revolucionarios del 68, se convirtió en pieza clave de la nueva estrategia, que fomentó con mayor ahínco las vocaciones sacerdotales desde la infancia, tan sumamente discutidas en los años anteriores. Significativamente, los relativos éxitos alcanzados por la diócesis de Ourense fueron ensalzados como el modelo a seguir, frente a las desviaciones anteriores. Por último, para evitar la deriva galleguista, que había soñado con consolidar una Universidad Eclesiástica para Galicia, los seminarios de las diócesis gallegas pasaron a depender de la Universidad Pontificia de Salamanca donde tras un intenso periodo de agitación revolucionaria, parecían haberse implantado definitivamente las tesis conservadoras.

El Concilio Pastoral de Galicia, que en los años anteriores había conitado las esperanzas de muchos, y que el arzobispo Suquía debió aceptar a regañadientes, se diluyó en una metodología, unos contenidos y un tiempo que concluyó con unas vagas conclusiones generales, de escasas implicaciones prácticas. Un resultado que provocó el desistimiento de muchos de los católicos esperanzados con los cambios, y la paulatina conformación de unas organizaciones seglares cada vez más conservadoras<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Véase Alfonso Magariños, *Sacerdotes de ayer. Notas históricas para la reflexión de hoy*, PPC, Madrid, 1972.

<sup>40</sup> Una Editorial que reflejaba con brillantez los esfuerzos de clérigos e intelectuales católicos que abogaban por el progreso eclesial y expresaban la necesidad de restaurar la dignidad de la lengua y la cultura gallega, con obras como *A parroquia hoxe* (1972, Barreiro, Maure, Chao Rego, Alvilares, Gómez Barros, Torres Queiruga), *A crise da conciencia religiosa no mundo moderno* (Torres Queiruga, Vidal Estévez, Montero, Alvilares, Delicado Baeza), *As relacións Eirexa - Mundo en Galicia* (Chao Rego, Torres Queiruga, Alvilares, Montero, Pérez Vilariño), *Relixión e liberdade* (1973, Pérez Vilariño), *Teoloxía e sociedade en Galicia* (1974, Torres Queiruga), *O factor relixioso na España actual. O cambio sócio-relixioso como cambio político na España dos 70* (Pérez Vilariño, 1974), *Introdución ao Xénese* (Chao Rego), *A fe cristiá ante a cuestión da lingua galega* (1975, Arauxo Iglesias), *Nova conciencia na Igrexa galega* (1976, Rodríguez Pampín), *Recupera-la salvación* (Torres Queiruga, 1977), *Pro e contra da liturxia en galego. Historia dunha polémica* (1980, Caamaño Suárez, y Rodríguez Pampín). “*Nova aproximación a unha filosofía da saudade*” (1981, Andrés Torres Queiruga).

<sup>41</sup> Véase “O Laicado no Concilio Pastoral de Galicia”, *Lumieira. Revista Galega de Pastoral*, Santiago de Compostela, vol. 5, n.º 13, 1990; Documentos del Concilio Pastoral de Galicia: *Ministerio da Palabra*, 1974; *Evangelizar hoy en Galicia*, 1975; *El seglar en la Iglesia y la*

La enfermedad del dictador y el asesinato del presidente Carrero Blanco en 1973 parecían dejar huérfana la vía de una sucesión “atada y bien atada”. La oposición clandestina afloraba ya por todas partes y las críticas hacia los representantes más eminentes de un modelo eclesial autoritario eran cada vez más públicas. El controvertido obispo de Ourense, Ángel Temiño Sáinz, se enfrentó radicalmente a una buena parte de sus diocesanos cuando en febrero de 1975 se negó a conceder la bendición durante el entierro del estudiante Xosé L. Rodríguez Belmonte. Las multitudinarias manifestaciones públicas realizadas frente al palacio episcopal eran un símbolo más del cambio de los tiempos, pero el prelado se mantendría al frente del gobierno diocesano durante doce años más.

En noviembre de ese mismo año, a la muerte del dictador, la Iglesia católica había sofocado ya algunos de sus “demonios” internos y se encontraba algo más pacificada para ejercer la labor de mediación necesaria en un proceso de reformas políticas que evitase las tentaciones rupturistas. Contaba para ello con la experiencia vivida en los años anteriores, de la que tantas lecciones parecían haber extraído. En 1976 el sacerdote Xosé Chao Rego publicó *La Iglesia en el franquismo*, con una fuerte crítica a la posición política asumida por la institución eclesial durante la dictadura. Mientras tanto, la jerarquía recuperó un discurso que abogaba por el apoliticismo, sin comprometerse públicamente con ninguna alternativa partidista. Los sacerdotes integrados en corrientes políticas galleguistas<sup>42</sup>, o socialistas<sup>43</sup> fueron tachados así de peligrosos temporalistas que se habían visto tentados por la política<sup>44</sup>. Tampoco las corrientes más cercanas a las tesis de la democracia-cristiana recibirían apoyo alguno<sup>45</sup>. Sin embargo, se

---

*construcción cristiana del mundo*, 1976; *La liturgia renovada en la Pastoral de la Iglesia*, 1977; *Vida y ministerio de los sacerdotes. Los religiosos en Galicia. Pastoral vocacional*, 1977; *Caridad y promoción social*, 1979.

<sup>42</sup> Xoaquín Campo Freire; Francisco Carballo; Hilario Leopoldo López Rego; Ramón Valcarcel Vega, militantes de la Asamblea Nacional Popular Galega.

<sup>43</sup> El sacerdote Celso Montero Rodríguez militaba en la Federación Socialista Galega integrada más tarde en el PSOE. Sus enfrentamientos con el obispo de Ourense, Ángel Temiño, fueron constantes, hasta su definitiva secularización. Entre 1977 y 1989 ejerció como senador por Ourense, siendo siempre el candidato más votado por esta provincia.

<sup>44</sup> Véase Anxo Ferreiro Currás, “Cregos nas eleccións municipais galegas: enquisa e documentos”, *Encrucillada*, 14, (1979), pp. 38-53.

<sup>45</sup> Xaime Isla Couto había fundado en Vigo la Unión Democrática de Galicia (UDG); y Fernando García Agudín había constituido en A Coruña la Izquierda Democrática Gallega (IDG). La unión de ambos grupos supuso en mayo de 1976 la aparición del Partido Popular de Galicia (PPG), que se autoproclamaba galleguista, federalista y de inspiración cristiana, humanista y comunitaria, integrándose en el denominado Equipo Demócrata-Cristiano del Estado español, liderado por Gil Robles y Joaquín Ruiz Giménez. Las divisiones internas provocarían su desaparición en 1977.

cuidarían extraordinariamente las relaciones privadas con una buena parte de las élites dirigentes del final del franquismo, como destacados ministros y algunos de los procuradores elegidos por el tercio familiar<sup>46</sup>. Los gestores de la aplicación en Galicia del Plan de desarrollo serían así los futuros encargados de pilotar “desde arriba” las reformas políticas necesarias para garantizar la estabilidad económica y social. Una buena parte de ellos, que se autodefinió como independiente, acabarían engrosando muy pronto las filas de la futura UCD, liderada por el católico Adolfo Suárez, y apreciada por el cardenal Tarancón como la “vía tranquila” a la democracia.

En octubre y noviembre de 1976 la designación de Antonio María Rouco Varela, uno de los “pacificadores” de la Universidad Pontificia de Salamanca, como nuevo obispo auxiliar de Santiago, y de José Cerviño Cerviño, hasta ese momento estrecho colaborador de Suquía, como obispo de Tui, reflejó la definitiva apuesta eclesial por el avance de las posiciones conservadoras. Desde ese momento, Ángel Araujo Iglesias, el obispo de Mondoñedo, aparentemente más predispuesto a tolerar las vías aperturistas de buena parte de su clero y de sus fieles, se encontraría en una posición marginal frente a la nueva hegemonía conservadora<sup>47</sup>.

En febrero de 1977 nació en Galicia la revista *Encrucillada. Revista de pensamiento cristiano*, dirigida por el prestigioso teólogo Andrés Torres Queiruga. La publicación se convirtió muy pronto en portavoz del clero y los seglares católicos más inclinados hacia el nacionalismo gallego bajo unos parámetros claramente progresistas<sup>48</sup>. Sin embargo, la activa militancia de algunos católicos en las ciudades debía contrastarse con la clara hegemonía demográfica y electoral de una sociedad rural, todavía en

<sup>46</sup> Antonio Carro Martínez (ministro de Presidencia en 1974), Pío Cabanillas (ministro de Información y Turismo en 1974), Antonio Rosón Pérez (presidente de la Diputación de Lugo), José Filgueira Valverde (procurador por Pontevedra), José Luis Meilán Gil (procurador por A Coruña, destacado miembro del Opus Dei y presidente del YRIDA), Eulogio Gómez Franqueira (presidente de Caja Rural de Ourense), Antonio Ramilo (alcalde de Vigo), María Victoria Fernández España y Fernández Latorre (propietaria de *La Voz de Galicia*), Feliciano Barrera (propietario de *El Correo Gallego*).

<sup>47</sup> Significativamente él fue el único prelado gallego que asumió la sugerencia de jubilarse al cumplir los 65 años. Todos los demás mantendrían sus cargos durante un largo periodo de tiempo.

<sup>48</sup> Véase Mesa Redonda “Situación Actual da Igrexa Galega”, *Encrucillada*, 3, (1977), pp. 3-28. Las intervenciones de cada uno de los participantes en aquella mesa permiten observar las fuertes tensiones existentes entre el nuevo obispo auxiliar, Antonio Rouco Varela, siempre atento a defender las decisiones tomadas por la jerarquía eclesiástica, y el resto de los participantes que se muestran mucho más críticos: Bruno Fuentes (Ourense), Teolindo F. Gómez (Lugo), Andrés Torres Queiruga (Santiago), Xulio Andión (Vigo), Maricruz Carballido (A Coruña), Hermelinda Dapena (Pontevedra), y Segundo Pérez (Ferrol).

manos de las oligarquías locales<sup>49</sup>. El discurso eclesial predominante que aludía al debido apoliticismo eclesiástico mientras salvaguardaba sigilosamente las relaciones privadas mantenidas con los antiguos dirigentes del franquismo se mostró muy pronto como una vía de éxito. En junio de 1977 la primera consulta electoral otorgó 24 de los 27 diputados de las provincias gallegas a las fuerzas conservadoras (20 UCD; 4 AP; 3 PSOE). Las propuestas nacionalistas esgrimidas por una parte del clero más comprometido y activo quedaron fuera del parlamento español.

Los acuerdos Iglesia-Estado y el nuevo texto constitucional establecerían un marco legal favorable para las pretensiones de la institución eclesial. Las reformas políticas alentadas desde el gobierno Suárez dejaron además el gobierno de las principales ciudades gallegas en manos de mujeres reconocidas por un largo historial de compromiso con las organizaciones de la Acción Católica Femenina como María Berta Tapia en A Coruña o Enma Rosa González Bermello en Vigo. En marzo de 1979 las elecciones parlamentarias confirmaron de nuevo la rotunda hegemonía de los conservadores en Galicia (17 UCD; 4 CD; 6 PSOE). El tan activo como dividido movimiento nacionalista debía contentarse con las pírricas victorias obtenidas entre las minorías intelectuales que clamaban por un mayor peso de la lengua y la cultura gallega en las nuevas instituciones políticas. El peso de la Galicia rural, controlada por las tradicionales redes oligárquicas crecidas a la sombra de la dictadura resultaba decisivo. El desánimo pareció cundir entre una buena parte de los más afamados militantes del progresismo eclesial<sup>50</sup>. Sin embargo, un mes más tarde, las primeras elecciones municipales celebradas en Galicia otorgarían la alcaldía de las tres principales ciudades a las fuerzas del cambio. El gobierno de un alcalde nacionalista en A Coruña y de dos socialistas en Vigo y Ferrol<sup>51</sup> generó entonces renovado optimismo.

En abril de 1980 el franciscano José Higinio Gómez González fue nombrado obispo de Lugo. El nombramiento de un prelado de origen gallego no significaba sin embargo la identificación de la jerarquía eclesiástica con las tesis galleguistas. En diciembre de ese mismo año los

<sup>49</sup> Véase *A Galicia rural na encrucillada*, Vigo, Galaxia, 1975.

<sup>50</sup> Véase Alfonso Magariños, *Galicia, conflicto o supervivencia*, Vigo, Castrelos, 1979; o las crónicas elaboradas entonces por Xosé Chao Rego en la sección *Aquí y Ahora* de la revista *Pastoral Misionera*. Crónicas que han sido recopiladas recientemente en el libro *Iglesia y posfranquismo. 17 Años de transición (1976-1992)*, A Coruña, TresCtres, 2007.

<sup>51</sup> Domingos Merino de *Unidade Galega* en A Coruña (dimitió en 1981 siendo sustituido por Joaquín López de la UCD); Manuel Soto Ferreiro del PSdeG-PSOE en Vigo; y Xaime Quintanilla Ulla del PSOE en Ferrol.

obispos de Galicia publicaron un documento que recomendaba a sus fieles la participación en el próximo referendo sobre el futuro Estatuto de Autonomía; una orientación que pareció tener muy escaso éxito, ante el mermado interés mostrado por una buena parte de la ciudadanía gallega<sup>52</sup>. Tan solo unos meses después, en febrero, un gallego y fervoroso católico de insigne apellido, se haría cargo de la presidencia del gobierno de España. Leopoldo Calvo Sotelo representaba el último intento de las elites reformistas del franquismo por ordenar el proceso de transición bajo parámetros admisibles. Sin embargo, a pesar de todos sus esfuerzos por mantener el poder en Galicia, las crecientes divisiones internas en la UCD provocaron que en octubre de 1981, las primeras elecciones al Parlamento gallego concediesen la victoria a la Alianza Popular del gallego Manuel Fraga Iribarne, antiguo ministro de la Dictadura. El partido conservador superaba a la UCD en dos diputados y lograba formar un gobierno en minoría<sup>53</sup>. En febrero de 1982 la llegada a la presidencia del primer gobierno gallego de Xerardo Fernández Albor tranquilizó a los sectores eclesiales más conservadores, mientras se preparaban para afrontar el reto del probable triunfo del PSOE en España<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> El Estatuto fue aprobado con un 73,3% de votos favorables, frente al 19,8% de votos que mostraron su oposición al texto presentado y el 4,62 de votos en blanco. Sin embargo, el dato más significativo fue el del 72% de abstención. Solo en tres de los 313 municipios gallegos se había superado el 50% de participación.

<sup>53</sup> Véase Jesús de Juana López y Julio Prada Rodríguez, *La transición política y la Galicia post-autonómica, en Historia contemporánea de Galicia*, Barcelona, Ariel, 2005, pp. 353-390; Julio Prada Rodríguez, "Orígenes y gestión del proceso autonómico gallego", *Anales de Historia Contemporánea*, 20, (2004), pp. 237-256; C. Fernández Santander, *Franquismo y transición política en Galicia, 1939-1979*, Sada-A Coruña, Edicions do Castro, 1985; M. Rivas y X.I. Taibo, *Os partidos políticos na Galiza*, A Coruña, Edicións do Ruedo, 1977; Guillermo Márquez Cruz, "Las elecciones locales y provinciales en Galicia (1979-2004). Comportamiento electoral y continuidad-renovación de las autoridades locales", *RIPS*, 2, Santiago, (2004), pp. 111-133.

<sup>54</sup>

% DE VOTO Y DIPUTADOS-ELECCIONES CELEBRADAS EN GALICIA (1977-1982)					
PARTIDOS	Generales junio 1977	Generales marzo 1979	Municipales abril 1979	Autonómicas octubre 1981	Generales octubre 1982
UCD	53,8 (20)	48,5 (17)	36,4	27,8 (24)	17,1 (5)
AP / CD	13,1 (4)	14,2 (4)	14	30,5 (26)	37,6 (13)
PSOE	15,8 (3)	17,3 (6)	14,4	19,6 (16)	32,8 (9)
BNPG	2 (0)	5,9 (0)	7,2	6,3 (3)	2,9 (0)
UG / EG	2,4 (0)	5,4 (0)	6,2	3,4 (1)	1,7 (0)
PCG	3 (0)	4,1 (0)	4,5	2,9 (1)	1,5 (0)
% de participación	61,2 %	51,3 %	51,6 %	46,7 %	63,7 %
En Referendos: Ley de Reforma Política (diciembre de 1976): 69,8 % Constitución (diciembre de 1978): 51,2 % Estatuto de Autonomía (diciembre de 1980): 28,3 %					

Cuando los diputados del primer parlamento gallego de la historia se reunieron en el antiguo palacio del arzobispo Gelmírez, fue el mismísimo prelado de Santiago, Ángel Suquía Goicoechea, quien les abrió las puertas de “su casa” para que ellos pudiesen celebrar allí las sesiones parlamentarias. Durante los próximos años, el Parlamento de Galicia, al igual que otros símbolos de la naciente autonomía, como el Panteón de Gallegos Ilustres, viviría de prestado en edificios eclesiásticos. Era todo un símbolo del éxito cosechado por la transición eclesial<sup>55</sup>. Al fin y al cabo, el escudo de la bandera de Galicia seguiría presidido, no solo por la corona cristiana de su antiguo reino, sino por las siete cruces que simbolizaban sus antiguas provincias, y el cáliz de oro y la hostia sagrada que la identificaban plenamente con el catolicismo.

En octubre de 1982, cuando el PSOE obtuvo en España una holgada mayoría absoluta, las fuerzas conservadoras mantuvieron en Galicia una aplastante hegemonía (13 AP; 5 UCD; 9 PSOE). El antiguo Reino de Galicia parecía consagrarse como reserva espiritual de la tradición frente a la España laica. Como la mejor prueba de ello, solo unas semanas más tarde se restauraron, con mayor boato si cabe, las viejas ceremonias del modelo de cristiandad, que auspiciadas por el nuevo Pontífice, Juan Pablo II, recuperaron todo su esplendor con su visita a la tumba del Apóstol, convertido ya en hito reivindicativo de la Europa católica<sup>56</sup>. En la gestión de aquellas ceremonias protocolarias sobresaldría entonces la labor desarrollada por el joven obispo auxiliar de Santiago, Antonio María Rouco Varela, llamado a ejercer gran influencia en el futuro de la Iglesia española<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> La sede del Panteón de Gallegos Ilustres se mantiene actualmente bajo la titularidad eclesiástica. El Parlamento gallego no se desplazaría a su actual sede hasta el mes de marzo de 1989.

<sup>56</sup> Véase discurso pronunciado por el papa Juan Pablo II en la catedral de Santiago de Compostela (9 de noviembre de 1982). La construcción de la memoria de la tradición jacobea como reivindicación de una Europa católica se había plasmado por primera vez en la celebración del Año Santo compostelano de 1954. Véase José Ramón Rodríguez Lago, *Hace cincuenta años. El Año santo compostelano de 1954. Del nacional-catolicismo a la restauración de la Europa católica*, en *Memoria e Identidades*, VII Congreso de la AHC, Santiago, 2004.

<sup>57</sup> En abril de 1983 Antonio María Rouco Varela, natural del municipio lucense de Vilalba, al igual que el político Manuel Fraga Iribarne o el sacerdote Xosé Chao Rego, fue designado arzobispo de Santiago de Compostela. En julio de 1994 se convirtió en arzobispo de Madrid, y desde 1999 ostentaría la presidencia de la Conferencia Episcopal Española.

CAPÍTULO OCTAVO  
LUCES Y SOMBRAS DE LA IGLESIA VASCA DURANTE  
EL FRANQUISMO Y LA TRANSICIÓN

Anabella Barroso Arahuetes

INTRODUCCIÓN

La Iglesia vasca, entendiendo por tal la correspondiente a la actual Comunidad Autónoma de Euskadi que abarca los territorios históricos de Álava, Vizcaya y Guipúzcoa, es un tema del que frecuentemente hablan los medios de comunicación. En general, su historia ha sido muy interpretada y, a veces, desenfocada a golpe de acontecimientos sociopolíticos, pero muy poco investigada en su conjunto. Es verdad que hay notables estudios de conjunto sobre la época contemporánea como los de Ignacio Villota<sup>1</sup> o del primer tercio del siglo xx (Perea, 1991) y estudios sobre la época moderna o aspectos concretos, sobre todo muy relacionados con los conflictos sociopolíticos<sup>2</sup> y la relación de la Iglesia con el nacionalismo. Quedan lagunas notables como el papel de laicos y laicas en el devenir histórico de la Iglesia vasca, la evolución sociopastoral del primer franquismo o la influencia de la Iglesia en la época de la transición. Son innegables las dificultades de acceso a fuentes escritas, algo común en la mayoría de estudios de la época contemporánea. Sin duda las fuentes orales y testimonios son muy útiles para dar una visión panorámica, pero faltan estudios pormenorizados que ayuden a conocer la evolución sociopolítica de las diócesis de Bilbao, Vitoria y San Sebastián. Como rasgos generales, podemos señalar la gran influencia que para bien y para mal tiene el clero en las citadas iglesias locales y el profundo peso, que a veces es una verdadera losa, de los acontecimientos sociopolíticos que se mezclan y entremezclan con las cuestiones meramente pastorales en todas las épocas, pero muy especialmente en el franquismo.

Para acercarnos y profundizar en la historia de la Iglesia Vasca en los años que nos ocupan debemos seguir conservando fuentes documentales

<sup>1</sup> Ignacio Villota, *Iglesia y sociedad. España-País Vasco*, Bilbao, Instituto Diocesano de Pastoral-Desclée de Brouwer, 2000.

<sup>2</sup> Anabella Barroso, *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista. Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975*, Bilbao, Instituto Diocesano de Pastoral-Desclée de Brouwer, 1995.

y recogiendo testimonios, teniendo especial importancia la labor de los archivos diocesanos y en el caso de la diócesis de Vizcaya, la labor emprendida por el Centro Icaro ([www.centroicaro.net](http://www.centroicaro.net) y [www.aheb-beha.org](http://www.aheb-beha.org)) donde, con motivo del 60 aniversario de la creación de la diócesis de Bilbao, se han puesto en marcha dos programas, uno de recogida de testimonios orales “*Tu testimonio también cuenta*” y otro de recogida de documentos, titulado “*Ayúdanos a construir la historia*”. Este Centro intenta, sobre todo, concienciar acerca de la importancia de los documentos para reconstruir la historia y sobre todo de la necesidad y responsabilidad ineludible de todos y todas a la hora de generar y guardar bien los documentos actuales como soporte de la memoria del futuro.

#### EL PRIMER FRANQUISMO

En los años treinta, la Iglesia y la religión se encontraron en el centro de intensos debates sobre el carácter del régimen político y la reforma social, con lo que el problema religioso adquirió unos tintes dramáticos. La Iglesia tiene en aquellos años un importante papel en la preservación del dogma religioso y en la definición del comportamiento ético, como “maestra de verdad también en las cosas que pertenecen a ordenar y dirigir las costumbres”. Por tanto, su radio de acción afecta a la esfera pública y a la privada. En el País Vasco, la aparición del nacionalismo vasco, en el último tercio del siglo XIX, supuso una novedad en el panorama sociopolítico, dándose además una singular simbiosis ideológica y social entre nacionalismo y religión, que, sin embargo, no contaba con el apoyo del poder político del momento. Una constante de la iglesia vasca es la existencia de un amplio sector cristiano, con el que se identifica gran parte del clero, que se sentía incomprendido por la jerarquía eclesiástica. Cuando la mayoría del clero era carlista, la jerarquía era proisabelina y, cuando, a finales del siglo XIX y principios del XX, se produce en el clero un trasvase ideológico del carlismo y del integrismo al nacionalismo vasco, los obispos nombrados para dirigir la diócesis de Vitoria –creada en 1861– destacaron por su claro antinacionalismo.

La Segunda República dirigió su política y su legislación a excluir la religión de la vida pública española. La aprobación en octubre de 1931 de la separación de Iglesia-Estado supuso la retirada de la minoría vasconavarra de las Cortes. La ofensiva anticlerical de la República desconcertó a los católicos y a la Iglesia que reaccionó movilizandando las masas agrarias y

las clases medias encauzándolas hacia organizaciones políticas y sindicales de derechas. Pronto, la derecha integrista se implicó en la conspiración contra el régimen republicano y la derecha moderada rehusó declarar de forma inequívoca su lealtad a las nuevas instituciones. El anticlericalismo activo del bando republicano reforzó las tendencias políticas conservadoras de la Iglesia católica y aceleró su unión con el llamado bando nacional del general Franco en la Guerra Civil. Se enfrentaron, en definitiva, dos confesionalismos: el católico que luchaba por prorrogar el régimen de cristiandad y el confesionalismo laico. La Guerra Civil truncó, entre otras muchas cosas, la floreciente Iglesia del País Vasco<sup>3</sup> y contribuyó a ahondar las disensiones internas, añadiéndose desde entonces la distinción entre una Iglesia vencedora y una Iglesia vencida. Para parte del clero vasco el final de la guerra fue sinónimo de represión, por la que, de una u otra forma, se vieron afectados un tercio de la población clerical de la entonces macrodiócesis de Vitoria (unos 750 eclesiásticos)<sup>4</sup>.

La actuación de parte de la clerecía del País Vasco, desde entonces conocido como ‘clero vasco’ ponía en evidencia la falsedad de la propaganda franquista e invalidaba, en parte, una de las más valiosas fuentes de legitimación del levantamiento del 18 de julio y del Régimen surgido tras la victoria del bando sublevado. No debe extrañar, por tanto, la represión sufrida por este clero durante la contienda ni que los mandatarios franquistas conservaran de forma indeleble en su memoria esta actitud, considerando sospechosos de separatismo y disidencia todos los actos en los que estuviera implicado el clero vasco, muy pronto conocido en los informes oficiales como ‘clero separatista’.

Con este bagaje, iniciaba la Iglesia en el País Vasco un nuevo e intrincado camino. El administrador apostólico de Vitoria, monseñor Laucirica, optó por la vía de la espiritualidad que se presentaba asépticamente equidistante de las partes enfrentadas sin apoyar de forma pública a ninguna de ellas. Potenció la línea pastoral y religiosa anterior a la Guerra Civil,

<sup>3</sup> Para valorar la Iglesia vasca anterior a la guerra es ineludible la consulta de J. Perea, *El modelo de Iglesia subyacente en la pastoral del clero vasco (1918-1936)*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1991.

<sup>4</sup> En años posteriores la lista de sacerdotes vascos multados, encarcelados, fusilados... en la Guerra Civil aparecerán publicadas en las hojas clandestinas del clero (Egi Billa, *Sine Nomine*). Es manifiesta la voluntad de las generaciones jóvenes del clero vasco de mantener vivo el recuerdo de la actuación de sus predecesores en la guerra. Esta postura, siempre ensalzada por estas publicaciones, es su modelo de comportamiento y lo que justifica y da sentido a la lucha. En J. Rentería, *Pueblo vasco en Iglesia*, Bilbao 1986, 2 vols., véanse pp. 169-176 en las que reproduce la lista de presbíteros vascos ausentes en 1940 de la diócesis vasca después de la Guerra Civil.

promoviendo un estilo de sacerdote con profunda espiritualidad y trató, por encima de todo, de evitar todo compromiso temporal, sobrevalorando el lema de don Rufino Aldabalde, “solo sacerdote, siempre sacerdote y en todo sacerdote” (Javierre, 2002). El llamado movimiento sacerdotal de Vitoria sirvió para prolongar un estilo pastoral de cercanía a las personas, característico de la clerecía vasca, que comúnmente es aceptado como el gran ascendiente que el clero vasco tiene sobre su pueblo y su feligresía. Quizá esta sea la clave de las reticencias que, sin embargo, despertó el Seminario de Vitoria y de que, a pesar de la asepsia política que mencionan todos los que por allí pasaron, el Seminario vitoriano fuese tildado de nacionalista e incluso acusado de fomentar el separatismo vasco.

La espiritualidad del movimiento sacerdotal de Vitoria contrastaba con los excesos cometidos en esos años por el nacionalcatolicismo y consolidó el florecimiento de los estudios del Seminario. Para entonces ya habían sido separados de sus cátedras todos aquellos profesores de dudosa fidelidad al Régimen y habían vuelto a la diócesis algunos sacerdotes desterrados, pero incorporándose a ministerios parroquiales de segundo orden en el escalafón diocesano. La feligresía alavesa más firme en sus convicciones franquistas que la vizcaína o la guipuzcoana fue el refugio obligado de muchos de aquellos sacerdotes sospechosos de *hacer política*, eufemismo utilizado en la España franquista para designar a los curas que no apoyaban el Movimiento Nacional.

Podemos decir que en estos años, en el País Vasco, en los años del primer franquismo se acentúa la dicotomía entre iglesia popular e iglesia oficial. La jerarquía eclesiástica aliada con la oligarquía vasca, de tendencia españolista y con poder real, deja de lado al mundo obrero y a amplios sectores nacionalistas que contaban con el apoyo del clero y viceversa. Mientras un sector del clero y una parte de la feligresía se sentían atraídos por las diversas formas del tradicionalismo, el obispo de Vitoria se sentaba junto a otros prelados españoles en las primeras cortes franquistas, con las que el Régimen había iniciado su operación de cosmética para lograr la legitimación en el orden internacional.

Este ambiente de colaboración ideal de la Iglesia con el Régimen se ve empañado por una extensa carta dirigida por curas vascos al Vaticano el 25 de noviembre de 1944. Esta carta será el primer eslabón de una larga cadena de protestas clericales que desde el País Vasco elevaron su voz, mediante una carta-denuncia, para condenar los atropellos del Régimen y defender los derechos humanos más allá de los límites de su diócesis,

en medio del silencio de otras fuerzas políticas y sociales. Esta carta al Vaticano no tuvo mayor trascendencia a corto plazo, excepto alertar al sistema franquista acerca del previsible problema que se le avecinaba en el País Vasco, donde ni Franco ni el Régimen podían esgrimir su condición de católicos para legitimar una dictadura. La protesta del clero vasco era la mejor y más peligrosa propaganda anti Régimen en una sociedad tan profundamente religiosa como la vasca en la que, tradicionalmente, sus sacerdotes gozaban de un gran ascendiente. El Régimen quiso ver confirmadas las sospechas de separatismo sobre un sector del clero de las diócesis vascas y con esa suspicacia, convertida en obsesión, emprendió una política para intentar domeñar o al menos asegurarse el apoyo de la mayoría de una Iglesia vasca previsiblemente conflictiva.

En noviembre de 1949, siendo obispo de Vitoria don Carmelo Ballester, una bula pontificia desgajaba de la macrodiócesis vitoriana los territorios de las provincias de Vizcaya y Guipúzcoa. Cada una recibió el nombre de las capitales vizcaína y guipuzcoana, respectivamente, quedando constituidas la de San Sebastián por la provincia de Guipúzcoa y la de Bilbao por la provincia de Vizcaya, a excepción de Orduña que continuaba permaneciendo dentro del obispado vitoriano. La desmembración de la diócesis respondía a razones pastorales. Pero, no cabe ninguna duda de que fueron motivos políticos los que lograron que, tras arduas negociaciones, Roma accediera a tal reajuste. Esto, junto al nombramiento de obispos no vascos para las nuevas sedes, no pasó desapercibido para un sector del clero vasco que empezó a reivindicar y a protestar por el silencio jerárquico ante la represión o el consentimiento de un uso y abuso de símbolos franquistas en los templos.

Desde entonces, estas serán las principales reivindicaciones de un sector del clero vasco. Pronto, surgió la iniciativa de publicar unas hojas clandestinas para informar sobre la situación y los problemas pastorales y sociopolíticos de las diócesis vascas. Así, en marzo de 1950 aparece la revista *Egiz* que, en sus dieciocho números, criticó las arbitrariedades del Régimen, reivindicó los derechos del pueblo vasco y planteó el problema de la autonomía y libertad de la Iglesia. Esta revista desapareció tras ser objeto de dos decretos de prohibición episcopal.

Más importante que la división de la sede vitoriana fue el hecho de que en 1956 Pamplona se convirtiera en arzobispado, siendo la diócesis de San Sebastián una de sus sufragáneas, mientras Bilbao y Vitoria continuaron en la archidiócesis de Burgos. Desde entonces y hasta la actualidad,

la remodelación de la provincia eclesiástica de Pamplona será una de las principales reivindicaciones de parte del clero vasco.

Los nuevos obispos se esforzaron por potenciar e institucionalizar la herencia recibida de la diócesis vitoriana, a la vez que se ocuparon de dar una sólida infraestructura organizativa y pastoral a las nuevas sedes. Los primeros obispos de Bilbao y San Sebastián, que fueron acogidos entre protestas por no ser vascos —algo que constituirá una constante a lo largo del tiempo— ponen en marcha del entramado diocesano de las nuevas diócesis. Mientras la Iglesia vasca se adaptaba a su nueva situación, Franco firmaba, en 1953, un concordato con la Santa Sede que sellaba el momento de mayor predominio de la Iglesia dentro del Régimen.

Este proceso tuvo lugar en un momento de cambio y transformaciones socioeconómicas en las tres provincias vascas, pero sobre todo en Vizcaya y Guipúzcoa. Junto a las necesidades de equipamiento de muchos barrios nuevos, los sacerdotes se enfrentaron al reto de acercar la Iglesia a unas masas obreras cada vez más alejadas. La pastoral vigente en la década de los cincuenta intentó el encuadramiento de los fieles en organizaciones masivas dirigidas por la Iglesia. En 1953, en la diócesis bilbaína tuvo lugar la Misión del Nervión que fue seguida de la Postmisión o Semana Social, poniendo de manifiesto el escaso atractivo de una espiritualidad al margen de la realidad sociopolítica. A mediados de los años cincuenta muchos sacerdotes bien formados en cuestiones sociales en el Seminario de Vitoria, optaron por una predicación testimonial, defendiendo la dignidad y los derechos inalienables de la persona y del trabajador así como los deberes de los empresarios de respetar las libertades de sus obreros.

Durante el régimen franquista y especialmente en las primeras décadas, la Iglesia tuvo una gran relevancia sociopolítica, siendo a nivel social, moral y cultural la institución central de la sociedad civil. En esos años la Iglesia se encontró en un espacio histórico que le daba un extraordinario margen de libertad, porque, en virtud del concordato, era la única que podía desarrollar asociaciones propias en un país donde no se reconocía el derecho de reunión y asociación. La pertenencia a los grupos eclesiales y parroquiales supuso un vehículo de integración social para mucha gente recién llegada al País Vasco procedente del resto del Estado español, y supuso una posibilidad de promoción para numerosas mujeres, a las cuales las actividades de los grupos parroquiales y de movimientos como la Legión de María, la Juventud Antoniana, la HOAC (F) eran lo único que se les permitía en el ámbito público. Ni la Guerra Civil, ni la creación de

la diócesis, ni la postguerra habían producido un giro en la pastoral de la Iglesia vasca con respecto a los años treinta y en ellas se intenta, al igual que en el resto de España, implantar un nacionalcatolicismo a ultranza que, sin embargo, fracasa en apenas dos generaciones.

Los ejercicios espirituales en fábricas de finales de los años 40 y de la década de los cincuenta tuvieron un gran éxito. De estos ejercicios salieron muchos futuros militantes de movimientos especializados de la Acción Católica. Es cierto que la Acción Católica nació con contradicciones por su pertenencia a una Iglesia que legitimaba el régimen franquista y su sistema económico, pero la mayor parte de sus ramas evolucionaron ideológicamente, sobre todo las especializaciones obreras, llegando a asumir buena parte de los principios de la izquierda. Muchos movimientos (HOAC, VOJ, JOC y JARC) canalizaron el descontento cristiano ante una Iglesia a la que se quería más pobre y comprometida con la sociedad del momento.

La labor de concienciación obrera de estos grupos y movimientos eclesiales fue fundamental, dando coherencia a las huelgas espontáneas que fueron sucediéndose en los primeros años de la década de los 50. Y, ya desde entonces, se observó en el clero vasco una toma de postura a favor de los obreros, proclamando la licitud de la huelga para reivindicar unas aspiraciones legítimas. En estos años de fuerte compromiso temporal entre la legalidad y la temporalidad, la HOAC vive, de hecho, fuertes tentaciones de “temporalismo, dualismo y suplencia”. No faltaron desde entonces las suspicacias civiles contra estos movimientos que, amparados en la Iglesia, escapaban al control del régimen franquista. La desconfianza fue manifiesta cuando en 1953, después de la Semana Social que hemos mencionado antes, los obreros de Euskalduna salieron a la huelga. La suerte estaba echada. La Misión del Nervión había puesto de manifiesto que una espiritualidad al margen de los problemas sociales no era atractiva para la masa obrera, sino que era preferible defender las demandas y aspiraciones sociales de los obreros. Y eso es lo que desde mediados de los años 50 hicieron muchos de los sacerdotes de las tres provincias vascas. Lo social se convirtió en la estrella de la acción pastoral cotidiana en el País Vasco. Un plantel de sacerdotes bien formados en cuestiones sociales en el Seminario de Vitoria fue el encargado de, con diferentes matices, acercarse al mundo obrero.

A finales de 1954, surgió otra publicación clandestina de sacerdotes y católicos vascos. La continuidad de objetivos y de la línea de crítica al

Régimen y a la jerarquía mantenida por *Egiz* era manifiesta. La nueva publicación, titulada *Egi Billa*, simboliza con su nombre “en busca de la verdad” esa vuelta a la escena de los autores de *Egiz*, aunque ahora no sea ya una publicación exclusiva de sacerdotes, sino de católicos vascos. En la búsqueda de la verdad reprocharon al Régimen sus desmanes y su escasa voluntad de asegurar el bienestar de la población trabajadora y de dar mayores libertades al pueblo vasco. Con el aumento de tensiones en 1956, Vizcaya vio agitarse, una vez más, su vida cotidiana con las huelgas y muchos sacerdotes fueron sancionados o amonestados por las autoridades eclesiásticas y civiles que les relacionaron con las huelgas. Las activas promociones de curas de finales de la década de los cincuenta se convierten en las proveedoras de sacerdotes a las filas del clero vasco. Durante estos años, al hilo de los acontecimientos económicos, las huelgas y protestas sociales, el clero vasco va elevando sus quejas mediante cartas colectivas. Veinte años después de la Guerra Civil las demandas a favor del pueblo vasco continuaban siendo las mismas, pero las nuevas generaciones sacerdotales consideraban que había que hacer algo más que promocionar el renacimiento cultural vasco y el cultivo del euskera. Algunos curas decidieron renovar las tácticas y dar prioridad en las demandas del clero vasco a la liberalización del pueblo vasco y empezaron a preparar un documento reivindicativo de los derechos de su pueblo.

Pocos meses después, en mayo de 1960, la calma tensa de las diócesis vascas estalla cuando 339 sacerdotes vascos dan a conocer un escrito con el que las reivindicaciones nacionalistas del pueblo vasco entran en escena. Comienza así una etapa enormemente conflictiva para las diócesis vascas, en la que el clero vasco irá renovando sus tácticas reivindicativas. Las demandas nacionalistas eclipsan a las sociales, que ceden terreno y protagonismo ante el empuje, la decisión del clero y la contundente reacción de las autoridades civiles y eclesiásticas, molestas por las intromisiones de los sacerdotes en las cuestiones temporales. Las comunidades diocesanas sufrirán la división al no estar de acuerdo todos sus miembros con las peticiones y los procedimientos de sus compañeros de sacerdocio. Si durante la década de los cincuenta la iniciativa de la protesta clerical surgía en Guipúzcoa, en las décadas siguientes la actuación episcopal en la diócesis bilbaína exacerbará tanto las posturas que marcará la pauta en la protesta sacerdotal, alcanzando unas altas cotas de conflictividad.

Los problemas intraeclesiales se convierten en extraeclesiales y viceversa. En 1960, el documento de los 339 inaugura una nueva etapa en la

actuación del clero vasco. Al analizar y denunciar la situación sociopolítica, acusa al Régimen y a la jerarquía de la falta de libertades que, desde la Guerra Civil, sufren España en general y el País Vasco en particular. No es la primera vez que un sector del clero vasco critica al régimen político instaurado en España tras la Guerra Civil. Pero en esta ocasión realizan un ataque frontal al sistema franquista. Al presentar como una descarada contradicción con la doctrina católica unas determinadas pautas de comportamiento, inculpan al Régimen responsable de esas conductas, cuestionando abiertamente su legitimidad. Y decir que un régimen es ilegítimo es dar razones y un espaldarazo moral a todos los movimientos de oposición al mismo. Además, están legitimando la oposición al franquismo en aras de una liberación del pueblo vasco. El malestar que existía en una parte de la población del País Vasco desde la Guerra Civil ha salido a la palestra de la mano de este grupo de sacerdotes, que, además de una defensa de los derechos humanos, se hace eco de las reivindicaciones nacionalistas.

El documento de los 339 pone fin a la etapa en que solo se movían en el terreno de las ideas en cuestiones políticas. Sin abandonar la clandestinidad pasan al terreno de la acción. Así, inician una nueva etapa. Con esta carta optan por la denuncia colectiva. Su ejemplo no tardará en seguirse, inaugurando una línea de denuncia profética. A partir de entonces, muchos sacerdotes (algunos firmantes entre ellos) incluyeron entre sus obligaciones la de denunciar las injusticias y la de censurar desde los púlpitos muchos de los desmanes del Régimen. Prestan una especial atención a las reivindicaciones nacionalistas que protagonizarán todos los conflictos del clero vasco con las autoridades civiles y eclesiásticas. Sin duda, el gobierno franquista, a juzgar por su contundente reacción y por las presiones ejercidas sobre las autoridades eclesiásticas para que amonestaran a sus díscolos subordinados, se había sentido ofendido por las acusaciones vertidas por los 339 en su informe. Ninguno de los gobernadores civiles dudaba a la altura de 1960 del apoyo incondicional de parte del clero vasco a los nacionalistas. En los gobiernos civiles daban por supuesto que la aparición de ETA en 1959 y el entierro, en marzo de 1960, del lehendakari exiliado habían contribuido a “que el separatismo recuperara una virulencia extraordinaria”. No parece difícil entender el nerviosismo provocado por la aparición en medio de lo que los mandatarios y la prensa franquistas denominaban “clima enrarecido”, de un escrito que, como el de los 339, cuestionaba la legitimidad de todo el sistema franquista.

La gran divulgación alcanzada por el documento desata una abierta desconfianza hacia el clero firmante y explica la contundente, aunque cautelosa y prudente, actuación de las autoridades civiles y eclesiásticas que ejercieron represalias contra los firmantes. Las diversas posturas ante el documento y sus críticas nos permiten detectar la existencia de tres grupos dentro de cada diócesis. Un sector es el que podemos denominar contestatario caracterizado en este caso por apoyar y/o haber firmado el documento. Por otro lado se halla el sector oficial que, mostrando una postura contraria a la del anterior, va a defender siempre y en todo momento la figura del obispo. A caballo entre los dos anteriores, un tercer grupo más numeroso en las tres diócesis intenta comprender a los obispos y, a la vez, a los sacerdotes firmantes. Su trascendencia radica en que un acontecimiento concreto fue el detonante que puso al descubierto una situación general: la división que en esas fechas recorría las diócesis vascas, sobre todo las sedes bilbaína y donostiarra. División que, por otra parte, no hará sino aumentar considerablemente a lo largo de los años posteriores.

#### CAMBIOS Y CONFLICTOS: DEL APOYO A LA DESLEGITIMACIÓN

En los años sesenta, razones de supervivencia económica aconsejaron el abandono del ideal autárquico, dando paso a unas medidas de liberalización económica que permitieron un acercamiento social y económico a la realidad europea reconstruida tras la Segunda Guerra Mundial. De forma paralela al crecimiento económico, la sociedad sufrió importantes transformaciones en la distribución ocupacional (crecimiento de los sectores secundario y del terciario) y geográfica de la población. Los movimientos migratorios despoblaron el interior rural mientras que las zonas industriales de la periferia sufrieron las avalanchas migratorias y un aumento de natalidad sin precedentes. La lavadora, la televisión, las vacaciones pagadas, la segunda vivienda o el SEAT 600 fueron las aspiraciones de gran parte de la población que había sufrido los rigores y estrecheces de la postguerra. Atrás quedaron los años del hambre, de las cartillas de racionamiento y del estraperlo y la sociedad española, hasta entonces predominantemente rural, se transformó en otra de carácter urbano e industrial.

De la mano del desarrollo económico llegó también un paulatino cambio de mentalidad y la modernización de la sociedad. Los movimientos

de población redujeron el peso de la opinión local y, en especial, de los clérigos rurales y la difusión de la cultura de consumo de masas cambió los modelos de referencia y alteró los estilos de vida. Esta revolución de las costumbres se desarrolló a lo largo de los años sesenta y setenta y generó, a largo plazo, un reblandecimiento generalizado de los valores de la autoridad, siendo más difícil el control de la esfera privada por parte de la Iglesia e incluso el control sociopolítico que ejercía el Régimen.

El desfase estructural entre las instituciones políticas y las nuevas condiciones socioeconómicas provocó un aumento progresivo de los conflictos sociales y de las tensiones políticas. Los sucesivos gobiernos franquistas respondieron con un endurecimiento de la represión como puede deducirse del máximo funcionamiento de los Tribunales de Orden Público, de la ocupación de universidades por la policía, de la larga lista de homilías multadas o de los prolongados estados de excepción. Mientras conflictos obreros y estudiantiles aumentaban en toda España, en Cataluña (donde la oposición estuvo mucho más unida) y en el País Vasco sus demandas se mezclaron con las reivindicaciones nacionalistas. El régimen franquista no entendió nunca el problema vasco y la represión política, social y cultural de todo lo “vasco” no hizo sino agudizarlo. Políticamente, el País Vasco fue uno de los focos más activos de la oposición al Régimen, cuya legitimidad fue cuestionada abiertamente desde muy pronto y desde diferentes sectores (el clero vasco es pionero con su documento firmado en 1960).

No hay que olvidar que el País Vasco inició en estos años su segunda industrialización. Álava, más agrícola y menos poblada, empezó a despuntar en el despliegue industrial. Guipúzcoa se centró en una floreciente industria transformadora de tipo medio. Vizcaya, por su parte, con sus grandes empresas, se erigió en uno de los centros económicos más importantes de la España desarrollista de los años sesenta. Al estar más industrializadas, Vizcaya y Guipúzcoa experimentaron más intensamente los efectos negativos y positivos de los cambios socioeconómicos de estos años. La llegada de un gran número de emigrantes posibilitó el crecimiento gracias a la mano de obra aportada, pero también provocó problemas urbanísticos al no estar preparados los núcleos poblacionales para recibir nuevos efectivos. Fueron los años del chabolismo, del crecimiento desordenado y rápido de las ciudades y de la aparición de los suburbios (Bilbao y el Bajo Nervión son un buen ejemplo), a la vez que muchas zonas rurales (el Goierri guipuzcoano, Etxebarri o Galdakao, por citar

algunas) asistieron atónitas a la completa modificación de su fisonomía y de sus formas de vida. A los problemas de asentamiento, se unieron los de integración entre el colectivo de los recién llegados y el de los autóctonos. Mientras los emigrantes tuvieron que adaptarse a un medio industrial y urbano muy diferente al de sus lugares de procedencia, sintieron, en ocasiones, el rechazo de algún sector de la sociedad vasca, especialmente en las zonas rurales muy afectadas por la desintegración de las formas de vida tradicionales. La pertenencia a grupos eclesiales fue, como ya hemos dicho, un vehículo de integración social para muchos de los recién llegados.

Además, la industrialización en el País Vasco tuvo como consecuencia el reforzamiento de la oligarquía económica, colaboradora del Régimen franquista, en cuyas manos estaba el poder real. Las movilizaciones obreras fueron muy abundantes y desde muy pronto estuvieron combinadas con las demandas nacionalistas, sobre todo en las zonas industriales enclavadas en las zonas rurales. En un País Vasco en el que sus señas de identidad y sus características peculiares (lengua, folklore...) despertaban sospechas de separatismo y en el que la burguesía económica consideraba lo vasco obsoleto y pueblerino, la transformación de las formas tradicionales de vida ahondó el sentimiento agónico del nacionalismo vasco.

La actuación de ETA, nacida en 1959, polarizó la opinión y a los partidos vascos. Desde la primera muerte provocada por ETA en 1968 demostró una excepcional capacidad para la acción que resistió a las disensiones externas y a la dura política represiva. Su estrategia de provocación (espiral acción-represión-acción) fomentó la conciencia nacional vasca y se convirtió, desde 1970, en el primer problema del franquismo. El Régimen respondió siempre con una represión indiscriminada, sin llegar a distinguir nunca entre un problema político-cultural y uno de orden público. En esa época ETA despertó numerosas simpatías entre la sociedad española y la vasca. En 1970 el Juicio de Burgos será paradigmático en esa amplia concienciación y movilización a favor de la causa vasca. La población contraria al Régimen –no solo vasca, sino también española– apoyó, o al menos no condenó, las actividades armadas de la ETA de los años del franquismo, puesto que era el más tenaz y activo de los grupos de oposición.

Todo este proceso coincide con los años en que la Iglesia española no puede aplazar la reforma litúrgica y la acomodación, al menos formal, a las nuevas directrices dictadas por el Vaticano II. Su reconocimiento de los valores de la libre autodeterminación, de los derechos humanos y de

la solidaridad ofrecía en la situación social y política vigente en los años de recepción conciliar un material candente. El gobierno de las diócesis vascas, especialmente de Bilbao, se convierte en una engorrosa tarea. En un contexto de fuertes cambios económicos y demográficos, la iglesia tuvo que adaptarse a las nuevas circunstancias socioculturales y a los nuevos vientos que soplaban en la Iglesia universal, tras la celebración del Vaticano II. Fueron inevitables las tensiones internas, al romper la unidad ideológica y establecer dentro de la propia Iglesia, aunque con matices, dos tendencias: la partidaria de las innovaciones propugnadas por el concilio y la reticente a la introducción de novedades. Fueron los años de reformas en altares y retablos con el fin de disponerlos cara al pueblo, de la comunión bajo las dos especies, del progresivo abandono del latín y la utilización de las lenguas vernáculas, incluido el euskera. Hubo una verdadera revolución en los templos, a la que no todos se acostumbraron con naturalidad. En esos años desaparecieron también los rasgos formales que distinguían al sacerdote del laico y muchos signos externos en ceremonias y ritos, con lo que la presencia de la Iglesia disminuyó a ojos de la sociedad.

Paralelamente, las relaciones de la Iglesia con el poder civil se resintieron, porque las divergencias provocadas por asuntos meramente eclesiales se complicaron con el diferente concepto sobre la intervención de los sacerdotes en los asuntos temporales y la mayor o menor colaboración de la jerarquía eclesiástica con el Estado. En un clima de inquietud y de búsqueda, se produjeron numerosos desajustes y conflictos en el interior de esa Iglesia, que pasa de ser uno de los pilares del estado franquista a ser un factor de deslegitimación y, en algunos casos, de oposición al mismo Régimen.

La Iglesia en el País Vasco sufrió una evolución similar a la de la Iglesia española, fieles ambas al momento histórico que atravesaban, pero lo exteriorizó de forma más conflictiva y, en definitiva, más traumática. Las pautas de comportamiento de las diócesis vascas fueron diferentes en la forma, pero no en el fondo. El resultado fue una conflictividad intraeclesial y extraeclesial más evidente, que se presentó, sin duda, con mayor intensidad y crudeza, sobre todo en la diócesis bilbaína. En el marco más amplio de las relaciones Iglesia-Estado, las autoridades eclesiásticas de las diócesis vascas no comprendieron y desatendieron las demandas de un sector del clero que, con diferentes tácticas, se situó a favor de las demandas sociales y nacionalistas.

Efectivamente, cuando aun no estaban silenciados los ecos del documento de los 339, otras actuaciones sacerdotales, entre ellas un documento al Concilio Vaticano II, irrumpirán en la intrincada escena de las diócesis vascas, sobre todo guipuzcoana y vizcaína, provocando una serie de conflictos internos y externos. El clero vasco toma la iniciativa en dos direcciones paralelas: el problema obrero y el problema nacional. Desde el púlpito, llaman la atención sobre las situaciones reales de marginación y pobreza de la población obrera, en su mayor parte inmigrante, y denuncian las torturas, subrayando el valor de los derechos naturales de la persona humana y de los pueblos como superior a la legalidad vigente.

Las autoridades civiles no aceptarán nunca de buen grado la intromisión de sacerdotes en los asuntos temporales y presionan a la jerarquía eclesiástica para que ataje la indisciplinada actitud de sus subordinados. Pero, a su vez, el Régimen intentará desde muy pronto atajar este tipo de sermones, chocando con el concordato y con la imposibilidad de juzgar a los sacerdotes en el ejercicio de la predicación. A medida que avance la década de los sesenta, el Régimen no buscará ningún tipo de excusa y muchas predicaciones engrosarán la lista de homilías multadas a la vez que las autoridades civiles aplicarán sanciones a los sacerdotes que lleven a cabo acciones contrarias al Régimen.

El propio clero decide, a partir de 1965, utilizar medios de protesta más contundentes tales como las concentraciones de sacerdotes ante el juzgado de Bilbao. Sin dejar de emplear el púlpito como medio de oposición al Régimen, desde 1964 un grupo de sacerdotes alentó, cuando no participó, en las manifestaciones del Primero de mayo y en las del *Aberti Eguna*. En esos años las posturas, las exigencias y las actuaciones de este sector del clero evolucionan hacia la radicalización. Ese proceso está jalonado por numerosas homilías e intervenciones comprometidas en asuntos temporales.

Las intervenciones de algunos sacerdotes en aras de una fe más comprometida y encarnada erosionaron de forma progresiva y paulatina la legitimidad franquista en el País Vasco. Al mismo ritmo que creció la predicación testimonial, aumentaron las denuncias de alcaldes y feligreses porque o se sentían desautorizados ante los fieles o no soportaban a los curas políticos con una ideología diferente a la suya. El Régimen lo consideró, estrictamente, un problema de orden público y, como tal, intentó solucionarlo. Su principal baza hasta los años 70 fue la cooperación de la jerarquía eclesiástica para sancionar y castigar a sacerdotes, sobre todo,

cuando cometían las faltas por las que se les acusaba en el ejercicio de sus funciones pastorales. El poder civil prefirió castigar individualmente con multas a clérigos por falta de respeto a los símbolos franquistas o por homilías que denostaran al sistema franquista delante de los fieles.

El Régimen convirtió las actividades pastorales de algunos sacerdotes en objeto de un estrecho control por ser ilegales a los ojos del gobierno. No se logró el efecto deseado, porque ni multas, ni juicios ni arrestos amedrentaron a los sacerdotes. Para el desconfiado sistema franquista todo apoyo implícito o explícito al nacionalismo vasco implicaba un fomento y propagación del separatismo vasco y, como tal, lo reprimió y pretendió erradicarlo. Esta obsesión antiseparatista aumentó progresivamente según avanzó el franquismo y fue una de las responsables de la dureza con que castigó las actividades incluso pastorales del clero del País Vasco, al que desde el principio consideró principal culpable de la propagación del nacionalismo o, según el discurso franquista, del separatismo vasco.

El aluvión de notas informativas generadas por ese esfuerzo controlador ejecutado con auténtica laboriosidad es un perfecto ejemplo de lo que por encima de todo caracterizó al sistema franquista, cuya voluntad de intervenir en toda la sociedad española quedaba manifiesta cada domingo en muchos templos del País Vasco. La vida económica, social, política, cultural, e incluso eclesiástica: todo tenía que ser inspeccionado y, por tanto, ordenado y preparado para ser dirigido y encaminado bajo la atenta mirada del Régimen. Sin duda constituyen una fuente<sup>5</sup> de valor inestimable para conocer la predicación sacerdotal a favor o en contra de la actuación del gobierno. Por unos conductos o por otros llegaba a los gobiernos civiles y a las más altas instancias políticas información acerca de las actividades pastorales de los sacerdotes. Las autoridades basaban su posterior actuación en estas denuncias de fieles y alcaldes o los informes de guardias civiles y policía. La Ley de Orden Público facultaba a la autoridad gubernativa a imponer sanciones económicas entre 5.000 y 50.000 pesetas, por lo que si los conceptos vertidos en las homilías atentaban contra la unidad nacional o alteraban el orden público o la paz social, sus autores eran multados<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> La parcialidad de algunos informes es notable. Sobre todo cuando no referían todo lo dicho por el sacerdote, sino un resumen (y había que confiar en la capacidad de síntesis del autor). Son mucho más fiables cuando, habiéndolo grabado, reproducían íntegramente los párrafos susceptibles de atentar contra los principios del Movimiento o contra el gobierno constituido.

<sup>6</sup> De 1965 a 1968 se reciben en el gobierno civil de Vizcaya un total de 367 informes que afectan a 196 sacerdotes de la diócesis vizcaína (un 24,5% del total). Desde 1966 a 1968 en Guipúzcoa las 171 menciones a actividades del clero se refieren a 71 sacerdotes.

Todo lo que acabamos de señalar es la mejor muestra de la abierta desconfianza del gobierno franquista hacia algunos sacerdotes. Sus sermones presentaban un punto de comparación respecto a las sesgadas noticias que el Régimen tenía a bien conceder a los ciudadanos. Las autoridades civiles no dudaron en estimar que estas homilías habían alterado el orden público y la convivencia social. Las medidas represivas no consiguieron eliminar ni las denuncias al Régimen desde el púlpito ni las opciones políticas a favor de los obreros y de los nacionalistas de muchos sacerdotes vascos que “creyéndose impunes iban cada día produciéndose de una manera más ostensible en sus manifestaciones y actos contrarios al Régimen y orden público”<sup>7</sup>.

Un sector del clero vasco se oponía al Régimen y utilizaba todos los medios a su alcance o los proporcionaba a otros. El sector más radical del clero vasco se autoconvenció de que la actuación en todos los frentes era urgente, aunque, a veces, para intervenir con más eficacia no hubiera más remedio que situarse en la clandestinidad. Así, su paso a la acción se convertía en beligerancia y, según las preferencias o la disponibilidad de los sacerdotes, desarrollaron acciones en sus diferentes campos de influencia: obrero, político y eclesial. Al Gobierno no le convencieron nunca las justificaciones pastorales de unas acciones que en el Régimen vigente eran totalmente ilegales. Las autoridades civiles castigaron con el consentimiento, en la mayoría de los casos, de la jerarquía eclesial a los curas “entrometidos” en cuestiones temporales. Además de alentar a la oposición, algunos se integraron en ella. Por su aliento y participación en las manifestaciones obreras y nacionalistas y/o por su integración en el mundo laboral como sacerdotes obreros, apoyando a las huelgas y/o por sus implicaciones en las actividades separatistas más radicales y violentas del País Vasco, muchos sacerdotes vascos se habían integrado en la estructura oposicional al Régimen. Para las autoridades franquistas muchos sacerdotes fueron “un verdadero caballo de Troya utilizado por otros grupos marxistas bien preparados y auténticamente revolucionarios y eficaces que se unen a los curas para gozar de la mal entendida inmunidad que les presta el blindaje de las sotanas”<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Nota del Gobierno Civil de Vizcaya, 1965. AHGCV, 1965. Clero. [referencia consultada en sede del propio Gobierno. Actualmente está en el Archivo Histórico Provincial de Vizcaya].

<sup>8</sup> Informe de la Delegación Nacional Sindical de Vizcaya, titulado “Ambiente sindical en la provincia y actividades de grupos de oposición sindical”. Año 1968. Archivo AISS.

La inestabilidad laboral aumentó progresivamente en 1967. El conflicto de Bandas fue paradigmático por su duración, pero también por la solidaridad obrera y por el comienzo de la politización de los conflictos laborales. La reacción gubernamental fue la mejor ocasión para incorporar las peticiones obreras a las de la oposición, a fin de convencer a los trabajadores de la necesidad de bregar por sus derechos sociopolíticos si aspiraban a alcanzar los laborales. Además del apoyo económico y moral ofrecido a los huelguistas por algunos sacerdotes, otros protagonizaron una “marcha pacífica y silenciosa” en Bilbao. Esta manifestación supone una renovación en los métodos pero no en el contenido de la protesta. Se inserta plenamente en la línea de denuncia inaugurada por el documento de los 339. Es una versión muy resumida de las principales demandas de este sector del clero. Las promociones más recientes del clero habían apostado por la renovación de la protesta con procedimientos llamativos. El empleo de medidas de fuerza supuso una de las primeras fisuras en el grupo radical.

El verano del 68 fue decisivo para la evolución sociopolítica del País Vasco. La primera ocasión de haber parado el proceso fue tras las dos muertes de junio de 1968. Las torpezas de unos y otros lo convirtieron en una oportunidad perdida. El gobernador prohibió los funerales por Etxebarrieta, mientras celebró solemnemente los sufragios por el alma del guardia civil Pardines. Así, convirtió la celebración y la asistencia a unas u otras misas en signo de oposición o adhesión al Régimen. En apenas dos meses el Obispado bilbaíno fue ocupado en dos ocasiones, junio y agosto de 1968, por un grupo de sacerdotes. Con la incorporación de actores jóvenes –tan solo una cuarta parte había firmado el documento de los 339– y un argumento similar disputaron los primeros puestos de la cartelera junto a los incidentes sociopolíticos del conflictivo verano del 68. El empleo de estos medios produjo una fisura dentro de este grupo, al apartar a muchos curas que, aunque embarcados en las mismas reivindicaciones, no estaban dispuestos a emprender una radicalización eclesial e innegablemente política, cuyo final era difícil de prever. De este segundo encierro surgió el lema *Gogorkeriaren aurka, gogortasuna* para definir las actuaciones posteriores de este grupo de sacerdotes que, desde entonces, será conocido como GOGOR. Al igual que en la sociedad civil un grupo había optado por la violencia, dentro del clero también un sector minoritario reconoció en la fuerza la única solución para “liberar el pueblo vasco” de la opresión que sufría incluso por parte de la Iglesia. Este grupo

protagonizará el encierro de sesenta sacerdotes en el Seminario de Derio durante casi un mes. Esta excepcional medida de fuerza suponía la presentación en sociedad de la radicalización de los procedimientos clericales como mejor forma de lucha en aras de una mayor eficacia para colmar las aspiraciones del pueblo vasco. Acostumbraron a la opinión pública a juzgar el contenido de las acciones, no sus procedimientos y, sobre todo, insistieron en que la Iglesia les había cerrado todas las puertas y había imposibilitado cualquier acción a favor del pueblo vasco.

Pero no solo los sacerdotes estaban en contra del Régimen. Las asociaciones y movimientos laicales fueron implicándose en diferentes estructuras de oposición. La HOAC y la JOC, tanto en el País Vasco como en el resto del estado español, se fueron prestigiando en el mundo obrero por su participación e implicación en la problemática sindical. Sacerdotes y consiliarios forjaron el espíritu de los militantes obreros para intervenciones encaminadas a la acción y al compromiso. El paso del “hay que” al “estamos luchando por” dado por estos movimientos en la década de los sesenta les permitió cosechar sus mayores cotas de éxito entre los obreros. Pero su eficacia incubaba el germen de su decadencia. No todos los militantes se conformaron con pequeñas actividades semanales. Unos se dedicaron al sindicalismo, algunos al cooperativismo, otros a la lucha clandestina por la justicia. Unas organizaciones obreras de la Iglesia pujantes y vigorosas resultaban molestas y peligrosas, porque, entre otros motivos, poseían una estructura y entramado muy valiosos susceptibles de ser aprovechados por la oposición. Además, en el seno de estas organizaciones, con sus críticas y su forma de actuar, existía la posibilidad de una opción política plural, teniendo cada militante capacidad de integrarse en cualquier grupo de la oposición. Era lo que temían la jerarquía y el gobierno y, por eso, políticos y eclesiásticos decidieron acabar con este embrión oposicional, sin importarles su avanzado estado de gestación. Justamente cuando los movimientos adoptaban una actitud crítica ante los acontecimientos sociopolíticos se les exigió una renuncia a toda participación activa en la vida pública, en aras de un testimonio religioso. En el País Vasco había otro factor a tener en cuenta. Todo lo anterior se mezclaba con un sentimiento nacionalista en los grupos de la Acción Católica. La concienciación obrera caló más fuerte en las zonas industriales predominantemente habitadas por las avalanchas inmigratorias. Pero, los planteamientos nacionalistas, incluso los más radicales, tuvieron mayor implantación en las áreas rurales vizcaínas y guipuzcoanas. Los jóvenes de

esas zonas, motivados por los religiosos de los conventos, se agruparon en la JARC y Erri Gaztedi para poder llevar a cabo sus primeros contactos y dar el salto a otros grupos, incluida ETA.

Las HOAC y, sobre todo, las JOC enclavadas en las zonas rurales vascas asumieron y fortalecieron esos sentimientos conjugándolos con las reivindicaciones obreras. En sus reuniones y folletos estudiaron el sindicalismo, el marxismo, el socialismo y el capitalismo, pero también la idiosincrasia de los vascos, sus aspiraciones políticas, sus ansias independentistas y las posibilidades reivindicativas en favor del pueblo vasco. Protestaron por las torturas, por la prohibición de celebración del Aberri Eguna, por la represión de las manifestaciones obreras o por el silencio de la jerarquía sometida al Régimen. Además, los militantes se enfrentan al dilema de aclarar el horizonte de su actividad sociopolítica: o potenciar la lucha sindical o la lucha política vasca. A partir de 1968, ETA plantea otra alternativa: se presenta como el brazo armado de las luchas obreras. En su aproximación a la realidad obrera se encontrará con las asociaciones católicas y ahí intentará mostrarse como una vía de acción radical, atractiva para los militantes más jóvenes y con menos capacidad de distancia crítica.

Cuando los militantes llegaron a la madurez, encontraron dificultades en el seno de la Iglesia. Muchos de ellos fueron considerados cristianos “desviados y peligrosos”. Al final, tras la actuación de la Conferencia Episcopal en 1967, sustituyendo a muchos dirigentes de movimientos, los obispos habían domeñado a los movimientos especializados de la Acción Católica. Cuando la semilla había germinado, la trasplantaron a otros grupos para evitar problemas a la Iglesia con el Gobierno. Era la jugada maestra del Vaticano, que en estos años no estaba de acuerdo con el Régimen, pero lo apoyaba oficialmente con un concordato. Si hubieran continuado favoreciendo a los movimientos especializados, la jerarquía al completo se habría colocado en la oposición al Régimen. Se curaron en salud antes de que los movimientos especializados confluyeran como tales con grupos políticos o fueran el fundamento de futuros partidos. Era preferible que los militantes optaran según sus preferencias, por irse a casa o integrarse en otros grupos clandestinos, sin excluir los radicales. Hubiera sido más peligrosa la pluralidad política de unos grupos apostólicos, con unos conceptos claros de justicia y libertad. Por eso, domesticaron unos elementos molestos para la jerarquía y para el Gobierno.

Las consecuencias a corto y largo plazo fueron muy diversas. Por un lado, provocaron en los propios movimientos una fuerte reacción

antijerárquica y presentan como alternativa las comunidades de base. Por otra parte, la dificultad de promover la reivindicación nacionalista y la justicia social mediante unas agrupaciones católicas, obligó a sacerdotes y laicos a elegir organizaciones estrictamente políticas, abandonando, en muchas ocasiones, la Iglesia. La radicalidad del compromiso lleva a muchos militantes a un cristianismo sin Iglesia o incluso al abandono de la comunidad de fe como residuo social anacrónico. Esto explica el importante papel que exsacerdotes y exmilitantes católicos, sobre todo hombres, desempeñarán en la transición política. En el caso de las mujeres, tras abandonar la Iglesia o permanecer en ella de forma nominal únicamente, más que en política, hay que buscarlas en las Organizaciones No Gubernamentales y actividades solidarias.

#### EL FINAL DEL FRANQUISMO

Vizcaya iniciaba de la mano de Añoberos una nueva etapa, a la vez que Guipúzcoa lo hará unos meses después con el nombramiento de un obispo Auxiliar, José María Setién. Ambos serán los encargados de apostar por una separación de las autoridades civiles, en plena consonancia con una Iglesia que claramente había optado por la independencia respecto al Estado. En el País Vasco, el contrapeso a esa separación vendrá de la mano de monseñor Peralta, cuya gestión al frente de la diócesis alavesa continuará en su línea de apoyo al régimen franquista, mientras verá crecer la contestación interna reclamando la dimisión de un anticuado obispo en una diócesis en plena ebullición. El nuevo talante impreso por los Prelados de Guipúzcoa y Vizcaya a las relaciones obispado-autoridades civiles tropezaba con la incomprensión y la oposición de los grupos extremos. La actitud y las palabras de los obispos de Guipúzcoa y Vizcaya irritaban enormemente a las autoridades locales y provinciales tanto civiles como militares, que no comprendían las referencias episcopales a la independencia política y económica de la Iglesia cuando esta percibía “emolumentos y subvenciones del Estado.” Desde 1972, estas referencias crearon el caldo de cultivo apto para que germinaran las sospechas de “tintes de separatismo” en los dirigentes diocesanos, que, en Vizcaya, aflorarán y terminarán convirtiendo en 1974 la predicación de una homilía sobre el aspecto cultural del problema vasco en el mayor conflicto de las relaciones Iglesia-Estado.

El problema vasco había salido a la palestra con los sacerdotes radicales desde 1960. Hacía mucho tiempo que un gran número de sacerdotes reclamaban a la jerarquía el abordaje de este asunto. Monseñor Añoberos pidió a una comisión la redacción de un ciclo catequético acerca del problema vasco, para dar materiales a los sacerdotes y, sobre todo, una pauta de comportamiento a la hora de tratarlo en su acción pastoral. Además, como el objetivo era dar a conocer a los fieles la postura jerárquica, decidieron en el obispado que una versión resumida de las catequesis se predicaran en el lugar de las homilías. La lectura de la homilía se produjo en un ambiente de abierta desconfianza hacia monseñor Añoberos y, sobre todo, hacia el vicario de Pastoral, Ubieta, por la carta de presentación del ciclo catequético. A las autoridades provinciales les molestaba más el hecho de haber osado abordar el problema vasco que el verdadero tratamiento del mismo. Fue eso precisamente lo que valoró la mayoría del clero diocesano, más o menos descontento con el planteamiento descafeinado, pero satisfecho por el avance implícito de haberlo sacado a la luz. Y eso fue también lo que asustó al Gobierno. En esta ocasión no eran los sacerdotes radicales los que ponían el dedo en la llaga, sino que había sido un obispo con una autoridad innegable en su diócesis el que planteaba un asunto hasta entonces tabú en las exhortaciones episcopales de las diócesis vascas. Al ser un obispo era más difícil la labor punitiva, pero encontró la solución en el arresto domiciliario de monseñor Añoberos y de su vicario de Pastoral. Pocos días después incluso les ordenó a ambos el abandono de la diócesis, pero monseñor Añoberos resistió diciendo que no saldría hasta recibir una orden del papa, planteando la posibilidad de una excomunión a quien utilizara la fuerza contra un obispo. A partir de aquí la homilía que había intentado dar salida a un problema intradiocesano se había tomado otros derroteros, convirtiéndose en la tensión más grave de las relaciones Iglesia-Estado de todo el franquismo. La potencial conflictividad del contenido de la predicación de Añoberos fue utilizada como arma arrojadiza capaz de provocar una ruptura del concordato, lo cual obligó a Franco y a su gobierno a retroceder y a aceptar la urgencia de un nuevo replanteamiento de las relaciones Iglesia-Estado conforme a las “orientaciones de colaboración y mutua independencia”<sup>9</sup>.

La homilía fue un catalizador que hizo aflorar a la superficie diocesana muchos problemas soterrados o cerrados en falso. El Caso Añoberos

<sup>9</sup> Declaraciones del ministro de Información y Turismo tras el Consejo de Ministros celebrado el 15-3-1974.

permitió afianzar la situación del obispo en la diócesis bilbaína, si bien no consiguió superar las divisiones internas de la diócesis, cuya vida se resintió en años posteriores al mismo ritmo que la salud de su obispo. Tras la tensión vivida durante el “Caso Añoveros”, las diócesis vascas, sobre todo Vizcaya despiertan con la resaca de haber estado tanto tiempo en el candelero en contra de su deseo. En medio de una galbana diocesana, los acontecimientos sociopolíticos, de un año especialmente conflictivo, golpean con fuerza las conciencias de sacerdotes y obispos del País Vasco al tiempo que aumenta la predicación testimonial en 1975. Y de forma paralela el número de multas, diligencias y arrestos sustitutorios. En su recta final, el Régimen avanzaba sin frenos hacia una política represiva de una dureza cada vez mayor. Caso omiso hicieron de las recomendaciones y reproches que muchos sacerdotes del País Vasco les hicieron desde el púlpito. Por el contrario, inmersos en un círculo vicioso de respuesta inmediata ante cualquier acto de provocación “subversiva”, aumentaron, como ya hemos dicho, las homilías multadas. Habrá que esperar a la muerte de Franco para hallar un gesto de buena voluntad y, solo entonces, muchas de las que estaban pendientes de pago con fecha de la muerte de Franco fueron condonadas y los que cumplían el arresto pertinente, puestos en libertad. Era un gesto de buena voluntad hacia una Iglesia que, con Tarancón al frente, legitimará el nuevo orden político que surge indeciso tras el franquismo. La Iglesia, una vez, más había dado un espaldarazo moral a un nuevo régimen.

#### LA TRANSICIÓN: EL RETO DE UN MUNDO SECULARIZADO

En el País Vasco la Iglesia, convertida en beligerante contra la dictadura franquista, perdió muchos efectivos presbiterales y laicales y quemó muchas etapas en la concienciación de muchos sectores de la población. Pero, llegada la democracia y los partidos políticos, la función paraparlítica de muchos sacerdotes ya no tenía razón de ser. Había que renovar el contenido del compromiso por el que tanto se había abogado en el franquismo. La clave “antidictadura” había desaparecido y la pérdida del papel social del sacerdote en el País Vasco en este sentido fue notable y un factor más que añadir en la crisis religiosa y la división interna de la diócesis de Bilbao.

Políticamente, antes que los sacerdotes serán muchos de sus antiguos efectivos, como exsacerdotes o exmilitantes de grupos especializados, los

que desempeñarán una importante labor en la transición. Esto provocó un vaciamiento de militantes y líderes en los movimientos laicales sumiéndolos en una crisis de la que se fueron recuperando bajo otras formas. En los años de transición y democracia no es posible calibrar el peso que este factor laical ha tenido en el proceso y orientación de determinadas corrientes de acción sindical y política, que abarcan todo el espectro de las fuerzas políticas vascas. Tras haber superado los avatares y crisis del final de franquismo, muestran un índice de actividad superior al de otras instituciones sociales y cumplen una función mediadora en la sociedad vasca, difícilmente cuantificables, pero de innegable valor.

El descenso alarmante de efectivos clericales, provocado, entre otras cosas, por las secularizaciones y por cierta incapacidad de generar nuevas vocaciones en una sociedad que se secularizaba a marchas forzadas, fue el primer efecto negativo de la situación atravesada por las diócesis vascas en los años sesenta y setenta. A largo plazo la conflictividad interna y externa dejó exhaustas a unas comunidades diocesanas en las que muchos de sus miembros, a pesar de una encomiable labor a favor de las libertades y de los derechos humanos conculcados por la dictadura franquista, habían dispersado demasiados esfuerzos en conflictos sociopolíticos durante la época coincidente con el Postconcilio. El movimiento de reforma eclesial vivió momentos dramáticos, tanto por los conflictos cívicos como por el agrietamiento y enfrentamiento entre grupos eclesiales de diversas tendencias. Desde 1968 se habían venido introduciendo en la vida de la Iglesia de Vizcaya y Guipúzcoa y más lentamente en Álava distintas reformas parciales de carácter litúrgico, catequético, de ordenación estructural y de presencia cultural y social, pero, a excepción del plan de pastoral de 1973 de la diócesis de Bilbao, no se había organizado ningún proceso prolongado y ampliamente participado de reflexión cristiana sobre la propia realidad a la luz de los textos conciliares y postconciliares. Esto, junto a las escisiones difícilmente superables de la noche a la mañana, fueron los lastres más importantes con que la Iglesia en el País Vasco emprendió una nueva etapa en la que, decidida y decisivamente, retomó la puesta al día de sus estructuras pastorales para un mejor servicio a una sociedad muy polarizada y conflictiva.

Además, no hay que olvidar que las repercusiones espirituales y culturales de los cambios socioeconómicos hicieron perder actualidad y eficacia a muchas instituciones eclesíásticas sobre las cuales se había apoyado durante siglos la vida de la Iglesia. El modelo de Iglesia de las décadas

anteriores y sus propuestas en torno a la religión, aún existiendo elementos de continuidad, entraron en crisis hacia los años 60, porque el nacionalcatolicismo era un intento anacrónico de recatolización de la sociedad que fracasó en apenas dos décadas.

En la década de los 80, la Iglesia en general se introduce en la que ha sido descrita como segunda fase de la recepción conciliar. Las circunstancias históricas de este periodo han cambiado sustancialmente y, aunque con tensiones, tanto la sociedad como la Iglesia vascas viven una época de mayor serenidad que facilita el diálogo y permite avanzar en la recomposición de un tejido eclesial fuertemente sacudido en los años anteriores, no solo por las divisiones, sino también por el descenso de recursos humanos, sobre todo presbiterales. Por otra parte, la nueva sociedad en proceso de cambio sociopolítico y de secularización cultural plantea nuevos desafíos a toda la Iglesia y a la de Vizcaya en particular, con importantes retos como la juventud, las transformaciones de la familia, la transmisión de la fe o las formas de presencia en una sociedad con nuevas formas de religiosidad.

Mientras la iglesia había ocupado sus energías durante los años 60 y 70 en la tarea de absorber sus conflictos internos y en el empeño de asegurarse una salida digna con ocasión de la transición política, la sociedad había ido evolucionando y se produce un progresivo y mutuo alejamiento entre sociedad e iglesia, dándose una devaluación del magisterio eclesiástico en cuestiones de moral pública y moral privada. La socialización religiosa ha sufrido un proceso de transición, se habla menos de religión en los hogares y el ambiente familiar es menos religioso. No hay un declive de la religión ni una desacralización del mundo ni un paso irreversible hacia una sociedad secularizada, sino que hay una creciente escisión entre religión y algunas dimensiones de la vida social y personal. La transmisión de la fe no está garantizada por la familia ni es favorecida por el ambiente. La Iglesia tiene que enfrentarse a una situación de pluralismo no solo en el terreno de las creencias y las instituciones, sino también en el terreno de la política.

Llegada la democracia y los partidos políticos, la función tribunicia y parapolítica de la Iglesia ya no tiene razón de ser. De hecho, la iglesia vasca no tuvo excesiva influencia en el proceso de transición política ni en el autonómico, más allá de algunas catequesis impartidas desde el Secretariado Social y de las pastorales episcopales, algunas de ellas especialmente relevantes, como las publicadas con ocasión de las elecciones

autonómicas de 1979, con motivo del golpe de Estado del 23-F o las de la LOAPA. En los años de transición política, la Iglesia encontró su lugar en la democracia, pero tiene que encontrarlo en una sociedad plural, con cosmovisiones y explicaciones culturales diferentes. Esto, junto a la pérdida de relevancia social de sus miembros, especialmente los presbíteros, ha planteado a la Iglesia problemas de ubicación social y de adaptación a un nuevo contexto secularizado, en el que puede haber crítica a la iglesia sin que eso suponga antirreligiosidad.

En medio del pluralismo de realidades existentes en la sociedad, la Iglesia tiene que afrontar el reto de la secularización caracterizada, entre otras cosas, por la desinstitucionalización, la autonomización de la esfera civil con respecto a la religiosa, la privatización de la fe... En un estado no confesional, que se relaciona con el Vaticano mediante los Acuerdos firmados en 1979, la Iglesia debe asumir la existencia de otras instituciones y grupos sociales que pueden intervenir en los procesos de socialización, producción cultural y moral y creación de opinión pública. No posee ya el monopolio religioso y cultural que llegó a tener en el pasado y tiene que asumir cómo se produce el desenganche institucional de muchos de los efectivos con los que, al menos estadísticamente, contaba en las décadas anteriores. Ha quedado reducida a ser un grupo de presión más, que para conseguir sus propósitos ha de contar con la buena voluntad de sus aliados y el apoyo de sus bases sociales, es decir, el laicado.

En este contexto, la iglesia vasca supera muchos de los conflictos internos de épocas anteriores y apuesta fuerte por las estructuras de corresponsabilidad, cuando en la Iglesia se dan, con altibajos, tendencias restauradoras (reforzamiento de la identidad católica de la Iglesia en su conjunto, centralización, apoyo a movimientos e instituciones neoconservadores, intento de recuperar la visibilidad, la relevancia social y la presencia confesional...). No podemos dejar de constatar la variedad de asociaciones católicas presentes en la sociedad vasca: enseñanza, asociacionismo familiar, voluntariado social contra la pobreza, marginación, medios de comunicación social, movimientos juveniles, movimientos pacifistas, por la tolerancia, etc. Con todo, falta identidad cristiana en la mayoría de lo que podemos llamar *masa católica*, aunque, especialmente a partir de los años 90 del siglo xx, asistamos a un rebrote de la religiosidad popular y del folklore religioso. Ante la privatización de la fe, la pérdida de relevancia social y la desarticulación de la presencia pública de las masas católicas, sobre todo desde fines del siglo xx, cierta tendencia a

recuperar la presencia pública relevante y, de forma paralela, la propensión a buscar seguridades en los grupos de un laicado adulto y formado.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Durante los años del franquismo y la transición, a golpe de acontecimientos sociopolíticos, los asuntos, a veces meramente eclesiales, de la Iglesia vasca han alcanzado periódicamente importantes cotas de actualidad. Los acontecimientos intraeclesiales y extraeclesiales son siempre un fiel reflejo del momento histórico en que vive y no cabe duda de que cuestiones sociopolíticas influyen en la pastoral diocesana, que se ve afectada y enriquecida por el pluralismo de realidades existentes en el País Vasco. En el denso cambio social, económico, político y cultural de las últimas décadas del siglo xx en el País Vasco es indudable el papel que han desempeñado y desempeñan el clero y, sobre todo, laicos y laicas. A su vez es muy importante no olvidar el contexto histórico y la evolución de la historia para entender muchas cuestiones intraeclesiales.

En general, podemos concluir que la Guerra Civil no supuso ninguna fractura en la vida religiosa ni en la pastoral de las diócesis, pero sí tuvo gran importancia el nacionalcatolicismo de la época franquista, cuyas consecuencias han sido notables, porque el catolicismo se vivió como una imposición y gran parte del capital simbólico se ha visto viciado por el maridaje entre Iglesia y franquismo. La celebración del Concilio Vaticano II, la revolución de las costumbres y la modernización económica y cultural de los años 60 y 70, dieron al traste con el intento anacrónico de imposición de recatolización de la sociedad. El proceso de secularización relega a un segundo plano las costumbres y los valores católicos y demuestra que no hubo una socialización efectiva, porque, a finales de los 90 y en apenas dos generaciones, asistimos a una completa ausencia de referencias y a lo que podemos denominar fracaso del nacionalcatolicismo. Las generaciones más jóvenes viven en un contexto muy diferente al de sus padres y abuelos y en medio del pluralismo y los valores postmodernos viven la religión y su adscripción a la Iglesia como una opción más entre muchas otras posibles.

En el País Vasco, la Iglesia, convertida en beligerante contra la dictadura franquista, perdió muchos efectivos presbiterales y laicales y quemó muchas etapas en la concienciación de muchos sectores de la población. Sin duda hay que reconocer que llevó a cabo una encomiable labor a

favor de los derechos humanos, muchas veces conculcados en la época franquista. Pero para las comunidades eclesiales, supuso una pérdida considerable de recursos humanos que además tuvieron que reorientar y renovar el sentido del compromiso. Lo que sí es cierto es que, tras haber superado los avatares y crisis del final de franquismo, en los años 80 los grupos eclesiales muestran un índice de actividad superior al de otros grupos sociales. Por ejemplo en la Asamblea Diocesana de la diócesis de Bilbao (1983-1987) fueron movilizadas más de 35.000 personas durante casi tres años en más de 2.500.000 de horas de reuniones. Falta por calibrar el peso específico de las personas de procedencia eclesial (exmilitantes, exsacerdotes, exseminaristas) en la clase política vasca durante la transición. Y sobre todo queda pendiente de estudio y valoración cómo influye la formación recibida en los grupos eclesiales en los años de oposición a la Dictadura en las orientaciones de partidos políticos y sindicatos en los años de transición y democracia.



CAPÍTULO NOVENO  
LA IGLESIA EN UNA DIÓCESIS JOVEN.  
AMBIGÜEDAD Y CONTROL DE LA JERARQUÍA  
ANTE LOS CAMBIOS

Manuel Ortiz Heras

La Diócesis de Albacete nació cuando la Dictadura se hallaba en pleno proceso de consolidación, a comienzos de la década de los años cincuenta, lo cual no puede pasar inadvertido para su desarrollo inicial. Había pasado el tiempo de amenazas que se cernieron sobre el Nuevo Estado con la Segunda Guerra Mundial. La Guerra Fría, como es bien sabido, vino a salvar al Régimen de cualquier posible intervención que permitiera el restablecimiento de la democracia. Asimismo, las veleidades fascistas del franquismo habían pasado a mejor vida por pura necesidad estratégica y, en su lugar, el nacionalcatolicismo se convirtió en la principal característica de un sistema que, desde el principio, encontró en la Iglesia un baluarte privilegiado para su legitimación. La constatación de este último aserto la encontraremos, precisamente, a comienzos de la década cuando se dieron los pasos pertinentes para la firma del nuevo concordato, entre 1951-1953, que marcaría el respaldo a unas relaciones muy bien avenidas entre la Santa Sede y el Pardo.

El estudio de esta diócesis, dentro del proyecto global que supone esta publicación, pretende servir como muestra del enorme potencial de tantas otras que tienen pendiente una investigación con la que poder analizar el comportamiento de la Iglesia española más allá de lo que fue la jerarquía o aquellas demarcaciones que, por diferentes razones, llegaron a tener una especial significación. Nuestro trabajo se presenta en tres entregas<sup>1</sup>. La primera se limita a la trayectoria seguida desde el propio obispado con la intención de ofrecer la imagen más oficial. Los otras dos ponen el acento en los movimientos católicos que, especialmente, a partir de los años sesenta empezaron a protagonizar un cierto nivel de disidencia, de crítica, de apertura hacia nuevos horizontes que contribuyeron a la crisis del sistema político de la Dictadura pero también a una indudable transformación de la propia institución eclesíástica. Como se apreciará, no todo fue tan lineal como a veces se ha dado a entender. Cupieron muchas manifestaciones

<sup>1</sup> Nos hacemos eco aquí de la tesis sostenida por Feliciano Montero, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 34.

dentro de aquella Iglesia porque su naturaleza, en sí mismo, es plural<sup>2</sup>. Se trataría de apreciar todos los matices posibles y salir de una recurrente y, por momentos, agotada interpretación sobre el papel de la Iglesia en la dictadura franquista y la posterior transición democrática que apenas plantea la existencia de un único recorrido en su comportamiento, colaborativo o rupturista, sin admitir, normalmente, otras posibilidades, intermedias o menos tajantes.

#### EL NACIMIENTO DE LA DIOCESIS

La bula de erección de la flamante Diócesis, por la que estos territorios se separaban de Orihuela, Cuenca y Cartagena, se publicó en el *Boletín Oficial Eclesiástico de Albacete (BOEA)* con el argumento de que “aquella decisión obligaba a la Iglesia a ir dividiendo el territorio en nuevas circunscripciones eclesiales, que faciliten el gobierno y régimen de las conciencias y hagan más eficaz la actuación de los preladados en este intrincado mundo moderno”<sup>3</sup>. El religioso elegido para hacerse cargo de ella ocupaba el cargo por entonces en Barbastro, Arturo Tabera Araoz, quien seguramente no podía imaginar las difíciles circunstancias que tendría que sortear dentro y fuera de su nuevo y duradero destino. En todo caso, lo que sí parecía era ser plenamente consciente de la brecha que se había abierto entre la vieja institución y los católicos en el marco de un claro proceso de secularización cuando sostenía que se vivía “en tiempos de disgregación ilógica (...) entre la fe y las costumbres, entre el dogma y la moral de la mayor parte de nuestros católicos que en el desarrollo de su vida ordinaria apenas se diferencian de los paganos o de aquellos otros que un día renegaron de la fe o que voluntariamente viven de espaldas a ella”.

La provincia de Albacete sufría todavía las inclemencias de una errónea política económica que condenaba a sus habitantes al hambre y la escasez y que empezaba a contemplar como uno de sus principales remedios la emigración<sup>4</sup>. Los ochenta y seis pueblos que la componían, dedicados funda-

<sup>2</sup> En pleno fragor de los conflictos sociales y políticos de la transición el obispo Ireneo García Alonso reivindicaría “el legítimo pluralismo de la Iglesia”, lo que, ya en esas fechas, podía interpretarse tanto como una postura progresista como conservadora. *La Verdad*, 6 de marzo de 1976.

<sup>3</sup> *BOEA*, n.º 1. Dos décadas más tarde se produciría la incorporación de un conjunto de municipios que pertenecían a la diócesis de Toledo, con lo que se produciría la concordancia de los territorios eclesiales con los de la provincia administrativa.

<sup>4</sup> En noviembre de 1956 encontramos la primera circular del obispo sobre el “Día del emigrante”, que, si bien es una iniciativa nacional, tendría desde muy pronto en Albacete una dedicación importante precisamente con motivo de la incidencia del problema en la provincia.

mentalmente a la agricultura, se distribuían irregularmente en poblaciones pequeñas entre las que apenas destacaba la capital y otros tres municipios por encima de los quince mil habitantes –Hellín, Villarrobledo y Almanza–. Entre todos ellos la prioridad era sobrevivir a las dificultades y ocupar sus tiempos de ocio en prácticas que hacían pensar al nuevo prelado en una creciente “descristianización” provocada, según él, por la “irreflexión y el aturdimiento, la debilidad ingénita del hombre”, a lo que habría que añadir “la incultura religiosa”<sup>5</sup>. Estas expresiones no hacían sino confirmar lo que ocurría en tantos y tantos municipios españoles que, en buena medida, empezaban a escandalizar a los responsables eclesiásticos cuando manifestaban sus opiniones en ámbitos intraeclesiales. Me refiero al escaso cumplimiento con el deber de oír misa los domingos, la conculcación del descanso dominical, el escaso seguimiento de los santos sacramentos, hasta el punto que llegaba a asustar “la estadística de los que en Albacete dan el paso tremendo del tiempo a la eternidad sin preocuparse de los auxilios y consuelos de la religión”<sup>6</sup>. La pobreza de la población todavía podía apreciarse en las importantes campañas que la Asamblea Diocesana de Caridad de Albacete desplegab a finales de 1956, entre otras cosas, gracias a la Ayuda Social Americana.

La gestión del obispo Tabera fue muy fiel al ambiente plomizo de la larga postguerra<sup>7</sup>. En realidad, los dos jerarcas católicos aquí analizados forman parte de un conjunto de prelados que se cobijaron en un plano gris, en cierto halo de anonimato, siempre ambiguos en sus manifestaciones, probablemente de manera premeditada. Formados en una religiosidad muy conservadora y arropados por un sistema político que tanto les concedió, se sintieron claramente sorprendidos por las conclusiones de un concilio que rompió sus esquemas. Tabera e Ireneo no serán, al estilo, por ejemplo, de Guerra Campos, arietes contra toda manifestación de apertura entre los suyos. Sin embargo, tampoco podremos ver en ellos adalides de la “modernización” o impulsores de unas prácticas que pusieran al franquismo contra las cuerdas. Nadaron y guardaron la ropa aunque, con el paso de los años y en un sistema de funcionamiento diferente de la diócesis más

<sup>5</sup> BOEA, n.º 1., 1 de enero de 1953. Véanse también los trabajos de Pablo Martín de Santa Olalla Saludes, “La Diócesis de Albacete del Concilio vaticano II al final de la transición democrática de la iglesia española”, pp. 367-380; Julián Ros Córcoles, “Arturo Tabera Araoz, obispo de Albacete, en el concilio Vaticano II”, pp. 381-392, en *II Congreso de Historia de Albacete, IV Edad Contemporánea*, Albacete, IEA, 2002.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ramón Carrilero Martínez, *El Episcopado del Cardenal Tabera Araoz en la Diócesis de Albacete, 1950-1968*, Albacete, IEA, 2002.

abierto del que normalmente los profanos en el tema puedan pensar, al calor de los cambios inspirados por el cónclave vaticano, se vieron en la obligación de proteger a aquellos que sí lo hicieron. A la postre resultará una diócesis menos pasiva de lo que de antemano se pudiera imaginar porque aquí encontraremos religiosos procedentes de lugares más conflictivos que recalarían en la nueva diócesis como castigo o confinamiento. Asimismo, varios jóvenes formados en su seminario, procedentes en muchos casos de familias humildes, se sintieron desde el primer momento dispuestos a abanderar una línea de actuación diferente a la representada por el nacionalcatolicismo. En ese sentido, el concilio vendría en su ayuda, espolearía sus mentes y daría carta de naturaleza a sus proyectos en una coyuntura en la que, al margen de la Iglesia, no había espacios, más allá de los oficiales del Movimiento, donde poder tratar determinadas cuestiones. Con ello no actuaban como “antifranquistas” convictos sino como discípulos de un compromiso social que les llevaba a denunciar las muchas injusticias que había a su alrededor<sup>8</sup>, en el mejor de los casos, pero también a tomar contacto con prácticas que evitaran el aburrimiento, el adocenamiento o la pura pasividad entre la población.

Frente a la actitud mucho más equidistante de los obispos, encontraremos cada vez a más religiosos, sobre todo entre los que trabajaron en el medio rural, por otra parte, mayoría en esta diócesis, partidarios de defender consignas como las que lanzaron a favor de los campesinos en plena transición según la cual no serían “dueños de su futuro hasta que no rompan las ataduras que los esclavizan”<sup>9</sup>. Aunque algunos de estos sacerdotes y miembros de comunidades católicas de base venían practicando estas estrategias desde hacía años, su escasa presencia en los medios de comunicación, su pequeña dimensión y el ambiente hostil que enfrentaban entre las autoridades y “gentes de orden” harían que, particularmente, en los años setenta su actitud no pasara desapercibida y les colocara, en no pocas ocasiones, en situaciones límite. Por ejemplo, con motivo de una reunión convocada por el Centro Diocesano de Pastoral Rural de Fuensanta en enero de 1977, para debatir cuestiones sobre sindicalismo, veintiún sacerdotes serían

<sup>8</sup> Véanse al respecto los testimonios recogidos en el SEFT entre algunos sacerdotes. En concreto, José Carrión Munera y Antonio Díaz. Queremos aprovechar esta referencia para agradecerles, especialmente al primero, su colaboración. Además de largas horas de conversación, nos facilitó una gran cantidad de documentación. <http://www.uclm.es/ab./humanidades/seft/pdf/actividades/josecarrion.pdf>

<sup>9</sup> *La Verdad*, 7 de mayo de 1976. Manifiesto de la Comisión Diocesana de Albacete ante el día del Mundo Rural.

interrogados por la Guardia Civil para prestar declaración de lo ocurrido. Lo que llevaría al obispado a emitir una nota oficial en la que manifestaban su sorpresa y desagrado por la “interferencia de la autoridad gubernativa”<sup>10</sup>.

Por parte de Tabera, no faltaron los ataques a los “nefandos y nefastos” días del carnaval que delataban las ideas políticas de su inspirador que reconocía a la gloriosa cruzada haber puesto “coto a la infame mascarada” de aquellas tradicionales fiestas<sup>11</sup>. En esta misma línea podemos mencionar sus diatribas sobre la “moralidad” de la época veraniega con severas recomendaciones a propósito de “la modestia en el vestir”, la “promiscuidad de sexos en las piscinas”<sup>12</sup>, o tajantes normas para el uso de la moto por los sacerdotes de la diócesis<sup>13</sup>. Esa línea oficial del catolicismo español también se manifestaría con motivo de actuaciones como la celebración del ‘Día de la prensa católica’ que, a instancias del cardenal primado Plá y Deniel se venía celebrando en la España de postguerra para afirmar, entre otras cosas, el derecho de la Iglesia a tener su propia prensa, cosa que era totalmente compatible con lo establecido en el Fuero de los Españoles, en su artículo número doce, concretamente<sup>14</sup>. Tabera hizo suya la idea desde muy pronto para reforzar el objetivo de que la Iglesia pudiera disponer de una prensa “propia, digna y eficiente”. No dejaba de ser curioso aquello en una provincia como la de Albacete donde, precisamente, se fundaba en mayo de 1953 el que durante años sería único periódico existente, *La Voz de Albacete*, propiedad del Movimiento, hasta que en las postrimerías del Régimen viera la luz un tabloide, *La Verdad*, que vendría a desempeñar un papel determinante en la apertura de la Iglesia, a quien precisamente pertenecía, bajo la dirección de periodistas católicos pero partidarios de un humanismo cristiano muy próximo al socialismo. Tal vez la necesidad de abrirse a

<sup>10</sup> *La Verdad*, 1 de febrero de 1977. La columna del director, Ramón Ferrando, titulaba “contradicciones democráticas: sacerdotes llamados a declarar”.

<sup>11</sup> *BOEA*, 10 de febrero de 1953.

<sup>12</sup> *BOEA*, 20 de mayo de 1953. La importancia de estas actuaciones para Tabera se demostraría con la puesta en marcha de la Asociación Diocesana “Cruzada de la Decencia”, cuyos estatutos se publicarían en el *BOEA* en junio de 1957 y que gozaría de “plena personalidad canónica a todos los efectos legales”.

<sup>13</sup> *BOEA*, enero de 1957. En su artículo primero se podía leer “la moto ha de servir al sacerdote de instrumento de apostolado, no como objeto de lujo o de diversión. No se permitirá su uso más que a los sacerdotes que la necesiten para los desplazamientos exigidos por los ministerios sacerdotales”.

<sup>14</sup> Pablo Pérez López, “La prensa católica en España durante el primer franquismo: definición y caracterización, en *Católicos en la prensa. Concepto y orígenes del periodismo confesional*, Madrid, Librolibres, 2004, pp. 259-288. En septiembre de 1950 la Conferencia de Metropolitanos españoles había hecho públicas las normas fundamentales que debían observar los periódicos que quisieran ser tenidos por católicos.

los cada vez más importantes medios de comunicación y demás avances sociales obligaron a la Iglesia española a estar más atenta a sus posibilidades. En concreto, el cine sería objeto de preferente atención en esta diócesis por su “dimensión apostólica y formativa” que llevaba a Tabera a la siguiente reflexión: “ponen a esos miles de millones de personas –muchas de ellas sin capacidad intelectual para hacer la crítica de tales sensaciones– en contacto íntimo con personas, lugares, situaciones, hechos y aun fantasías, que pueden influir y, de hecho, aunque ellas crean lo contrario, influyen honda y marcadamente en su vida”. El obispo era consciente de la capacidad de influencia que la cinematografía tenía “como medio de apostolado” al que no estaba dispuesto a renunciar y “desaprovechar inconscientemente” después de que “demasiado tarde hemos llegado en determinados aspectos, para que, encima, nos durmamos en una inactividad suicida”<sup>15</sup>. Esta autocrítica haría posible a la postre que un jerarca como Tabera no impidiera, aunque tímidamente, ciertas innovaciones o admitiera la libertad necesaria para que en su diócesis algunos pioneros ensayaran fórmulas más abiertas que evitaron una mayor brecha con los feligreses, como tendremos oportunidad de comprobar más tarde.

Asimismo, la entrada en vigor del concordato sería reconocido por el prelado como “prueba auténtica del amor y predilección del papa hacia la nación española y una reivindicación merecida ante el mundo entero”<sup>16</sup>. En ese contexto de mutuo entendimiento, autoridades locales y eclesiásticas demostrarían sus excelentes relaciones con la medalla de oro del Ayuntamiento capitalino al obispo a propósito de las fiestas locales, en junio de 1956. Por parte del obispado la réplica se manifestó con una circular en la que Tabera hacía suyas las declaraciones del pontífice y del mismo Franco con motivo de las víctimas de Hungría y Polonia y “la Iglesia perseguida” en esas latitudes<sup>17</sup>. Una compenetración más intensa, a nivel local, se apreció en la inauguración que tuvo lugar en mayo de 1957 del cursillo de formación para jefes locales y alcaldes de Albacete donde no faltó la alocución del obispo:

“No le puede ser indiferente a la Iglesia el que las autoridades locales, políticas o administrativas, tengan o no ideas claras sobre el contenido de su misión, sobre los objetivos que han de proponerse

<sup>15</sup> BOEA, 22 de abril de 1958.

<sup>16</sup> BOEA, 9 de marzo de 1954.

<sup>17</sup> BOEA, noviembre de 1956. Año VII, n.º 8.

en su función rectora y que tengan o no una voluntad tensa y una decisión firme de descargar con garbo y con conciencia las responsabilidades que no dudo en calificar de augustas, que su cargo entraña”<sup>18</sup>.

Aquel extenso discurso ponía bien de manifiesto la perfecta simbiosis entre los dos poderes, tan alejadas ya aquellas épocas en las que las relaciones habían sido más difíciles:

“Siempre la armonía, el orden, la jerarquización de personas, de iniciativas y de esfuerzos ha sido y será fuente y garantía de bienestar, de progreso y de eficacia; y, al revés; siempre la discordia, el desorden, la anarquía y la insumisión alocada han sido fuente y raíz de malestar, de ruinas y de esterilidad, lo mismo en los individuos, que en las familias y en los pueblos”.

La diócesis vería confirmada su asentamiento con la puesta en marcha del Seminario a finales del 1953. Desde entonces, fue una verdadera obsesión para sus responsables encontrar vocaciones suficientes que mantuvieran atendida a la población en cada iglesia y en cada municipio, algo no siempre fácil. Tanto el seminario mayor de la capital como el menor, ubicado en Hellín, sirvieron para que muchas familias humildes pudieran dar estudios a sus vástagos, con el evidente riesgo de que no todos llegaran a confirmar esa hipotética vocación. Por eso, las recomendaciones de Tabera hacían especial hincapié en fomentar las vocaciones “por todos los medios en las parroquias y especialmente en las familias”, pero no de forma indiscriminada sino “entre los niños de familias algo más acomodadas, para las que los gastos de su hijo, aunque podrían suponer un sacrificio, ¡bendito sacrificio!, sin embargo, no sería insoportable”<sup>19</sup>. También al calor de una política eclesial general, desde aquel obispado se intentó fomentar o “vitalizar” la Acción Católica “en todas las parroquias, desde las perdidas en las campiñas o sobre los montes, hasta las de los grandes centros urbanos”

<sup>18</sup> *BOEA*, mayo de 1957. pp. 107-116.

<sup>19</sup> *BOEA*, febrero-marzo de 1957. Desde entonces todos los años el seminario tendría un especial seguimiento en el órgano diocesano con demostración palpable de sus dificultades económicas y, posteriormente, de su progresiva “despoblación” como demostraría poco después –junio de 1958– cuando reconocía su agobio por “la escasez de sacerdotes en nuestras parroquias”.

para que pudieran desarrollarse las cuatro ramas de la organización<sup>20</sup>. Todavía estaba por llegar el impacto del concilio, primero, y la propia evolución de unos movimientos católicos de base, posteriores, que reclamarían autonomía y líneas de actuación que la acabarían enfrentando irremediablemente con la jerarquía católica española. Hasta entonces, la iniciativa de trabajar con los seglares tuvo un cierto impacto entre algunos católicos cuya repercusión acabaría por dejarse notar. En concreto, los cursillos de cristiandad se rebelaron como actuaciones muy renovadoras entre aquellos que se sentían llamados a comprometerse socialmente sin riesgo a la desviación política. Primero serían las Conferencias de San Francisco de Paúl y las campañas de Cáritas en los barrios más necesitados que tendrían a finales de los cincuenta repercusión entre personas que “cambiaban en aquellos cursillos, hombres que pasaban de vivir en el bar y no hacer caso a sus mujeres a dedicarse a sus casas”<sup>21</sup>. Desde luego para la jerarquía diocesana el movimiento de cursillos fue “de una grande eficacia y trascendencia... un poderoso instrumento de conquista y de apostolado en manos de la Iglesia”. Su importancia en los primeros años de su implantación tenía mucho que ver con una actitud de “estricta prudencia, de la más pura ortodoxia y de la más ejemplar sumisión y acatamiento a las normas de la Jerarquía de la Iglesia”<sup>22</sup>.

## EL IMPACTO DEL CONCILIO VATICANO II

Aunque se ha hablado ya mucho y con razón de la enorme repercusión del Concilio Vaticano II en la transformación de la Iglesia española, no podemos dejar de subrayar esa incidencia en el caso que nos ocupa. A la juventud de la propia diócesis y de la mayor parte de sus miembros se unió el impacto de un cónclave en el que se enfrentaron la tradición y la modernidad, dos formas de entender el catolicismo que marcarían, en gran medida, la ejecutoria de un Tabera que, finalizada la experiencia, reconoció que “su impacto a lo largo de cinco años ha sido para mí, por muchos respectos, uno de los mayores beneficios que el señor me ha concedido en mi ya no

<sup>20</sup> *BOEA*, 5 de mayo de 1957.

<sup>21</sup> Testimonio de Llanos Rabadán, católica y política local en la transición y la democracia vinculada a comunidades católicas de base. SEFT, 9 de marzo de 2011.

<sup>22</sup> *BOEA*, 26 de octubre de 1958. Instrucción pastoral sobre la “Obra de Cursillos” en la diócesis. La misma denominación guarda una curiosa similitud con las desplegadas por el propio Movimiento franquista.

corta vida”<sup>23</sup>. Todavía en pleno desarrollo del concilio, el obispo fue entrevistado por el periódico local y acertó en su análisis al subrayar el “ecumenismo y la pastoral” como los dos grandes ejes del mismo. Asimismo, supo explicar que las jornadas dividieron a sus participantes y sin pronunciarse por ninguna de las tendencias enfrentadas, describía a los más conservadores como partidarios de no hacer “concesiones a libertades investigadoras peligrosas y a minimizaciones, aun accidentales, del magisterio”<sup>24</sup>. De sus propias declaraciones se puede desprender la dificultad del propio religioso ante aquellos retos aunque por la otra parte, el sector progresista, se planteara no cerrar “el camino a la actividad e inquietud investigadora y reflexiva de pastores, teólogos y fieles, que sean accesibles y adaptadas a la mentalidad del hombre de hoy”. Sea como fuere, no parece poder dudarse de que su participación en aquellos encuentros marcaron un punto de inflexión en su quehacer como jerarca católico después de haber escuchado “muchas veces en otra dimensión y perspectiva los propios problemas, o sentía (*sic*) como en carne propia sus preocupaciones”.

En el terreno más pragmático nos interesa destacar como consecuencia del Concilio la creación en Albacete de una Comisión de Liturgia encargada de la aplicación de las “normas y decretos ceremoniales que se vayan promulgando para la aplicación y puesta en marcha de las decisiones conciliares”<sup>25</sup>. En aquel nuevo equipo se incorporaron al gobierno de la diócesis personajes muy relevantes del cambio intraeclesial nacional y particularmente albaceteño. Así, José Delicado Baeza, natural de Almansa, después de una década como profesor en el Seminario, sería nombrado para ocupar la vicaría de pastoral que estaría llamada a protagonizar los cambios más relevantes junto a responsables como quien le sucedería en 1970, Ramón Roldán, después del nombramiento de Delicado como obispo en la diócesis de Tuy-Vigo, y de Alberto Iniesta, a la postre, también elegido para más importantes responsabilidades como obispo auxiliar de Madrid-Alcalá en 1972. En efecto, apenas concluido el cónclave, Tabera publicó en el *BOEA* un largo texto donde admitía que “lo pastoral ha dominado, y aun condicionado, a veces, todo el Concilio”. No dudaba en reconocer que se había terminado el tiempo en el que la institución se “cerraba demasiado en sí misma” y tocaba ahora “una Iglesia dinámica y en movimiento” para lo que, en su caso, contaba con

<sup>23</sup> *BOEA*, 6 de enero de 1966.

<sup>24</sup> *La Voz de Albacete*, enero de 1963, *BOEA*.

<sup>25</sup> *BOEA*, 5 de junio de 1964.

“organismos de apostolado y Movimientos recristianizadores, como la UDAS (Unión de apostolado seglar), la A.C. con sus diferentes Ramas, especializaciones, Cursillos de cristiandad, Semana-impacto, de padres de familia, Clubs de matrimonios, Hermandades, Cáritas integrada por todas las asociaciones de caridad y asistencia social; Instituciones educativas y medios diocesanos de difusión; los Seminarios, los Colegios, Filiales, Institutos de formación profesional, Emisora, Biblos”<sup>26</sup>.

Ahora bien, esta pluralidad de colaboradores debía aceptar la “subordinación obligada a la dirección del obispo” porque “cualquier intento de sustraerse a la autoridad y dirección del obispo en la pastoral diocesana, no sólo está condenado de antemano a la esterilidad, sino que sería, además un atentado pernicioso a la misma estructura constitucional de la Iglesia”. No obstante, por su parte, hacía propósito de enmienda porque “alguien me ha dicho que, a pesar de mis buenas intenciones y de mis intentos porque así fuese, este trato y diálogo no es lo frecuente y confiado que los sacerdotes desean y piden: este amable reproche me ha servido de consuelo y de escarmiento al mismo tiempo”. Esta sorprendente y, creemos, sincera declaración quedaría reforzada, finalmente, al reconocer que “procuraré remediarlo y crear en torno a mí para mis sacerdotes un clima de confianza y de humilde servicio”. Como se observa, pues, Tabera abrazaba las conclusiones del Concilio pero sin dejar de recelar de los ritmos y las consecuencias porque “la Iglesia está en trance de renovación, pero de renovación serena y equilibrada... pero en la línea de la tradición, que es, a la vez, continuidad y progreso, conservación y desarrollo, fidelidad a lo recibido y adaptación y aceptación de lo nuevo”<sup>27</sup>.

Junto con la aceptación del cambio, manifestado en la importancia de lo pastoral, es preciso hacer mención también a otra apuesta específica “dadas las características de la diócesis”. Se trata del rango predominante que tendría en lo sucesivo la Acción Católica Rural, motivo por el cual hemos considerado oportuno dedicarle un capítulo monográfico en este trabajo colectivo con el que profundizar en la presencia de *sotanas rebeldes*

<sup>26</sup> Desde luego especial trascendencia tendría para la difusión de los objetivos de la Diócesis la puesta en marcha de la emisora de radio Albacete y la creación de la librería *Biblos*, todavía en funcionamiento, que vendría a cubrir un espacio importante en el paupérrimo escenario cultural de la capital.

<sup>27</sup> *BOEA*, 19 de marzo de 1965, pp. 67-101.

en localidades como Alcalá del Júcar, Fuentealbilla, Villamalea, Nerpio, Hellín, Pozo Cañada o Letur.

Aunque se ha hablado mucho de la ruptura posterior al Concilio y de un claro desenganche más adelante, conviene precisar que, a finales de la década de los sesenta, la Iglesia se había fagocitado y que, por tanto, no se podía describir como unitaria su situación o respuesta ante los retos de los nuevos movimientos sociales. Frente a una significativa toma de postura más beligerante con el Estado, llevado a cabo por un grupo de obispos que acabarían dirigiendo la CE, la mayoría de la cúpula eclesiástica y de los sacerdotes del país siguieron manifestando su apoyo inquebrantable al Régimen. Es más, en lo que podríamos calificar como la España del interior, la menos desarrollada, la que menos se había transformado social y económicamente, dentro de la cual, sin duda, debemos incluir al conjunto de la región castellano-manchega, fueron sólo unos pocos los que se atrevieron a romper esa adhesión o levantar alguna tímida voz crítica y esta apenas llegaría a tener trascendencia a ojos y oídos de una sociedad todavía amordazada y presa del miedo y del control de la Dictadura. Muy representativa sería al respecto la labor de los obispos de estas diócesis. En el caso de Albacete el “fervor” franquista de Arturo Tabera quedaba de manifiesto cuando, en 1963, hablaba de “las circunstancias favorables en que gracias a Dios, se desenvuelve hoy la vida católica en España”. Esta feliz relación le reportaría el reconocimiento del propio caudillo que le concedió la Gran Cruz de San Raimundo de Peñafort. Tal orden le sería impuesta, finalmente, en septiembre de 1966. En su discurso, Tabera expresaría su gratitud “sin límites y empapada en emoción” hacia Franco, el gran canciller de la Orden que decidió premiarle<sup>28</sup>.

Bien distinto era el panorama que estaba empezando a avistarse entre un significativo grupo de católicos que venían haciendo gala de una visión crítica de la situación por la que atravesaba el país. De hecho, sus planteamientos no pasaron desapercibidos entre los responsables políticos como lo refleja el propio gobernador civil. En la memoria del año 1960 se califica de “discreta” la actividad política comunista y similar, mientras que sobre los grupos monárquicos y tradicionalistas apenas observa “actividad que merezca ser mencionada”. Es precisamente en el seno de la Iglesia donde encuentra movimientos significativos el informante:

<sup>28</sup> BOEA, octubre de 1964.

“La HOAC es la que ha desplegado una mayor actividad propagandística cerca del elemento obrero, la que aun cuando en apariencia se refiere a la formación moral y religiosa del mismo, es lo cierto que en sus intervenciones orales o escritas dirige duras críticas contra el sistema social actual, censurando disposiciones en materia laboral y demostrando una franca oposición a la organización sindical, todo lo cual produce la excitación consiguiente en gente no preparada para enjuiciar adecuadamente tal problema político, máxime si se tiene en cuenta que muchos de los que integran la HOAC proceden del campo marxista y encuentran en la organización si no una libertad absoluta sí un ambiente propicio para fomentar el odio hacia las clases superiores, creando de esta forma un descontento que aprovechan para sus propios fines políticos”<sup>29</sup>.

Sorprende desde luego la dureza del informe y la importancia concedida a una organización que en ningún caso llegó a ejercer una influencia tan “amenazadora” para el orden local franquista. La HOAC había surgido en Albacete durante la década de los años cincuenta nutriéndose principalmente de los trabajadores de la Maestranza Aérea de la base militar de los Llanos, parte de los cuales también recalarían en movimientos de cristiandad, como los mencionados más arriba<sup>30</sup>.

El primer obispo de la diócesis hizo alarde de su falta de compromiso activo con los nuevos tiempos de cambio jugando con las palabras pero sin tomar claramente partido ante la situación que, por ejemplo, estaba viviendo la Acción Católica desde 1966. Dos años antes, al menos, ya había apreciado un fenómeno que calificó como “desvalorización lamentable del seglar en la Iglesia” para describir “prácticas religiosas desconectadas del nervio substancial y substancioso”. Este alambicado discurso pretendía denunciar un supuesto cambio de postura radical entre los seglares católicos que “nunca lo lamentaremos suficientemente”<sup>31</sup>. Por una parte reconocerá “las inquietudes y las tensiones, las desilusiones y los sobresaltos, las críticas y las protestas, a veces encrespadas, que se han ido sucediendo a lo largo de esta última temporada en el seno de los

<sup>29</sup> Memoria del Gobierno Civil de Albacete, 1960, AHPA.

<sup>30</sup> Daniel Sánchez Ortega, “Una aproximación al estudio de la oposición al franquismo en Albacete”, pp. 337-348, *II Congreso de Historia de Albacete*.

<sup>31</sup> BOEA, Alocución del obispo en el pregón del día de Acción Católica, 10 de mayo de 1964.

Movimientos especializados de AC...”, y por otra, sólo unos meses más tarde y cuando peor estaba la situación, pasó por alto cualquier alusión al tema. Y es que, aunque se ha hablado del desastre provocado por aquella crisis de los movimientos de base, lo cierto es que en una diócesis como la que nos ocupa, donde las organizaciones apenas habían arrancado y, por tanto, su actividad no llegó a ser demasiado importante, el impacto del fenómeno seguramente fue mucho menor que en otros presbiterios. En 1967, se dirigió por carta a los consiliarios y dirigentes de los movimientos especializados de AC para tratar de insuflar ánimos y dejar constancia de su control:

“Tal vez, todo ello, mal interpretado y desenfocado haya producido en algunos sectores de nuestros fieles, extrañeza, desconcierto y hasta escándalo; haya suscitado en ellos una cierta animadversión hacia la Acción Católica y, especialmente, hacia sus Movimientos especializados, y un cierto desencanto y pesimismo en muchos sobre su futuro y sobre su razón de ser y de actuar en la vida de la Iglesia. [...]. Las tensiones de la Iglesia no deben de preocuparnos ni desorientarnos, cuando ellas son bien intencionadas, y no se salen de los horizontes y de la zona de influencia de lo sobrenatural [...].”

El cierre en falso de aquellos enfrentamientos intraeclesiales que, como también aquí estamos viendo, no dejaron impasible a ninguna diócesis por pequeña o irrelevante que pudiera parecer a priori, lo intentó Tabera sin mucho éxito:

“Nos hallamos hoy en una encrucijada postconciliar en la que la doctrina sobre la Acción Católica [...] habrán de irse aclarando y reduciendo”<sup>32</sup>.

Estas contradicciones entre los hechos y sus declaraciones fueron, como hemos podido comprobar, una constante en el ejercicio de su mandato al frente del obispado albacetense. A pesar de los tímidos signos de cambio que la provincia comenzó a experimentar en estos años, el Bole-  
tín de su diócesis trataría en todo momento de dar una clara imagen de

<sup>32</sup> BOEA, n.º 6 junio de 1967. Carta a los consiliarios y dirigentes de la AC.

tranquilidad y normalidad compatible con la Dictadura, con muy escasas alusiones a los conflictos sociales y religiosos por los que estaba atravesando el país. Ello no impediría el desarrollo de iniciativas que difícilmente el obispo podría ya frenar. Una de las más destacadas, impulsada también por la Vicaría de Pastoral, sería la puesta en marcha de un estudio sociológico de la diócesis que desvelaría una situación claramente cambiante que obligaría a la toma de medidas, años más tarde, que le tocaría gestionar al segundo obispo de Albacete. La argumentación de aquellos trabajos tenía una lógica aplastante:

“no puede por tanto darse una pastoral inteligente y eficaz sin un conocimiento y una vivencia del mensaje y sin un conocimiento sociológico de la comunidad que hay que evangelizar”<sup>33</sup>.

Los últimos años del obispado de Tabera giraron en torno a los trabajos resultantes de este estudio. Aunque sus conclusiones se darían a conocer en 1968, fueron apareciendo casi por entregas desvelando un panorama que no por esperable resultaría menos sorprendente. Fueron muchas las personas que participaron en él y muy valiosa la información recopilada ya que se obtendría un fichero parroquial sobre cada feligrés y cada familia, además de datos sobre actitudes religiosas y recursos pastorales. Paralela a la elaboración del propio estudio fue la constitución del consejo diocesano de pastoral, con representación de sacerdotes, religiosas y seglares, que planificaría una serie de proyectos para la diócesis, en principio, muy ambiciosos y fieles a las conclusiones del Concilio. En el *BOEA* de enero de 1967 se dio el visto bueno con la rémora de echar a andar “en unos momentos tan amargos para los obispos, que se ven con frecuencia, blanco del recelo y de la animadversión de sus sacerdotes desconcertados a veces por acontecimientos y situaciones difíciles o por propagandas adversas”. Fueron circunstancias difíciles que el obispo sorteó con evidentes dificultades haciendo notables esfuerzos por neutralizar los conflictos con el argumento de que todos estaban sometidos “a la misión y corresponsabilidad común” pero admitiendo que “la distancia que había entre una autoridad que había de decidir por sí sola y unos súbditos que recibían pasivamente lo mandado, se acorta ahora”<sup>34</sup>. En el fondo

<sup>33</sup> *BOEA*, noviembre de 1965, p. 419.

<sup>34</sup> *BOEA*, p. 119, del año 1967.

latía el impacto de una filosofía innovadora impulsada desde Roma que chocaba con la práctica de una Iglesia española anquilosada:

“El paso de una pastoral individualista y más o menos estancada durante muchos años a una pastoral más coordinada de toda la comunidad eclesial más abierta, según la mentalidad del Concilio, a toda la problemática actual es algo que no se consigue en poco tiempo. Supone una renovación de mentalidad por parte de todos, un estudio constante, un entrenamiento continuo en la acción pastoral”.

No dejaba de ser una fórmula para tratar de tranquilizar a todos y frenar o acompañar los ritmos más rápidos que las bases pretendían imprimir en la Diócesis. Era, en suma, una manera de pedir calma, de reclamar la dirección de las actuaciones, al menos su control, y manejar con esa calculada ambigüedad la aplicación de las estrategias que convinieran.

La reflexión sobre la situación “real” de la diócesis continuó con comentarios muy jugosos sobre la importancia de las organizaciones de apostolado seglar, el movimiento rural, HOAC y las conferencias, sobre todo<sup>35</sup>. Aunque en los capítulos siguientes hemos profundizado en su repercusión, el propio obispo, a la luz de los datos del estudio sociológico, reconocía “la falta de volumen de estos movimientos, de consistencia y de perseverancia en los pueblos, especialmente”. El informe ofrece una imagen muy realista apuntando sobre unas causas muy concretas como coadyuvantes de esa complicada panorámica, entre las que la responsabilidad de la jerarquía católica parecía no contar: “el nivel cultural bajo, los celos, los temores de división, el no querer comprometerse, el no saber proponer de modo adecuado el ideal del apostolado seglar, la prevención en los mismos sacerdotes, que puede tener una diversa significación”. No mucho más halagüeña sería la imagen ofrecida por los jóvenes –JARC, JOC, JIC– de los que apenas se podría hablar de “reuniones” que no permiten “hablar de apostolado seglar”. Sin embargo, un dato a tener muy en cuenta en esta escasa presencia sería “la ausencia de la juventud

<sup>35</sup> A propósito del movimiento rural se admitía su carácter “incipiente” y se apostaba por su fomento para lo que se optó por el nombramiento de Ramón Roldán Collados como consiliario de la Comisión Diocesana y se sugería la conveniencia de “descubrir líderes en las comunidades naturales que evitara la separación y alejamiento de gente que creíamos que era cristiana”, p. 312.

por la emigración en bastantes parroquias<sup>36</sup>. En todo caso, puede parecer contradictorio que el obispo minimice la relevancia de organizaciones como HOAC o JOC que, como se demostrará en el último capítulo, acreditaron en los años setenta una importante presencia, cualitativamente hablando al menos, en sectores como el textil, la banca o la sanidad con apuestas disruptivas que en varias ocasiones acabaron en huelgas. Lógicamente, este tipo de actitudes no podían contar con el beneplácito de obispos como Ireneo que preferirían silenciar u omitir ese activismo.

Los resultados de la investigación desvelaban que sólo una de cada tres personas iba a misa –60.763 en concreto de un total potencial de 182.259–; panorama que mejoraba sensiblemente en la capital con un 43,58%<sup>37</sup>; en cualquier caso, se confirmaba también la tendencia mucho más importante de la presencia de las mujeres, casi el doble, frente a los varones, entre los que apenas uno de cada cinco asistía a la misa dominical. Estos datos llevaban a la pastoral a impulsar “por imperiosa necesidad” sus atenciones a lo que consideraban un “80% de varones alejados”, con especial atención al “mundo obrero” ya que, de ellos, “nueve de cada diez están alejados y no son evangelizados”. Como principal explicación del “freno en la evangelización” se apuntaba al “retraso cultural” y a que “la Religión estaba metida en las leyes. Se daba por supuesto una realidad religiosa que no existía”, por lo que se abogaba por una “promoción cultural religiosa eficaz a gran escala”<sup>38</sup>.

En el *BOEA* de finales del verano de 1968 se daba cuenta del cambio de destino del obispo Tabera. De hecho, a comienzos del año siguiente, tomaría posesión de la diócesis su sustituto, Ireneo García Alonso. Según sus propias fuentes, se encontraba con un legado de un 68% de “alejados” o lo que es igual, “unos resultados francamente irrisorios” porque “no existen verdaderas comunidades de seglares comprometidos en una acción coordinada eficaz y de largo alcance”. Los redactores del informe no dudaban en achacar la responsabilidad también a “una pastoral más conservadora que de conquista” por lo que, en especial, “el mundo obrero y el juvenil requiere una pastoral urgente y bien cuidada”<sup>39</sup>. Este era el

<sup>36</sup> *BOEA*, n.º 5. Mayo de 1967.

<sup>37</sup> *BOEA*, *Ibidem*. “Gran descristianización en nuestros pueblos por no presentarse un mensaje claro: formulismos, memorización, cositas...”, p. 310.

<sup>38</sup> Bajo el titular de Sociología Pastoral. Presentación del estudio socio-religioso de la Diócesis, estos resultados fueron dándose a conocer desde comienzos del año 1968 en el *BOEA* junto con reflexiones y análisis de los mismos. Destaca por su detallismo el “informe sociográfico de alejados de la práctica religiosa en la Diócesis de Albacete”, pp. 200-208.

<sup>39</sup> *BOEA*, 1968, p. 200.

resultado de la crisis de los movimientos católicos de base en la diócesis pero también, y seguramente más importante, de la falta de impulso renovador por parte de la jerarquía que hubiese hecho posible ofrecerse a los feligreses como una institución más próxima y más eficaz en la solución de sus múltiples problemas, materiales y espirituales, como parecía marcar la obra del concilio y, también, las transformaciones sociales que estaba viviendo la población. Lo que vendría a continuación sería un enfrentamiento más enconado entre una mayoría de sacerdotes comprometidos con el cambio y con estos informes y un sector, difícil de cuantificar, que se resistía a seguir esa inquietante senda.

#### LA ETAPA DE IRENEO GARCÍA ALONSO

Con Ireneo García Alonso como relevo en este episcopado desde 1969 no cambiarían mucho las directrices en el mando de la diócesis aunque sí serían más significativos los cambios que, al calor de las conclusiones del Concilio y de la presencia de un clero mayoritariamente joven, se dejarían notar por abajo y contra los que en muchas ocasiones no tuvo más remedio que transigir. Nada más tomar posesión, se mostró continuista con la línea “política” seguida, para lo que trazó una panorámica general en la que aseguraba que su antecesor había “cumplido con gloria su etapa fundacional”, sobre todo porque había hecho posible “el resurgir espiritual de nuestra Patria” en los años cincuenta, y había conseguido aplicar “la renovación conciliar de toda la Iglesia” en los sesenta. Se mostraba claramente partidario de “ahondar en el pasado para tener garantía de continuidad” y no dudaba en pronosticar de cara al futuro inmediato una etapa de “peligros para la vida de la Iglesia. Peligros ideológicos, peligros disciplinarios [...] tensiones entre los sectores clericales y los laicales”. Por esto mismo, con motivo de la constitución del II Consejo Presbiteral, llamaba también a sus sacerdotes para “superar el desánimo esparcido en el clero de algunas regiones”<sup>40</sup>. Se manifestaba dispuesto a atender las diferentes “reacciones de inconformismo” y se comprometía a “comprender las aspiraciones a una legítima renovación por parte de las generaciones jóvenes” para lo que habría de “poner todo el empeño posible para con-

<sup>40</sup> BOEA, 13 de junio de 1969.

seguir un ordenado y pacífico progreso mediante la promoción de la justicia social<sup>41</sup>.

Si bien en varias ocasiones denunció la situación social que se padecía en la provincia, con especial mención al problema de la emigración, nunca cuestionó al régimen de Franco<sup>42</sup>. Se trató siempre de jugar al gato y al ratón. Así, en abril de 1970, reconocía que “por lo que respecta a España, hemos tenido más apego a la tradición, lo que quiere decir que nos queda más campo por recorrer para la aplicación del Concilio. Nuestras circunstancias históricas han impuesto una menor apertura en la Iglesia”, es decir, justificaba la situación como determinada por las circunstancias<sup>43</sup>. Poco parecía importar al obispo la verdadera o auténtica religiosidad de sus feligreses, asunto, por otra parte, que desde luego no ignoraba como lo demuestra el siguiente dato aportado por la *Guía de la Iglesia en España*, elaborada en Madrid por la Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en 1967: en la Diócesis de Albacete de cada tres personas una iba a misa. Casi el 76 por ciento de los varones no lo hacían, de cada cinco adultos sólo uno. De cada tres mujeres sólo una asistía. Asimismo, se destacaba un índice muy bajo de cultura en la población de la diócesis<sup>44</sup>. Se explicaba esta situación como propia de una “religiosidad tradicional”, según el propio obispo, aunque eso pudiese entenderse como “una religiosidad con muchas limitaciones”. De hecho, esta circunstancia había evolucionado poco a comienzos de los setenta, aunque ya se podía contar con “muy buenos núcleos minoritarios de militantes” y “sectores de gran inquietud renovadora... aunque algunas fuesen demasiado minoritarias”. Sin embargo, el obispo también confesaba que frente a otras diócesis donde “suele haber una efervescencia doctrinal y teológica...”, en la de Albacete nada había que temer, por lo que reconocía no estar “alarmado” por “problemas ideológicos”<sup>45</sup>.

No se trataba sólo de la religiosidad popular, el ambiente negativo se contagiaba también al descenso de vocaciones. En 1970 tuvo que hacer

<sup>41</sup> BOEA, año XIX, n.º 9, octubre de 1969. Pocos días después anunciaría la celebración de un Sínodo Diocesano, entendido como Asamblea de toda la Diócesis.

<sup>42</sup> En una entrevista concedida al periódico murciano *La Verdad*, a comienzos del año 1970, –todavía no tenía cabecera en Albacete– aseguraba que el problema social más importante que tenía Albacete era, precisamente, la emigración, “problema que es derivación del subdesarrollo que afecta a casi toda la Diócesis; diversos aspectos: rural, cultural, económico, industrial...”.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Manuel Ortiz Heras, “Moral y control social”, en Ángel Luis López Villaverde (coord.), *Historia de la Iglesia en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, Almud Ediciones, 2010, pp. 299-316.

<sup>45</sup> Entrevista concedida a *La Voz de Albacete* en marzo de 1970. BOEA.

frente a la considerable merma de seminaristas a partir de un estudio realizado en el que se reflejaban algunas de las razones: “escasez de profesorado –con poca preparación, nulo interés por estar al día y métodos docentes absolutamente anticuados–, las dudas sobre la figura del sacerdote en la sociedad actual, y el confusionismo de ideas, así como indecisiones vocacionales”. Además, entre el clero existente llamaba la atención una constante desde el origen, su juventud –133 de entre los 197 curas que había tenían menos de 45 años–, lo que, curiosamente parecía más un problema que una solución<sup>46</sup>.

Al parecer, Ireneo tampoco pudo impedir la división en el seno de su propio obispado que reflejaba muy fielmente la situación general del clero español que estaba viviendo su particular proceso de transición interno. A propósito de la relevante Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971 que se celebraría en Madrid, tenemos referencias de una muy polémica y previa Asamblea Diocesana del clero de Albacete en la que se enfrentaron “conservadores y progresistas”, sobre todo por el debate del celibato y por la posibilidad de trabajar de los curas, pero donde también surgieron cuestiones como las diferencias económicas entre los seglares. En este punto, precisamente la juventud predominante entre los sacerdotes de la diócesis, “más joven que la media nacional”, tuvo mucho que ver con aquella fractura que llevaría a Ireneo a reconocer “la necesidad de admitir el pluralismo ideológico” cuando trataba de poner orden entre los “partidarios del inmovilismo y de la revolución”, después de haber garantizado “el esfuerzo por jugar limpio y claro para todos los que quisieran entrar en el juego”, porque, continuaba el obispo, “se ha huido (*sic*) todo intento de maniobra ideológica y de prejuicios sobre personas o grupos”. Una frase significativa del fragor resultante del encuentro sería: “para no llegar tarde, como tantas veces ha llegado tarde la Iglesia”, en un ambiente que el obispo definía como “genéricamente avanzado –orientado más al futuro que al pasado, e incluso al presente– un tanto reivindicativo y joven”<sup>47</sup>. No obstante, el jerarca tomaba postura ante todos sus acólitos cuando afirmaba que “no hay que considerar como opciones

<sup>46</sup> Testimonio de José Carrión Munera –SEFT, 24-02-2011– “Como éramos una diócesis joven no teníamos la rémora ni las losas tremendas de la catedral de Toledo o Murcia, que tenían una institución muy anquilosada, aquí había gente joven, habían venido algunos mayores pero se fueron a Murcia, con lo cual eso te facilita que cuando llegue el concilio estén abiertos la mayoría excepto dos...”.

<sup>47</sup> En concreto, la propuesta aprobada por la Asamblea Diocesana del Clero de Albacete por 35 votos frente a ningún “no”, decía: “Se desea que los actuales estudios teológicos, históricos, sociológicos y psicológicos sobre el celibato y la posible evolución futura de su legislación se

plurales válidas solamente las nuevas. Hay también “oro viejo” que no podemos desconocer o rechazar [...] Está en su derecho el sector del clero que pone en práctica con fidelidad una pastoral tradicional [...] Más aún: ni humana ni evangélicamente se puede pedir a las personas formadas y ordenadas en la década del 40 que se identifiquen en todo con las formadas y ordenadas en la década del 60”<sup>48</sup>. Tal vez por este motivo, Ireneo admitía que “es muy posible que los más revolucionarios, sin saberlo, sean los inmovilistas”, en un planteamiento que buscaba cierta equidistancia entre las diferentes sensibilidades encontradas.

El documento extraído de la Asamblea demostraba, por ejemplo, que el 31% de los encuestados tenía la impresión de que entre los sacerdotes y el obispo se interponen intermediarios innecesarios o que un 57% confesaba no sentirse satisfecho por el desarrollo de sus actividades pastorales; por lo que no resulta extraño que el 41% de los sacerdotes estuvieran dispuestos a asumir otras actividades, como promotor social, maestro u obrero, y que hasta un 31% estuviera también por la labor de simultanear su ministerio tradicional con el ejercicio de una profesión o trabajo manual. Las acusaciones se centraban en la “falta de implicación con los sectores más pobres” por parte de la jerarquía y exigían en consecuencia “un pluralismo de compromiso temporal” a partir del “pluralismo ideológico y en lo social-político”. Estaba claro hacia dónde se dirigía la minoría mayoritaria del presbiterio albaceteño cuando apostaba porque:

“la fidelidad al mundo exige también colocarnos en plano de igualdad con todos los demás hombres, en los diversos aspectos de la vida social: sin abdicar de ningún derecho Vg. presencia en lugares de reunión o esparcimiento; participación de los diversos bienes sociales; vestido normal, sin ningún distintivo de clase o casta; convivencia normal con las personas de nuestro entorno; derecho a tener y expresar opiniones propias en todos los órdenes de la vida humana, a título personal [...]”.

---

continúen con seriedad y serenidad, PARA NO LLEGAR TARDE, COMO TANTAS VECES HA LLEGADO TARDE LA IGLESIA”.

<sup>48</sup> *BOEA*, 5 de julio de 1971. La juventud de los religiosos sería una condición que llevaría a ocupar cargos relevantes a sacerdotes muy comprometidos con la cuestión social como sería el caso de José Carrión Munera –como consiliario Diocesano de Movimientos rurales de AC– o de Eufrasio Campayo Sánchez –como viceconsiliario–.

Tampoco faltaron las reivindicaciones de los derechos humanos, de reunión, asociación, expresión o manifestación, ni las renuncias a los privilegios como “exención de impuestos, entradas gratuitas donde el hombre de la calle no la tiene, exención del servicio militar a los seminaristas, jurisdicción ordinaria en los tribunales, etcétera”. Parece, pues, más que plausible pensar que los resultados de aquella Asamblea Nacional, como culmen de un supuesto “desenganche oficial”, venían anunciados por comportamientos previos, desde abajo, que tomaban postura ante preguntas genéricas que estaban en la calle como “¿Hacer política o hacer Evangelio?”. Algo a lo que la Asamblea de Albacete respondía con rotundidad:

“pedimos que lo que procede es enjuiciar si esas palabras, escritos y actuaciones son o no son evangélicas, ya que las exigencias del Evangelio obligan a los obispos, presbíteros y laicos a tomar postura clara y concreta ante estos hechos y situaciones. Igualmente, consideramos que guardar silencio ante estos hechos y situaciones sería antievangélico y ser infieles a nuestra misión”<sup>49</sup>.

Los testimonios y los documentos avalan la idea de que en demarcaciones aparentemente pasivas o sumisas, poco dadas a impulsar transformación alguna, se produjeron cambios importantes porque “inmediatamente después, en la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes, fuimos de los que impulsamos la renovación, de cómo aplicar el concilio en nuestra realidad, y en Albacete tuvimos muchas reuniones. A nosotros nos gustaba esa apertura que teníamos en el seminario y esos profesores que nos mandaban trabajos sobre el concilio que luego poníamos en común con los compañeros”<sup>50</sup>. La deriva de estos planteamientos colocaba al obispo Ireneo y a un sector importante de la diócesis en situación muy incómoda, espoleados por medios de comunicación, autoridades locales y particulares católicos que no dejaban de poner en solfa el comportamiento de aquellos religiosos que generaban peligro a su *statu quo* privilegiado. En ese contexto cabe entender la nota publicada por el

<sup>49</sup> BOEA, Síntesis de problemas del Documento Diocesano. pp. 323-324. La interiorización de estas ideas se refleja, por ejemplo, en el testimonio de José Carrión –SEFT, 24-02-2011– “Descubrí que la misión del seglar es ordenar los asuntos temporales (la política, la economía, la cultura) según Dios. Nuestro obispo Alberto Iniesta decía que la política es un modo privilegiado de amar al prójimo”.

<sup>50</sup> Testimonio de José Carrión Munera –SEFT, 24-02-2001–.

obispado a finales de 1971: “La posibilidad de entendimiento entre los españoles no puede considerarse rota a causa del *inconformismo del clero*, cuando lo que ocurre en la sociedad no esté de acuerdo con la justicia social”. Una postura matizada que admitía y pretendía proteger a quienes, haciendo uso de las interpretaciones en boga, abrazaban estrategias que permitían a la Iglesia seguir desempeñando un papel importante en los cambios que, evidentemente, se estaban produciendo y avisaban de los más importantes por llegar:

“Ciertamente los sacerdotes no deben convertirse en “políticos”, en el sentido especializado de la palabra. Quienes traspasen las normas de la Iglesia sobre este punto se salen de su alta misión. En este caso la Iglesia es la primera en lamentar que confundan al pueblo y la dañen a ella misma. Pero también hay que lamentar que algunos medios de información politicen indebidamente, y de un modo tendencioso, actuaciones sacerdotales legítimas, que tratan de promover la justicia social o denunciar injusticias”<sup>51</sup>.

No debió mejorar mucho el panorama si nos dejamos llevar por el siguiente informe aparecido en el Gabinete de Enlace titulado *Cursillos de Fe y Política en Albacete* de 1973: “habiendo dado lugar a que aumenten las diferencias que ya separaban profundamente a los integrantes de la Diócesis de Albacete, que están divididos en dos grupos bien definidos, ortodoxos y progresistas...”, “la división tiene su origen en el nombramiento de sacerdotes progresistas para los cargos clave del obispado”<sup>52</sup>. Y es que el funcionamiento interno de la Asamblea Diocesana había venido decantándose por un Vicario de Pastoral Social, Ramón Roldán, que con un nutrido grupo de sacerdotes llevaría a cabo una notable labor de apertura y de toma de conciencia de los problemas sociales y políticos de la España de entonces. En definitiva, aunque el obispo de Albacete renegaría de oponerse al Régimen hasta sus últimos días, aplicaría lo más moderadamente posible las disposiciones del Concilio Vaticano II amparado por un ambiente de “tensiones intraeclesiales y también entre Iglesia/mundo” que legitimaban, a su parecer, un pragmatismo conde-

<sup>51</sup> BOEA, nota del secretario general del obispado. 19 de octubre de 1971.

<sup>52</sup> Manuel Ortiz Heras, “*Camilo no te comas a los curas que la carne de cura se indigesta*. La influencia de la Iglesia en la crisis del franquismo”, (con Damián A. González Madrid), en *Congreso La Transición de la dictadura franquista a la democracia*, Barcelona, octubre de 2005. pp. 56-67.

nado a hacer entenderse a unos y otros, manteniéndose siempre en un segundo plano que le evitaba tomar claramente postura por alguna de las diferentes sensibilidades enfrentadas, porque aunque “todos aceptamos el hecho de la renovación... es difícil ponernos de acuerdo para saber en qué ha de consistir dicha renovación y qué ritmo deba tener para ser fieles a las mociones del Espíritu”<sup>53</sup>. No puede sorprender pues su designación como albacetense del año en 1972, lo que denota el todavía importante peso de su institución en el sostenimiento del Régimen en la vida social y política de la provincia. A pesar de un indiscutible proceso de secularización social, el peso de la cultura tradicional hispánica, donde destacaría una suerte de catolicismo estructural que impregnaba la vida cotidiana, seguía confiriendo a la Iglesia una especie de omnipresencia con prácticas tan arraigadas como el bautismo, el matrimonio y la muerte, pasando por la educación o los calendarios festivos.

Pocos fueron los curas abiertamente contestatarios de esta diócesis aunque sí fueron muy significativos los que impulsaron actitudes alternativas que acabarían por ridiculizar la situación política y social, como veremos en los dos capítulos siguientes. Sin embargo, se ha demostrado la existencia de un significativo cambio de actitud entre algunos sectores eclesiásticos a principios de la década de los setenta. En estas provincias, como en tantas otras que carecían de un potente tejido industrial, la aparición de la protesta estuvo muy vinculada a la labor de curas obreros, sectores progresistas de la Iglesia y de los movimientos especializados de AC, HOAC y JOC, especialmente, que, a su vez, darían lugar a importantes enfrentamientos entre movimientos obreros católicos y el propio obispado, en funciones de “apagafuegos” del conflicto<sup>54</sup>.

La sensibilidad a favor de los cambios sociales experimentados impulsaría la labor de la Vicaría de Pastoral Social, con Ramón Roldán a la cabeza, que, en 1974, después de definir la religiosidad popular, que tan bien conocía por su propia experiencia, como “mucho paja y poco trigo”, se pronunciaría a favor de que “la Iglesia ejerza una función crítica dentro de la sociedad... y facilite la libertad humana”. Entre otras actuaciones promovió una encuesta en 1974 para pulsar la situación de la opinión pública de donde se obtuvieron resultados muy aclaratorios. Más

<sup>53</sup> BOEA, 28 de octubre de 1972.

<sup>54</sup> Damián A. González y Óscar J. Martín, “Desde abajo y en la periferia del desarrollismo. Cambio político y conflictividad social en La Mancha, 1962-1977”, en Damián A. González Madrid (coord.), *El franquismo y la transición en España. Desmitificación y reconstrucción de la memoria de una época*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008. pp. 123-153.

del ochenta por ciento consideraba que los sacerdotes debían denunciar las injusticias; el 77,5% observaban más adecuada y tenían más confianza en la labor de los curas más jóvenes; para el 72,9% la Iglesia le gustaba más que la de las dos décadas anteriores. El estudio también reflejó que el 72% de los encuestados se consideraba cristiano pero la gran mayoría no conocía la doctrina. A la inquietante pregunta “¿Se interesa usted por la Iglesia?”, el 38% –mayoritariamente jóvenes– respondió que *muy poco*, lo que demostraba “una clara desafección de la generación joven respecto a la Iglesia”<sup>55</sup>.

Otro tipo de preocupaciones habían tenido que ver con la progresiva pérdida de vocaciones. El responsable del seminario se había arriesgado a proclamar, en 1975, que “había que pensar más en el obrero-cura que en el cura-obrero”. Consideraba que los cambios sociales demandaban un tipo de sacerdote más diversificado, ciudadanos que no tuviesen que abandonar sus obligaciones profesionales o familiares para ser ordenados curas sin necesidad de ser célibes, para lo cual “los cristianos hemos de pensar en ello sin asustarnos ni escandalizarnos”<sup>56</sup>.

La actitud de Ireneo García al frente de la Iglesia albacetense se volvió a manifestar con motivo de la XI Asamblea Plenaria del Episcopado celebrada a finales de 1974. Los obispos pidieron una apertura de los cauces de participación política de los españoles al mismo tiempo que unas garantías judiciales absolutas para el ejercicio del derecho de reunión, asociación y expresión. No obstante, Ireneo García consideraba que la “Iglesia no puede descender a criterios concretos de la actual situación española, y esa es una responsabilidad que les toca a los políticos”. Asimismo, no se pronunció respecto al Estatuto de Asociaciones aprobado por el Gobierno Arias en diciembre de 1974 porque la “Iglesia no se va a meter en problemas opcionales, nosotros lo que tenemos que hacer es defender principios morales y éticos”. El propio rotativo local *La Verdad* calificó sus declaraciones como exponentes de un “recato excesivo”. En definitiva, nos encontramos ante un obispo “prototipo”, caracterizado

<sup>55</sup> BOEA, 15 de octubre de 1974. La trayectoria de Roldán al frente de la Vicaría bien merece un estudio más profundo del que aquí podemos ofrecer. Son muchas las personas y los testimonios que recuerdan el entusiasmo que imprimió a su quehacer. En una entrevista ofrecida por *La Verdad* –23 de abril de 1978– llegó a decir que “La Iglesia ha avanzado mucho más a nivel teórico que práctico” y sobre los apelativos que se le aplicaban como persona comprometida, que “Ojalá fuera más rojo si eso significa tomar una opción por la justicia”. Era lógico, pues, que, a la muerte de Pablo VI, se pronunciara a favor de la elección de un papa “que pertenezca al Tercer Mundo o, al menos, viva de hecho muy en contacto con él”, (11-8-1978).

<sup>56</sup> BOEA, octubre-noviembre, 1975.

por la denuncia profética contra algunas injusticias sociales, pusilánime en lo político y neutralizador ante sus bases. Para entonces Ireneo, en carta dirigida a los sacerdotes, no tenía más remedio que admitir que el conflicto que más les afectaba “dentro de las relaciones Iglesia y Comunidad Política es el de las homilías sancionadas”<sup>57</sup>. Es decir, el prelado mostraba con claridad sus preocupaciones y recelos del compromiso de muchos de sus curas ante lo que denominaba “el peligro de politización de la Iglesia”, porque no se debía “confundir con injerencias políticas cualquier crítica que ponga al descubierto algunas injusticias sociales”. La muerte del dictador –al cual no tuvo reparos en reconocer que había “favorecido a la Iglesia el cumplimiento de su misión”<sup>58</sup>– y los convulsos meses que trascurrieron a continuación coincidieron con la Constitución del IV Consejo Presbiteral donde se mantuvieron los mismos problemas de “división del clero por razón de las diferentes mentalidades y otras causas diversas, que llevan a la inhibición y apatía”<sup>59</sup>. En el momento de hacer balance, andando el mes de septiembre, Ireneo admitía la existencia de “recelos contra personas concretas” y ponía en el blanco de las críticas a los dos vicarios de la diócesis aunque no dudaba en manifestar también algunos avances porque se habían “limado algunas divergencias”. Con todo, el obispo hacía responsable de los principales problemas diocesanos a la “crisis de identidad” que, a su parecer, padecía el clero y a la tendencia a la “estabilización en el conflicto”, de tal forma que lo más preocupante podía ser que “individuos y grupos muestran signos de escepticismo sobre las posibilidades de superación”<sup>60</sup>. En las antípodas de su posición seguiremos encontrando a quienes desde la actividad sociopastoral mantenían su apuesta por un modelo de sociedad bien diferente, un pueblo

<sup>57</sup> BOEA, 10 de octubre de 1975. Ireneo daba a entender una especie de “angustia personal” al reclamar: “¿Cuándo llegará una mejor clarificación de competencias entre la Iglesia y la Comunidad Política?”. En efecto, tanto las memorias del Gobierno Civil, como los informes recopilados en el Gabinete de Enlace, ponen de manifiesto un buen número de denuncias contra sacerdotes por parte de particulares, en las homilías, o autoridades celosas del mantenimiento de un orden social franquista. Manuel Ortiz Heras, “Iglesia y control social: de controladora a controlada”, en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, UCLM, 2005, pp. 161-193.

<sup>58</sup> BOEA, 20 de noviembre de 1975. “Ha muerto un cristiano sobre el cual ha pesado durante casi cuarenta años la máxima responsabilidad civil de España”.

<sup>59</sup> BOEA, 1976, p. 40. En esa fecha podemos leer en *La Verdad* una entrevista a una obrera participante en el curso de pastoral social, Isabel García, que respondía: “tendrían que llamarme cristiana, no comunista”; “El miedo del obrero a perder su puesto de trabajo es asombroso”. 15 de julio de 1976.

<sup>60</sup> BOEA, 13 de septiembre de 1976.

que deje de ser “sujeto pasivo”, ya que “mientras no se pierda el miedo es imposible que florezca la conciencia política”<sup>61</sup>.

#### LAS COSAS HAN CAMBIADO, PERO ¿HASTA DÓNDE?

Gracias a estos sectores de la Iglesia, donde destacaba la presencia de un puñado de curas jóvenes que manifestaba su desconfianza ante las enseñanzas teológicas recibidas en el Seminario, los trabajadores tuvieron la oportunidad de reunirse en salones parroquiales, asistir a excursiones, meriendas, campamentos y un amplio haz de actividades que fueron dando forma de compromiso a su lucha. Su posición fue duramente combatida desde el obispado que los acusaba de “abandonar la evangelización al considerar prioritarios aspectos más sociales y humanos” que le llevarían a hacer unas reflexiones pastorales tituladas, significativamente, “entre la descristianización una evangelización renovada” que, y esto era lo que más preocupaba a la mentalidad de Ireneo, “repercute negativamente en el ámbito religioso, educativo o social y somete a crisis la autoridad considerándola como algo retórico, vacío de verdaderos valores de progreso”<sup>62</sup>. A pesar de ello, aunque sin grandes estridencias extraeclesiales, una mayoría significativa del clero albacetense consiguió imponer unos criterios claramente rupturistas en la Asamblea del clero que aprobó sus conclusiones en mayo de 1977. El propio obispo Ireneo García Alonso se había visto en la obligación de ampararlos, ante la actitud de “muchos celosos párrocos” que le transmitían la necesidad de desarrollar y profundizar más “la pastoral del mundo obrero”. En concreto, el pronunciamiento más relevante se podría resumir en el siguiente titular:

“Constatamos la necesidad de optar por una Iglesia liberadora, evangelizadora y comunitaria”<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> *La Verdad*, Curso Sociopastoral. 13 de julio de 1976. En esa misma dirección apuntaba un colectivo albacetense, Sagato, que agrupaba a un destacado ramillete de católicos que se anunció así en ese mismo periódico: “Hoy hay un gran problema, terrible problema de identidad eclesial. Son cientos de miles, sobre todo entre los más jóvenes, los que se confiesan cristianos. Dicen sí a Cristo, pero un no rotundo a cierta Iglesia”, 3 de marzo de 1977.

<sup>62</sup> *BOEA*, octubre de 1976.

<sup>63</sup> *BOEA*, Asamblea del clero, 9 y 10 de mayo de 1977, p. 72. La propuesta se había aprobado con 65 votos favorables, 2 negativos, 11 en blanco y una abstención. También fue aprobada por una amplia mayoría la propuesta número 21: “Los sacerdotes y grupos cristianos podemos colaborar en acciones que incluyan valores comunes con ideologías diversas, aunque no podamos coincidir en los fundamentos ideológicos”.

Avanzada la década de los setenta la disidencia de las bases eclesíasticas se hizo más evidente. La reacción de las autoridades fue minimizar, cuando no ocultar, dicha realidad. En 1974 el gobernador civil se afanó en resaltar la “tónica descendente” en los “efectos de atención e impacto producidos por las homilías pronunciadas por algunos sacerdotes contestatarios o progresistas”. Antes, con motivo de la detención en diciembre de 1973 de un militante comunista mientras protestaba por el llamado proceso 1.001 contra dirigentes de CC.OO., catorce sacerdotes albacetenses condenaron las torturas policiales sufridas por dicho activista. En un comunicado en la prensa los párrocos señalaron que “el silencio de la Iglesia cuando se dan casos públicos la haría cómplice”<sup>64</sup>.

Cabe añadir, por otra parte, la sorpresa que para muchos responsables públicos constituía el comportamiento disidente del otrora clero amigo. Hasta demostraciones de “anticlericalismo de derechas” podemos encontrar en manifestaciones como la del concejal y director de Asuntos Económicos de la O.S, Abelardo Sánchez, que aprovechó unas declaraciones a la prensa local para apuntar que “en España hay un sector muy importante que está rompiendo, más que ningún otro, la posibilidad de un entendimiento entre los españoles”. Este no era otro que “cierta parte del clero”. Denunció que la Iglesia “cree que entiende de política, cree que sabe de política y de sociología y está confundiendo a nuestro pueblo”<sup>65</sup>.

La inquietud del momento se perfiló en el propio gobernador civil, quien en 1975 reconocía con evidente disgusto la existencia de elementos eclesíásticos que seguían “manteniéndose en la línea contestataria o progresista” y que utilizaban las estructuras de la Iglesia “para significar su postura y hacer críticas negativas sin razonamientos convincentes de disposiciones, organismos o situaciones legales”. Poco después recibió una nota del Ministerio de Gobernación en la que se destacaba que “el orden público ha alcanzado en algunas ocasiones índices apreciables de conflictividad con motivo de las homilías pronunciadas por las jerarquías eclesíásticas, por lo que esta Dirección General comunica a V.E se sirva abordar tales temas con singular delicadeza”. Una de las iglesias en que se había dividido la vieja institución había apostado por una toma de posiciones abiertamente críticas contra el régimen político con el que había

<sup>64</sup> Óscar José Martín García, *A tientas con la democracia. Movilización, actitudes y cambio en la provincia de Albacete, 1966-1977*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2009.

<sup>65</sup> *Ibídem*, contrastaba, una vez más, esta postura con las declaraciones de José Carrión en *La Verdad* (5 de enero de 1977): “Para la mayor parte de la gente la desunión entre los sindicalistas era producto de esta etapa de cuarenta años de represión que hemos tenido”.

ido de la mano durante tantos años. Con ella muchos ciudadanos, católicos en su mayor parte aunque fuera solo culturalmente, habían decidido seguir sus pasos o empujarla en esa dirección. La nueva relación de poder resultante alteró de forma radical la moral y el control social de cara al nuevo periodo que se inauguraba.

En Albacete un sector minoritario pero muy activo de católicos seculares y sacerdotes se desmarcaron con claridad de las posturas más ortodoxas seguidas por el obispado. Siguieron las consignas del Concilio o encontraron en ellas la justificación de un compromiso social y, en definitiva, político que sería muy importante en el heterogéneo proceso de construcción de ciudadanía que se empezó a dar, con calma, en los años sesenta. Todo ello adquirió carta de naturaleza a través de la televisión o el cine —muy importante la influencia reflejada en los cineclubes—, en las manifestaciones musicales, junto a lo que podríamos definir como un cambio cultural, donde merece especial mención la libertad religiosa<sup>66</sup>. A raíz de su convocatoria algunos confesaban que la Iglesia había “cambiado su camino” a pesar de que

“los sacerdotes antiguos se limitaban únicamente a la práctica de sus misas, rosarios, novenas, etc. para la salvación del alma, pero que en la actualidad la Iglesia está en la calle y que además de pretender la salvación del alma, interesa la del cuerpo. Que los sacerdotes antiguos únicamente se juntaban con los ricos y los caciques de los pueblos; por el contrario el sacerdote de hoy prefiere juntarse con los pobres y trabajadores orientándoles en el camino a seguir y sus derechos”<sup>67</sup>.

Menudearon este tipo de actuaciones por parte de sacerdotes que aprovechaban sus púlpitos para hacer ver que “sacerdotes y obreros cristianos son multados, torturados y encarcelados por defender los derechos humanos”. Igualmente, denunciaban la falta de información en radio, prensa y televisión de “hechos o acciones que la fuerza pública ejecuta contra personas culpables o inocentes pertenecientes a partidos contrarios al régimen actual”.

<sup>66</sup> Manuel Ortiz Heras, *Movimientos sociales en la crisis de la dictadura y la Transición: Castilla-La Mancha, 1969-1979*, Ciudad Real, Almud Ediciones, 2008.

<sup>67</sup> AHPA. GC. Informe de la comandancia de la Guardia Civil de 9 de julio de 1975 sobre actividades religiosas del sacerdote RRC.

Un sector de la diócesis, tal vez mayoritario, seguía impulsando estudios sociales que prestaban especial atención a los cambios acaecidos entre los más jóvenes, en la enseñanza o en la familia para tratar de responder con acierto a las necesidades que también en estas tierras se estaban planteando y a las que, de alguna manera, también ellos habían contribuido a espolear<sup>68</sup>. Sin embargo, el propio obispo intentaba encontrar equidistancias en declaraciones donde subrayaba que la Iglesia no “quiere comprometerse en opciones políticas que corresponden a la sociedad civil”. Por entonces se debatía mucho sobre la relación de los católicos con el socialismo en lo que Ireneo admitía esa atracción que podía tener un claro peligro porque “en ocasiones el socialismo marxista agudiza los conflictos por razones políticas o ideológicas”<sup>69</sup>. A pesar de todo, las diferencias se siguieron haciendo palpables en los años siguientes. El vicario que sustituyó a Roldán, Fernando Parra, se pronunciaría a favor del sí en el referéndum de la Constitución y definiría en estos términos el clima de la diócesis: “Hay dos corrientes definidas, una generalizada, más abierta, y otra conservadora”. Por su parte, el periodista elegía como titular de la noticia una notable frase que caracterizaba muy bien el ambiente dominante entre los católicos: “El nacionalcatolicismo es un producto histórico superado; sería una desgracia que volviese”<sup>70</sup>. Los cambios habían llegado, sin duda, pero las diferencias se mantendrían. Bastaría recuperar la opinión de aquellos dos religiosos que salieron de esta diócesis para ponerse al frente de otros obispados, Delicado Baeza o Alberto Iniesta, para atestiguarlo. El motivo podría ser la postura ante la Constitución de 1978. Mientras que el primero calificaba la Carta Magna como “ambigua porque la libertad de enseñanza ha quedado indefinida”, Iniesta, después de reconocerse “teóricamente republicano”, afirmaba rotundamente que el texto constitucional era “plenamente válido”<sup>71</sup>. A partir de aquí se abriría otro tiempo en el que la Iglesia perdería su papel tribunicio en competencia con partidos políticos y sindicatos, así como con todo tipo de asociaciones que verían nutrir sus registros con personas que llegarían incluso a olvidar una trayectoria de socialización en valores democráticos mediante experiencias relacionadas con una Iglesia que, sin duda, apostó por

<sup>68</sup> *La Verdad*, 24 de abril de 1976, “Ultimado el estudio socio-pastoral sobre Albacete. Responde al título de *Juventud y Familia*”.

<sup>69</sup> *La Verdad*, 6 de marzo de 1976.

<sup>70</sup> *La Verdad*, 1 de diciembre de 1978.

<sup>71</sup> *La Verdad*, 8 de julio de 1978.

fórmulas diferentes a las que habían sido dominantes durante tanto tiempo.

CAPÍTULO DÉCIMO  
“CRISTIANOS CONSCIENTES EN EL MUNDO RURAL”.  
EL MOVIMIENTO DE CURAS RURALES EN LA DIÓCESIS  
DE ALBACETE (1965-1977)

Damián A. González Madrid y Óscar J. Martín García

El presente capítulo pretende analizar la contribución del movimiento cristiano de apostolado rural a la construcción de una cultura cívica y de unas condiciones políticas que facilitaron el proceso de transición democrática en las zonas agrarias del país. Las páginas siguientes abordan desde la historia local y el enfoque micro el caso de la provincia de Albacete, con el objetivo de extraer conclusiones que sirvan para establecer comparaciones, analogías y diferencias con otras áreas rurales en España. Es esta una tarea importante porque las aportaciones al cambio político de los habitantes de las regiones menos industrializadas y urbanizadas habitualmente, aunque con algunas recientes excepciones, “han sido relegadas a un segundo plano, cuando no abiertamente preteridas por la historiografía especializada de los últimos años”<sup>1</sup>.

Dicho desinterés demuestra la dificultad de encajar las circunstancias socioeconómicas de la España rural de los años setenta en los moldes explicativos de las teorías dominantes sobre la transición. El paradigma tecnocrático, que vincula directamente despegue económico y democratización, ha obviado ejemplos como los de las tierras rurales albacetenses, calificadas en 1970 por los propios gobernantes locales como un “trozo deprimido de España”<sup>2</sup>. No han tenido cabida en las tesis desarrollistas del cambio político estos pueblos que representaban una de las manifestaciones “más atrasadas” del país según las autoridades, que formaban parte de una provincia situada en “los últimos puestos en cuanto a renta *per capita*”, casi un 30% por debajo de la media nacional<sup>3</sup>. Por lo que no

<sup>1</sup> Francisco Cobo Romero y Teresa María Ortega López, “La protesta de solo unos pocos. El débil y tardío surgimiento de la protesta laboral y de la oposición democrática al régimen franquista en Andalucía oriental”, *Historia Contemporánea*, 26 (2003), pp. 113-114.

<sup>2</sup> Como dice Townson, para una parte importante de la historiografía sobre el caso español el “*milagro político* de la transición se ha convertido en el inevitable corolario del *milagro económico* del tardofranquismo”, Nigel Townson (ed.), *Spain Transformed. The Late Franco Dictatorship, 1959-1975*, Nueva York, Palgrave, 2007, p. 10.

<sup>3</sup> Los dos últimos entrecomillados proceden de las Memorias redactadas por el Secretariado de Asuntos Económicos de la Organización Sindical correspondientes a 1970 y 1972 respectivamente, Archivo Histórico Provincial de Albacete (AHPAB), Organización Sindical (OS), caja 2133.

extraña que la mísera realidad rural también haya sido ignorada por las diversas variantes de la teoría de la modernización que establecen una relación lineal entre la promoción socioeconómica y la conformación de una cultura política favorable a la implantación de un sistema pluralista. Ciertamente, las condiciones de vida en la España rural y subdesarrollada en poco se ajustan al marco predictivo de estas tesis liberales, que encuentran en las profundas transformaciones del periodo, el germen de una clase media moderada y moderadora, portadora de los hábitos políticos centristas que presidieron el tránsito gradual a la democracia.<sup>4</sup> Por lo que se puede decir que la fascinación por la impetuosa dinámica social, económica e industrial de la “década dorada” de los sesenta, ha borrado de los esquemas interpretativos de la transición a las realidades rurales contradictorias con la ley general del “milagro económico”<sup>5</sup>.

De este modo, las teorías más mecanicistas a la hora de explicar el fin del autoritarismo en España consideran que aquellos que viajaron en el vagón cola del Plan de Estabilización recibieron de forma paciente una democracia de factura ajena, fruto de la modernización del país y de la concesión graciosa de las élites políticas. Pero igualmente, la tendencia de cierta historiografía de los movimientos sociales a contemplar a los actores colectivos del periodo como epifenómenos acompañantes de una modernización que se desplegó por su propio empuje y ritmo, ha llevado a la par una clara marginación historiográfica de los grupos más rezagados en la carrera desarrollista. Se ha dado por supuesto que allí donde las condiciones estructurales y políticas hicieron de la rebelión abierta algo excepcional, la completa pasividad fue la regla general<sup>6</sup>. Por esta razón han sido escasos los estudios de historia social dedicados a analizar la emergencia durante el segundo franquismo de nuevas iniciativas sociales, culturales y políticas en las zonas rurales del país.

En realidad, las concepciones según las cuales la movilización social del periodo fue el “resultado de dos décadas de industrialización y de

<sup>4</sup> Este tipo de análisis remiten de una forma más o menos directa a las clásicas tesis vertidas en Gabriel Almond y Sidney Verba, *The Civic Culture*, Princeton, University Press, 1963. También están relacionados con los postulados aparecidos en Shmuel N. Eisenstadt, *Modernization, Protest and Change*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965.

<sup>5</sup> En esta línea se han movido trabajos como el de Santos Juliá, “Condiciones sociales de la transición a la democracia en España”, en Javier Ugarte (ed.), *La transición en el País Vasco y España. Historia y memoria*, Bilbao, UPV, 1996, pp. 47-58. Del mismo autor “Orígenes sociales de la democracia en España”, *Ayer*, 15 (1994), pp. 165-188.

<sup>6</sup> Una crítica a estos preceptos en Nicolás Sartorius y Alberto Sabio, *El final de la dictadura. La conquista de la democracia en España. Noviembre de 1975-Junio de 1977*, Madrid, Temas de Hoy, 2007, pp. 228-229.

crecimiento urbano, de auge económico y de organización *fordista* en los talleres” han dejado poco margen de acción a aquellos que nunca pisaron una fábrica<sup>7</sup>. En efecto, la casi exclusiva identificación entre acción colectiva y conflicto industrial en los trabajos sobre la crisis de la Dictadura ha invisibilizado la eclosión en el mundo rural de diversas redes cívicas y de concienciación crítica que prepararon el camino a la democracia en los pueblos. La preferencia historiográfica por el estudio de los modernos repertorios de contestación ha oscurecido otras formas de acción y compromiso que comenzaron a germinar en los espacios públicos ganados al Régimen en el medio rural<sup>8</sup>. Procesos poco visibles de experimentación y construcción de una ciudadanía más plural y participativa, que vienen a cuestionar los clichés estructuralistas y funcionalistas que habitualmente condenan a la gente de los pueblos al total desinterés y apatía política.

En esta línea, en los últimos años han aparecido diversas contribuciones sobre el franquismo final y la transición democrática que comienzan a incorporar análisis que se detienen en los aspectos políticos, sociales y culturales del mundo rural<sup>9</sup>. De este modo, se empiezan a superar los tradicionales tópicos que consideran que la eclosión de formas alternativas de organización y movilización ciudadana en la España del tardofranquismo es un fenómeno exclusivamente urbano. No se ha producido, sin embargo, una renovación parecida en el caso de la historia reciente de la Iglesia española. En los últimos años ésta ha adolecido de cierta focalización en las estructuras de gobierno y en la dirección política de la Iglesia durante la última década de la Dictadura, ya sea a niveles diplomáticos, estatales o diocesanos, y apenas se han incorporado nuevos objetos de estudio que trasciendan la circularidad del debate entre nacionalcatolicismo y “desenganche”. En las pocas ocasiones en que se ha mirado hacia abajo, los estudios sobre los movimientos de base han prestado atención

<sup>7</sup> José Babiano, “El sindicalismo español en el último cuarto del siglo xx”, en Manuel Ortiz, David Ruiz e Isidro Sánchez (coords.), *Movimientos sociales y Estado en la España contemporánea*, Cuenca, UCLM, 2001, p. 426.

<sup>8</sup> Salvador Cruz Artacho, “El hermano pobre de la historia social española. Algunas consideraciones sobre el conflicto campesino en la historia contemporánea”, en Santiago Castillo y Roberto Fernández, (coords.), *Historia social y ciencias sociales*, Lleida, Milenio, 2001, pp. 247-289.

<sup>9</sup> Por citar solo un ejemplo, elegimos el más reciente de Francisco Cobo Romero y Teresa María Ortega López (eds.), *La España rural, siglos XIX y XX*, Granada, Comares, 2011, y especialmente su aportación “Algunas propuestas interpretativas sobre la evolución política, social y cultural del mundo rural en la España contemporánea”, pp. IX-XLI. Una buena referencia son también los congresos de historia agraria de la SEHA, consultables [http://www.seha.info/2\\_2011\\_sesiones.asp](http://www.seha.info/2_2011_sesiones.asp)

preferente a la evolución de las organizaciones especializadas más potentes y conocidas de Acción Católica (JOC, HOAC, JEC, etc.). Pero, por el contrario, prácticamente no existen referencias bibliográficas acerca del apostolado rural.

Las páginas siguientes pretenden, en la medida de sus posibilidades, cubrir estas parcelas historiográficas mediante el estudio del papel desempeñado por el Movimiento Rural de Adultos (MRA) de Acción Católica (AC) en la apertura de nuevos espacios de participación ciudadana en una provincia con limitadas oportunidades para la movilización. Aquí se aborda el compromiso de unos pocos curas rurales y grupos seculares en la deslegitimación de la Dictadura y en la creación de redes alternativas de debate e interacción ciudadana. Nos concentramos en el periodo cronológico de creación y mayor actividad de este movimiento en la provincia de Albacete, entre 1965 y 1977. Después, el agotamiento de la militancia, el desencanto y el retroceso conservador de la Iglesia que siguieron a los primeros años de la transición, marcaron el declive del MRA y una vuelta a la explicitación espiritual de la que su activismo había adolecido hasta la fecha<sup>10</sup>. Según un informe interno, a principios de los años ochenta el apostolado especializado en los pueblos sufrió la total paralización de la “trayectoria reivindicativa comenzada hace años”. Ahora, a la “resignación congénita” del campo y al “miedo casi patológico” provocado por la crisis económica se le unía el desencanto creado por la ausencia de expectativas de transformación social que ofrecía la nueva democracia. Por aquel entonces, además, las minorías católicas que luchaban por una sociedad rural más justa no encontraron más que “inmovilismo y retroceso” en unas jerarquías dedicadas a fomentar “actitudes y costumbres rutinarias”<sup>11</sup>.

En realidad, aunque esta tendencia de la Iglesia oficial se potenció desde finales de los años setenta, la opción de una parte minoritaria de

<sup>10</sup> Como dice Mella, una vez encarrilada la senda democrática la Iglesia adoptó una “corrección de signo conservador de su estrategia” con motivo de los cambios al frente del Vaticano y de la conferencia Episcopal. Véase Manuel Mella, “Los grupos de presión en la transición política”, en José F. Tezanos, Ramón Cotarelo y Andrés de Blas, (eds.), *La transición democrática española*, Madrid, Sistema, 1993, p. 1977. También Fundación FOESSA, *Informe sociológico sobre el cambio social en España (1975-1983)*, Madrid, Editorial Euramérica, 1983, p. 584.

<sup>11</sup> Centro Diocesano de Pastoral Rural Migrante (CDPRM), Fuensanta (Albacete), “Resumen del encuentro de emigrantes temporeros, celebrado en Fuensanta el 14 de noviembre de 1981”, documento cedido al Seminario de Estudios del Franquismo y la Transición de la Facultad de Humanidades de la UCLM en Albacete (SEFT), por José Carrión Munera (JCM), sacerdote e impulsor del MRA en Albacete, y consiliario nacional entre 1977-1982; lo elaboraron 21 personas, incluidos algunos temporeros.

curas por la defensa de las clases más débiles del mundo rural siempre fue recibida con frialdad por parte de sus superiores. Salvo algún caso puntual, la actitud generalizada de las cabezas de las diferentes diócesis estuvo más cercana a la indiferencia que a la complicidad. El escaso apoyo de la jerarquía eclesiástica limitó las posibilidades de acción y de influencia del MRA. Durante los años finales del franquismo este no pasó de ser un movimiento minoritario, con una precaria organización a nivel nacional y con una limitada capacidad de convocatoria. Pero en provincias marcadas por el subdesarrollo económico y el inmovilismo social y cultural, como era el caso de Albacete, allí donde tuvo presencia, el MRA realizó una importante y solitaria –con la excepción del PCE en algunas localidades– labor de denuncia social. Como tratamos de argumentar a continuación, los núcleos de este movimiento esparcidos por algunas partes de la provincia sirvieron de rescoldos para la formación y concienciación de jóvenes y adultos de los pueblos, para el fomento de la vida comunitaria y la creación de vínculos de sociabilidad y solidaridad entre los vecinos, para la recuperación de las tradiciones y de los valores culturales colectivos y para la autoorganización y el disfrute autónomo del tiempo libre. Factores todos ellos que colaboraron a preparar el camino para la llegada de la democracia al mundo rural.

#### EL APOSTOLADO RURAL. DENUNCIA SOCIOPOLÍTICA Y DEFENSA DE LOS EMIGRANTES TEMPOREROS

El Movimiento Rural de Adultos fue una rama especializada de la AC que tuvo su origen en 1952 con la creación del Secretariado Nacional de Apostolado Rural de los Hombres de AC. Muy influida por la estructura y la metodología de sus hermanas urbanas HOAC y JOC, esta nueva delegación nació con el objetivo de atender específicamente la problemática del mundo rural español. En líneas generales, entre 1960 y 1968 el apostolado en los pueblos disfrutó de una etapa inicial de formación, relativa fecundidad y prometedora expansión que cedió con la crisis de AC<sup>12</sup>. El enfrentamiento entre las secciones especializadas de esta organización y las jerarquías de la Iglesia católica debilitó profundamente al joven MRA,

<sup>12</sup> Muestras de aquella vitalidad en Florencio Vicente Fresno, *Fermento de fe, vida y esperanza en el mundo rural español, 1952-1992*, Madrid, MRA, 2002, pp. 17-140 y Pleno de la Comisión Nacional, *Aproximación histórica a la vida del Movimiento Rural Cristiano*, MRA, Madrid, 1983, pp. 1-14, folleto de 52 pp. cedido por JCM al SEFT.

que debido a la división introducida por la crisis y la posterior refundación del movimiento sobre nuevas bases doctrinales, perdió a una parte importante de sus militantes. Buena muestra de ello es que su presencia en 51 diócesis en la primera mitad de los años sesenta se vio reducida a apenas una veintena de sedes a finales de la década<sup>13</sup>.

Al igual que las mencionadas agrupaciones del apostolado católico en el mundo fabril, el MRA nunca volvió a alcanzar la capacidad organizativa y reivindicativa previa a la crisis. Debilitada su estructura central, los nuevos dirigentes tuvieron más dificultades para hacer efectiva la organización. No obstante, desde 1969, y coincidiendo con la llegada a la consiliaria nacional del albaceteño Ramón Roldán, el MRA inició un lento proceso de recuperación y redefinición con dos episodios fundamentales que marcaron su evolución posterior. El primero tuvo lugar en 1970, cuando con motivo de su II Asamblea Nacional, el MRA adoptó el análisis crítico (ver, juzgar y actuar) como método pedagógico y de movilización social. El segundo hito en este proceso de reestructuración se produjo en 1973. Entonces la V Asamblea del MRA apostó de forma inequívoca por los aspectos temporales de su misión, definiéndose como movimiento comprometido con la transformación, liberación y desarrollo integral de las personas que formaban parte del mundo rural<sup>14</sup>. Aún así, el renacido MRA quedó condenado en los años siguientes a una existencia “pobre y limitada, desde una perspectiva de cantidad y extensión, tanto en la sociedad española como en la vida de la Iglesia”. La llama del compromiso apenas se mantuvo encendida en unos pocos grupos de jóvenes sacerdotes que, no obstante, desarrollaron una importante presencia e influencia en el seno de sus comunidades<sup>15</sup>.

El fenómeno del apostolado rural nació en Albacete a mediados de los años sesenta en el seno del seminario superior de la diócesis, donde Alberto Iniesta, representante de los sectores más progresistas y comprometidos con las nuevas formas de religiosidad que demandaban los movimientos

<sup>13</sup> Su revista-boletín, *Militante, Apostolado Rural (MAR)*, pasó de 8.000 suscripciones en 1964, a sobrevivir con poco más de 2.300 en 1978. Para hacerse una idea de la pujanza inicial del MRA, solamente la rama de mujeres llegó a tener antes de la crisis 11.500 militantes. Véase Pleno de la Comisión Nacional, *Aproximación histórica*, p. 10 y Fresno, *Fermento de fe*, pp. 83, 221, y 229-241.

<sup>14</sup> Su carta de presentación fueron el librito editado por la Permanente de la Comisión Nacional, *Movimiento Rural de Adultos de AC. ¿Qué es? Identidad del movimiento Rural de Adultos*, Bruño, Madrid, 1973 y la declaración “Cristianos conscientes en el mundo rural”, difundida por el MRA el Día del Mundo Rural de 1973 y que puede consultarse en Florencio Vicente Fresno, *Fermento de fe*, pp. 312-322.

<sup>15</sup> Pleno Comisión Nacional, *Aproximación histórica*, pp. 27, 28, 34, 39, 42 y 51.

seglares de base, ejercía por aquel entonces como profesor. La afinidad de Iniesta con los grupos renovadores de la Iglesia y su apuesta por el diálogo con el marxismo le valieron años después, ya en la sede de Vallecas, el calificativo de *obispo rojo*. En dicho seminario surgió un pequeño grupo de sacerdotes jóvenes que, influidos por el espíritu del Concilio Vaticano II y por el contacto con la HOAC, decidieron vivir su compromiso pastoral en el pobre y atrasado medio rural. Se convertían así en pioneros del apostolado rural en la diócesis, en el motor de la incorporación de la misma a las estructuras nacionales del MRA, y en los impulsores de las diocesanas para esos fines. El lugar escogido en un principio para llevar a cabo esta fuerte vivencia del Evangelio fue la localidad de Nerpio y los colindantes y minúsculos núcleos de población de la sierra del Segura, desde donde el movimiento de apostolado rural se extendió a otras zonas de la provincia igualmente caracterizadas por el aislamiento y el subdesarrollo. Generalmente, estos nuevos sacerdotes se encontraron con una cruda realidad cotidiana marcada por la pobreza, la explotación y la resignación<sup>16</sup>.

La ausencia de todo tipo de expectativas entre los habitantes de estos pueblos alimentó una emigración temporera masiva que, a pesar de producirse en unas condiciones verdaderamente precarias, poco interesó a la mayoría de los párrocos de la diócesis. Aún a principios de los años ochenta los curas más comprometidos con la problemática rural seguían denunciando que mientras que “pueblos enteros salen” el cura “se queda con los cuatro viejos”. Acusación que hacían extensiva a los sindicatos, que por las mismas fechas todavía no estaban “presentes de una manera eficaz entre los emigrantes temporeros”<sup>17</sup>. Pero en su caso, por el contrario, habían decidido desde años antes dar testimonio, conocer y compartir las experiencias de los sectores más desfavorecidos del mundo rural, los peones del campo condenados a la emigración. Por ello, estos curas viajaron, convivieron y trabajaron codo con codo con los temporeros en tareas agrícolas en Andalucía y Francia, en la hostelería en Baleares y Levante o

<sup>16</sup> SEFT, entrevistas con JCM, 24-2-2011 y 8-3-2011, uno de los cuatro sacerdotes que iniciaron su pastoral rural en Nerpio, acompañado de Eufasio Campayo, Antonio Díaz y Ramón Roldán, este último un poco más mayor y que actuaba como tutor. Entre 1969 y 1973 Roldán ejerció también las funciones de consiliario nacional del MRA. Para el arcaísmo dominante en la cultura y la religiosidad popular véase el trabajo antropológico de Juan Francisco Jordán Montés y Aurora de la Peña Asencio, *Mentalidad y tradición en la serranía de Yeste y de Nerpio*, Albacete, IEA, 1992, pp. 93 y 96.

<sup>17</sup> CDPRM, “Encuentro franco-español: revisión campañas temporeras 1982”, Fuensanta, 16-17 de noviembre de 1982, p. 3 (SEFT, documento cedido por JCM).

en las conserveras en Murcia.<sup>18</sup> Como recuerda uno de estos sacerdotes, si “el concilio nos dice que estemos al servicio del mundo [...] y de este mundo la mitad está fuera, nosotros nos vamos con ellos”<sup>19</sup>.

Antes de partir, los curas del apostolado rural habitualmente promovieron, por lo general “sin conocimiento de la autoridad”, reuniones con los trabajadores en el espacio parroquial, en las que, además de preparar la campaña, se solían tratar los problemas laborales y las necesidades colectivas. Aunque no siempre fue fácil conocer las quejas de los trabajadores en un contexto marcado por el silencio y el control social. Por eso el sacerdote de La Roda, que según la policía tenía “antecedentes de toda índole por donde pasó”, repartió en el otoño de 1974 una encuesta entre los trabajadores del pueblo en la que se “sometía a consideración la eficacia de los órganos del Ministerio de Trabajo y de la Organización Sindical”<sup>20</sup>. Este estudio disgustó a las autoridades, que consiguieron bloquear su publicación, como tampoco agradaron a la Guardia Civil los mencionados encuentros entre curas y temporeros pues, a su juicio, tenían un “matiz materialista” y una “ideología socialista avanzada”. Según informes redactados por la Benemérita en 1972, en aquellas asambleas los que llevaban sotana criticaban “a las autoridades, a las disposiciones, leyes u órdenes, y al Régimen, pretendiendo con ello ilustrar a los ignorantes”<sup>21</sup>. Además de Nerpio, existe constancia documental de reuniones periódicas del mismo tipo en Fuentealbilla, Alcalá del Júcar y núcleos pedáneos sin determinar. En la localidad de Villamalea la policía informó en 1974 de que “charlas de carácter extra sindical se dieron a emigrantes” por parte de sacerdotes disidentes. Y ese mismo año el gobernador civil fue informado de que en aquel municipio y en los de Elche de la Sierra y Yeste se estaba “haciendo gran propaganda por determinados sacerdotes, tratando de captar enemigos del sistema con motivo de la vendimia en Francia”<sup>22</sup>. A pesar de las

<sup>18</sup> Una carta interesante al respecto sobre las conserveras fue enviada desde Albacete y publicada en *MAR*, 126 (1977), pp. 12-13.

<sup>19</sup> SEFT, entrevistas con JCM, 8-3-2011.

<sup>20</sup> AHPAB, OS, caja 2189, Secretariado de Asuntos Sociales y Jurídico Laboral, Correspondencia Nacional, 1974, y Fundación Primero de Mayo, Archivo de Historia del Trabajo, *Boletín de Información Democrática*, 3 (julio 1974), p. 2.

<sup>21</sup> AHPAB, Gobierno Civil (GC), Dirección General de la Guardia Civil (DGGC), Servicio de Información de la Guardia Civil, (SIGC), 322 Comandancia Albacete (CA), “Nota informativa” de 18-4-1972, 15-7-1972 y 8-12-1972, todas en caja 30554; en AHPAB, GC, caja 30553, véase la “Nota confidencial” al gobernador de 30-6-1972, de la Dirección General de Seguridad (DGS), Cuerpo General de Policía (CGP), Comisario Jefe Provincial de Albacete (CJPA).

<sup>22</sup> Óscar J. Martín García, *A tientas con la democracia. Movilización, actitudes y cambio en la provincia de Albacete, 1966-1977*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008, pp. 111-116.

advertencias y amenazas, y de la estrecha vigilancia policial, anualmente aquellas reuniones se tornaban más numerosas con la visita de sacerdotes y seglares franceses, con quienes interactuaban y aprendían el idioma con vistas a preparar cada campaña temporera, revolucionando de paso a la Guardia Civil. Durante los años finales del franquismo y la transición los curas rurales de la provincia mantuvieron un contacto fluido y permanente con sacerdotes y grupos del MRA francés, que constituirían casi la única fuente de información para la organización de cada campaña, y su más valioso apoyo durante la misma ante la inhibición generalizada del sindicalismo francés, que no colaboró en la defensa de unos trabajadores cuya presencia no consideraban positivamente, ni reconocía como interlocutor válido al Vertical.

Un acontecimiento de gran importancia para la evolución de este movimiento fue la creación del Centro Diocesano de Pastoral Rural-Migrante (CDPRM) en la pequeña localidad de Fuensanta en 1975. La función de este centro fue la de coordinar, con unos recursos y medios verdaderamente escasos, la labor de apostolado en las campañas temporeras y la acción de pastoral rural en aquellas zonas de la provincia como Villarrobledo, Casas Ibáñez, Nerpio, Yeste, Fuentealbilla, Villamalea, La Roda o Alcalá del Júcar, donde el MRA tenía presencia<sup>23</sup>. Una de las funciones principales de este centro fue la de concienciación y formación de algunos de los tres mil temporeros hosteleros albaceteños que durante meses trabajaban como camareros en la costa mediterránea y Baleares. En 1975 el CDPRM participó en la redacción, publicación y distribución por varios pueblos de la provincia del *Boletín Informativo para Uso Interno de Trabajadores de Hostelería*, un grito contra la explotación laboral en el que se denunciaban todo tipo de abusos, tales como las jornadas de hasta 16 horas sin cobrar las extras, la ausencia de días libres, los salarios básicos por baja cualificación, los alojamientos infrahumanos, el impago de seguros sociales y cotizaciones por cuenta de la empresa, los contratos verbales, etc. Este documento también incorporó una guía de consejos prácticos y derechos laborales básicos para informar a unos trabajadores habitualmente dóciles y poco formados.

---

<sup>23</sup> Mencionar siquiera la colaboración de algunas religiosas, que también las hubo con “opción en y por el mundo rural”. Para el caso del CDPRM aceptaron incorporarse algunas religiosas, con formación de asistentes sociales, de la comunidad de Auxiliadoras del Purgatorio. SEFT, entrevista a JCM, 31-3-2011, *MAR*, 145 (1979), pp. 8-9.

Uno de los curas obreros, temporero hostelero en Ibiza en 1975, fue detenido por la Guardia Civil y acusado de propaganda comunista cuando intentaba repartir dicho boletín durante aquella campaña. No obstante, y según un documento surgido de la Reunión Regional de Migración celebrada en Fuensanta en noviembre, el boletín hizo sus funciones en diferentes reuniones: hubo al menos cuatro “cursillos de mentalización” en otros tantos pueblos de tres días de duración, y se logró establecer y mantener contactos con trabajadores de veinte pueblos diferentes.<sup>24</sup> En las reuniones y encuentros celebrados, los integrantes del MRA intentaron juntar a los trabajadores de la hostelería para que compartiesen sus vivencias y problemas, con la finalidad de que adquiriesen conciencia de la necesidad de hacer valer sus derechos “de igual modo que a nosotros nos hacen cumplir nuestras obligaciones”<sup>25</sup>. Desde Fuensanta se trabajó para intentar extirpar entre los temporeros manchegos actitudes de docilidad extrema, y realizaron una importante labor de pedagogía para que aprendiesen a relacionarse con eficacia delante de la intrincada burocracia laboral franquista.

Gracias a esa labor de información, educación y concienciación desarrollada por el CDPRM los camareros emigrantes se decidieron a pedir y a conseguir algunas mejoras en sus condiciones de trabajo, como fue el cobro de las prestaciones de desempleo. Desde al menos 1975 tenemos constancia documental de cómo desde Fuensanta se fue animando a los temporeros a vencer su aversión al papeleo y la desconfianza en la administración, y a que fuesen inflexibles a la hora de exigir y cumplir todas las condiciones para asegurarse el cobro del desempleo durante el invierno. En febrero de 1976, los temporeros hosteleros de La Recueja lograron cobrar por primera vez dicho subsidio. Su ejemplo, y los engaños sufridos por los trabajadores de Alborea y Fuenteálamo, sirvieron para animar reuniones que dieron a conocer los éxitos y los problemas de estos compañeros con el objetivo de generar nuevas solidaridades. Unos años después, en 1978, las reclamaciones de los temporeros habían conseguido extender la cobertura de los subsidios a trabajadores de nueve pueblos de

<sup>24</sup> *Boletín Informativo para uso interno de Trabajadores de Hostelería* (1975), firmado por las Delegaciones Diocesanas de Migraciones Interiores, pero trabajado por solo siete organizaciones de Valencia, Castellón, Alicante, Ciudadela (Menorca), Aguadulce (Almería), Palma y Fuensanta; SEFT, documento cedido por JCM, p. 2. SEFT, entrevista a JCM 8-3-2011; el documento aludido en SEFT cedido por JCM. También *MAR*, 100 (1974), pp. 10-14.

<sup>25</sup> CDPRM, Fuensanta, sin título, carta a los trabajadores temporeros de hostelería, agosto de 1976; se dirigió a 20 pueblos de la provincia (SEFT, documento cedido por JCM).

la provincia, logrando incluso una pequeña ampliación gracias a la acción de setenta asalariados coordinados desde Fuensanta. Un pequeño triunfo que adquiere todavía más significado si tenemos en cuenta la escasísima formación de muchos de estos temporeros<sup>26</sup>.

Por otro lado, el CDPRM dedicó grandes esfuerzos a asistir a una parte de los más de 6.000 temporeros albacetenses en la vendimia francesa, incluidas muchas mujeres, casadas o solteras, y niños<sup>27</sup>. El movimiento rural denunció constantemente la dura realidad laboral que se vivía en los viñedos, donde más de la mitad de los temporeros trabajaban sin contrato y era habitual el falseamiento de las cotizaciones a la seguridad social. Pero especialmente preocupante para el apostolado especializado fue la existencia de cientos de niños temporeros y las consecuencias psicológicas, formativas y para su desarrollo personal que se derivaban de su situación campaña tras campaña<sup>28</sup>. A pesar de las dificultades organizativas que impedían al movimiento organizar acciones de envergadura, con motivo de la campaña de 1975 logró articular en el Centro de Fuensanta reuniones entre grupos de Valencia, Castellón, Sevilla y Albacete con el fin de compartir experiencias, reflexiones, proyectos, información y problemas comunes<sup>29</sup>.

En dicho centro se elaboraron documentos sencillos en los que se detallaban los derechos y las condiciones laborales exigibles, que fueron repartidos en las reuniones informativas celebradas en los pueblos. Pero desde finales de los años sesenta, y ahí tenemos la experiencia de los curas de Nerpio que lo atestiguan, este puñado de curas rurales habitualmente acompañaban a los temporeros durante las campañas de la vendimia o la aceituna, para ayudarles a descubrir los mecanismos "sutiles o aparatosos [...] de abuso que existen para domesticar a la clase trabajadora"<sup>30</sup>. Los llamados *curas rojos* no tardaron en ganarse la confianza de sus compañeros,

<sup>26</sup> Circulares del CDPRM, Fuensanta, 1976 (sin fecha ni destinatarios concretos), de 16-2-1976 (sin destinatarios concretos), de septiembre de 1977 (sin fecha ni destinatarios concretos), y de 20-2-1978 (sin destinatarios), todas cedidas al SEFT por JCM. También *LV*, 8-3-1978.

<sup>27</sup> "Seis mil temporeros albaceteños abandonan la provincia", en *La Verdad*, 10-9-1976, frecuentaban los departamentos de Hérault, Aude, Charente y Charente-Maritime.

<sup>28</sup> CDPRM, Fuensanta, "Encuentro de Cristianos Temporeros tenido el 25-27 de noviembre de 1977", (El Sauco, Albacete). Acudieron 41 personas, once de ellas procedentes de Francia (siete departamentos), 10 de la provincia de Albacete y 13 de Valencia (3 de Alicante, 1 leonés, 2 madrileños y un sevillano, el resto; SEFT, documento cedido por JCM). *MAR*, 132 (1977), p. 7.

<sup>29</sup> Acta de preparación de la campaña francesa, (CDPRM, Fuensanta, "Reunión Regional de Migraciones", Valencia, 5-6-1975 y 6 asistentes), y la de revisión, hostelería incluida, del 26-27 de noviembre de 1975 en Fuensanta (SEFT, documentos cedidos por JCM).

<sup>30</sup> CDPRM, Fuensanta, "Encuentro de Emigración Temporera", Fuensanta, 29-3-1977, pp. 1-4, (SEFT, documento cedido por JCM).

a quienes animaron a reivindicar mejoras en sus condiciones de vida y de trabajo. Así consiguieron ciertos avances laborales. La clave fue perder el miedo a hablar, un miedo que nacía de la asfixiante realidad rural y que algunos trabajadores superaron con la ayuda de estos sacerdotes a partir de las relaciones personales fraguadas en los tajos. Hablaban con el cura y a través del cura, pero también hablaban entre ellos, cundiendo así relaciones más profundas entre los trabajadores que facilitaron lentamente pequeños cambios. Eso era algo que preocupaba a las autoridades, para las que la acción de estos curas significaba la socialización de los jornaleros en consignas antigubernamentales susceptibles de minar la paz social y dificultar el entendimiento en los pueblos<sup>31</sup>.

El malestar de los dirigentes gubernamentales de la provincia se agravó al comprobar que la postura crítica y de denuncia social de estos curas no terminaba con el final de cada campaña. A su vuelta de la vendimia en Francia en octubre de 1974, el delegado diocesano de Emigración se quejó en la prensa y en la radio de la situación misérrima que tenían que sufrir los vendimiadores albacetenses en el país galo ante la falta de trabajo en la provincia. Por las mismas fechas los capitostes de la Organización Sindical tuvieron que “salir al paso” del manifiesto que, con el ilustrativo título de “Temporeros, mercancía barata”, había distribuido el arciprestazgo de Alcaraz. Ante la amplia propagación de dicho panfleto, las hermandades de labradores de la zona se vieron obligadas a iniciar la “difusión intensiva de unos folletos informativos” con los que intentaron desmentir lo denunciado en el texto. Más complicado fue contrarrestar el efecto de las homilías de algunos sacerdotes que, desde inicios de los años setenta criticaron la política económica y social de la Dictadura porque discriminaba a los territorios y generaba una mano de obra emigrante y barata para colmar los intereses del voraz sistema capitalista. Desde unos cuantos púlpitos se destacó que la salida de miles de trabajadores al extranjero evitaba un importante estallido social en el país y sostenía la economía nacional a golpe de divisas, pero a cambio el gobierno no se interesaba lo más mínimo por mejorar las condiciones de vida de dichos emigrantes. A finales de octubre de 1975, el sacerdote de la iglesia del Espíritu Santo de

<sup>31</sup> Era lo que se pensaba, por ejemplo, de las salidas a Francia de Eufrasio Campayo, AHPAB, GC, caja 30554, DGGC, SIGC, 322 CA, “Nota Informativa” al GC del 18-4-1972, en la misma caja DGGC, SIGC, 322 CA, “Nota informativa” al GC de 15-7-1972. “Actividades religiosas en Alcalá del Júcar y pueblos inmediatos”.

Albacete pidió por los “obligados a emigrar”, predicación que le acarrió la preceptiva sanción gubernativa<sup>32</sup>.

Posiciones críticas de este tipo entre miembros de la Iglesia no hacían más que demostrar, a juicio del jefe de la Comandancia de la Guardia Civil, que el comunismo se encontraba “a la puertas de nuestras casas, en el umbral de nuestras fábricas, en nuestros institutos, en nuestras facultades y, por qué no decirlo, a veces en nuestros templos y conventos”.<sup>33</sup> En efecto, homilías como las antes citadas inquietaron enormemente a los prebostes del franquismo local quienes, en ocasiones, las recibieron con imprecaciones, silbidos y pataleos. Al fin y al cabo, no hay que olvidar que los curas desempeñaban un papel de liderazgo en las comunidades rurales. La bendición por su parte de ciertas posturas contestatarias implicaba la legitimación de las mismas a ojos del vecindario. Precisamente, el lugar privilegiado ocupado por los sacerdotes y párrocos en el ordenamiento tradicional de los pueblos provocó la consternación oficial cuando aquellos desairaron a “las autoridades y jerarquías locales” y frecuentaron el “trato preferente con personas de ideología izquierdista, sin relieve social ni formación católica [...] causando un visible malestar entre autoridades y personas del más acusado relieve social”<sup>34</sup>. El cura de Fuensanta también enojó a los prebostes del pueblo al organizar la elección democrática de los seglares que ayudaban a repartir la comunión, como expresión de una nueva Iglesia que contaba con todos y no solo con unos pocos. Como era de esperar, esta decisión levantó las iras de las fuerzas vivas del pueblo, que denunciaron al sacerdote por obligarles a aceptar la comunión de manos de unos nuevos ayudantes que no formaban parte de los sectores de orden de la localidad<sup>35</sup>.

También encresparon el ánimo de los prohombres del Régimen actitudes de desplante como la del párroco de Villamalea, que en más de una ocasión negó los sillones preferenciales de la Iglesia al alcalde, o la

<sup>32</sup> Los informes sobre estas homilías pueden consultarse en AHPAB, GC, caja 30554, DGGC, SIGC, 322 CA, “Nota Informativa” al GC, del 30-11-1971 (Campayo en Villamalea), 15 y 20-7-1972 (Campayo y Florencio Ballesteros en Alcalá del Júcar), 8-12-1972 (Alfonso Ruescas y Ángel Rubio en Nerpio), informe de la DGS, CGP, CJPA, al gobernador, del 6-12-1972 (Campayo), y atestado de la GC sobre homilías de Campayo en Fuentalbilla y Alcalá del Júcar de 14-12-1973. Muy interesante es el artículo de Eufrasio Campayo, “La emigración, interrogante y desafío”, *MAR*, 80 (1972), pp. 6-12.

<sup>33</sup> Citado por Andrés Gómez Flores, *Anatomía de una transición: Albacete del fascismo a la democracia*, Albacete, Diputación Provincial, 1991, p. 103.

<sup>34</sup> Los entrecomillados son de AHPAB, GC, caja 30554, DGGC, SIGC, 322 CA, “Nota Informativa” al GC de 30-11-1971.

<sup>35</sup> SEFT, entrevista con JCM, 31-3-2011.

del titular de Yeste, que se abstuvo de bendecir la piscina municipal que inauguraron el gobernador y el primer edil en el verano de 1975. Comportamiento que unos años antes había exteriorizado también el cura de Letur negándose a participar en la inauguración de una oficina bancaria en señal de protesta por el trato que recibían de sus empleadores los jornaleros del pueblo<sup>36</sup>. Por esa misma época, en noviembre de 1971, con motivo del aniversario de la muerte de José Antonio, fue “distribuida entre los sacerdotes de la provincia una carta recomendando que se desposeyesen los funerales de todo carácter oficial y político”, cuya autoría la policía atribuyó sin dudarle al entorno del MRA<sup>37</sup>. Cuando el cura de Nerpio rechazó celebrar la misa conmemorativa, el alcalde del municipio lo denunció al cuartelillo y amagó con dimitir del cargo si no se expulsaba del pueblo a varios curas, a quienes acusaba de sembrar el odio e imposibilitar el “entendimiento entre ricos y pobres”<sup>38</sup>. Como se puede observar, en algunos municipios de la provincia, como en el resto de España, aparecieron entre el *establishment* oficial manifestaciones de lo que se ha venido en llamar ‘anticlericalismo de derechas’ contra los sectores de la Iglesia críticos con la situación social y política del país<sup>39</sup>. Buen ejemplo de ello fue la agresión sufrida por un sacerdote de Villamalea. Según relató en 1973 una nota del Consejo Parroquial de dicha localidad, “tres personas del pueblo entraron a la sacristía, les dijeron a unos chavales que había que se saliesen y cerraron la puerta [...] (el alcalde y su hermano) empezaron a insultar al sacerdote, D. Eufrasio [Campayo], y entre otras cosas le dijeron: “usted y todos los de su calaña tenían que estar colgados. Es usted un rastrero, un mentiroso, un canalla y un sinvergüenza. Es usted un blasfemo. Usted no es ni cura ni cristiano”<sup>40</sup>. En octubre de 1975 el párroco de Pozo Cañada recibió una carta “llena de insultos y con amenaza de muerte” proveniente de un grupo de extrema derecha. Meses después, en la localidad de Chinchilla, unos panfletos animaron a echar

<sup>36</sup> AHPAB, GC, caja 30554, DGGC, SIGC, 322 CA, “Nota informativa” al gobernador de 30-7-1971.

<sup>37</sup> Archivo Histórico del Gobierno Civil de Albacete, Memoria del Gobierno Civil, 1971 (sin clasificar). AHPAB, GC, caja 30554, DGS, CGP, CJPA, “Nota informativa confidencial” al gobernador de 10-12-1971.

<sup>38</sup> Los entrecomillados son de AHPAB, GC, caja 30554, DGGC, SIGC, 322 CA, “Nota Informativa” al GC de 30-11-1971.

<sup>39</sup> Término acuñado por Rafael Cruz, “Sofía Loren, sí, Montini, no. Transformación y crisis del conflicto anticlerical”, *Ayer*, 27 (1997), pp. 181-218

<sup>40</sup> La cita en Benito Sanz Díaz, *Villamalea, 1875-1977: historia de un pueblo de Castilla-La Mancha*, Ayuntamiento, Villamalea, 2003, p. 98; corrobora el incidente JCM en entrevista con el SEFT de 11-3-2011.

“fuera antes de que sea tarde” a dos sacerdotes tildados de “libertinos” y “comunistoides”. También fueron la diana de diversas amenazas y anónimos los sacerdotes de Alcalá del Júcar y Hellín. Según un párroco de esta última localidad, las agresiones e insultos recibidos desde algunos sectores de la oficialidad representaban la respuesta del Régimen al alejamiento de “una Iglesia que deja el poder, su maridaje y el control por los potentes de este siglo para hacerse más solidaria de los débiles al estilo de Jesús, que mereció la reprobación de los poderosos”<sup>41</sup>.

Unos pocos curas rurales mostraron su repulsa por la creciente presión represiva orquestada por las autoridades durante los últimos años del Régimen. A principios de 1974 el párroco de Alcalá del Júcar denunció en homilía las torturas y malos tratos sufridas por un militante comunista detenido en la capital provincial cuando protestaba contra el proceso 1.001. Por esta declaración el cura fue sancionado, pero la cuantía de la multa fue reunida en pocos días y sufragada por la feligresía de la localidad. En el mes de julio de 1975, el gobernador civil multó al párroco de la localidad de Nerpio por su homilía contra el desfile de la Victoria. En septiembre de ese mismo año un miembro de la Iglesia de los Padres Capuchinos de la localidad de Hellín fue multado y llevado a declarar ante la Guardia Civil por una homilía en la que condenaba la represión estatal. En octubre, las sanciones recayeron sobre el arcipreste de Hellín y el párroco de Pozo Cañada<sup>42</sup>. En fin, durante los últimos meses de vida del dictador se puso claramente de manifiesto el enfrentamiento entre una minoría de párrocos rurales y las autoridades franquistas. Ejemplo del progresivo alejamiento del Régimen de crecientes sectores de una Iglesia que antaño había representado uno de los principales soportes sociales e ideológicos de la Dictadura.

#### EL MOVIMIENTO RURAL CRISTIANO Y LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Durante los últimos años del franquismo los curas y seglares con mayor conciencia social habituaron a organizar actividades de carácter reivindicativo con motivo del Primero de Mayo. El MRA decidió instaurar en fecha tan simbólica el Día del Mundo Rural, cuya celebración en 1975 sirvió para que la Asamblea Diocesana del movimiento alzase la voz

<sup>41</sup> *La Verdad*, 27-9-1975.

<sup>42</sup> Estos ejemplos proceden de Martín García, *A tientas con la democracia*, pp. 285-287 y de AHPAB, GC, caja 30553.

porque “no se cuenta con la clase campesina para las decisiones políticas, ni siquiera a escala de pueblo ni de provincia”. En esta ocasión desde el apostolado rural se denunció públicamente que “cuando despierta a la realidad, el campesino que está en el pueblo o intenta defender sus derechos, lo tachan de que está haciendo política. Ya se encargan determinadas fuerzas locales o externas de impedir que la gente del campo piense en voz alta, o se asocie para pensar en estos asuntos políticos en los que se decide su vida”<sup>43</sup>. En verdad, desde que en 1973 se oficializó la nueva línea ideológica basada en el análisis crítico, el compromiso temporal del MRA se politizó. Al profundizar en el conocimiento de la realidad de los pueblos los militantes del apostolado rural pronto descubrieron que las situaciones de injusticia y marginación que trataban de combatir tenían mucho que ver con la falta de una auténtica participación ciudadana en la esfera pública y política<sup>44</sup>. Por ello apoyaron el voto en las elecciones sindicales cuando existieron posibilidades de elección de candidatos independientes y opuestos a la línea de mando verticalista. En 1971 se utilizaron “los micrófonos de la parroquia” de Villamalea para animar a los fieles a participar en los comicios y a votar al candidato comunista si no querían que la Hermandad fuese “un instrumento marchito y agotado” en manos de los jefes falangistas del pueblo<sup>45</sup>.

Pero el ejemplo de este municipio de la Manchuela fue una excepción. El aparato sindical en el campo albacetense estuvo generalmente controlado de manera férrea por burócratas y prohombres del Régimen. Conscientes de los obstáculos que el armazón vertical imponía “para llegar a una participación plena”, algunos de estos sacerdotes no vacilaron en criticar la inoperancia de unas hermandades que, además de juzgarlas ineficaces, no eran representativas del campesinado<sup>46</sup>. Este fue el caso de Fuentealbilla, donde el presidente de la Hermandad de Labradores dijo a principios de 1976 haber recibido “informes concretos y fidedignos de que el sacerdote de este pueblo, durante la celebración de la Santa Misa [...] hizo declaraciones públicas, dejando en entredicho la labor realizada

<sup>43</sup> *La Verdad*, 1-5-1975.

<sup>44</sup> *MAR*, 105 (1974), pp. 8-II.

<sup>45</sup> Archivo Histórico del Partido Comunista (AHPCE), Nacionalidades y Regiones (NR), Comité Provincial de Albacete (CPAB), caja 67, carpeta 5/3.

<sup>46</sup> Vicente Fresno, *Fermento de fé*, pp. 193-196. Permanente de la Comisión Nacional, *Movimiento Rural de Adultos*, pp. 23-24, y “Cristianos conscientes en el mundo rural”, *op. cit.*, Véanse los contundentes manifiestos del Día del Mundo Rural de 1975 y 1976, *MAR*, III (1975), p. 4 y 120 (1976), pp. 4-5. Desde sus páginas se animó a los campesinos a terminar con los restos de verticalismo que representaban las COSA, véase *MAR*, pp. 122-123 y 124 (1976).

por esta Hermandad”<sup>47</sup>. Poco después el alcalde de El Balletero se quejó al obispo de la división provocada en el pueblo por la actitud del sacerdote, a quien acusó de atacar a la hermandad e intentar convencer a los agricultores para que no pagasen las cuotas y creasen un sindicato alternativo<sup>48</sup>. En efecto, este párroco lideró la negativa de un grupo de vecinos a satisfacer los impuestos sindicales como señal de protesta ante falta de transparencia en la gestión de la hermandad presidida por el alcalde. En realidad, este sacerdote únicamente se hizo eco de lo que parecía ser un estado de ánimo generalizado entre los agricultores, mayoritariamente remisos al pago de las exacciones tributadas a las hermandades. De hecho, en octubre de 1974 el jefe de la Hermandad de Carcelén expuso que si sigue “la cosa como va, será posible que en lo sucesivo no pague nadie”. En cualquier caso, en esa localidad nadie quería “hacerse cargo” del cobro de tan impopular gravamen. En junio de 1976 el cura de Alcalá del Júcar, a la sazón cajero de la cooperativa vinícola por elección de los socios, disculpó que el vecino encargado de recaudar la cuota sindical se hubiese “distráido *un poco*” y hubiese dejado de realizar su función recaudatoria durante varios de los “años anteriores”<sup>49</sup>. En fin, en el juego de contraprestaciones y normas propias de la economía política que rigió las relaciones paternalistas entre autoridades y gobernados en las comunidades rurales, los curas más comprometidos se negaron a defender ante los vecinos el tributo de unas cargas que consideraron ilegítimas dada la ineficacia y corrupción de hermandades como la de Bormate, de la que en 1974 desaparecieron importantes sumas de dinero.<sup>50</sup> Aunque en realidad éste no fue más que uno entre los numerosos casos que ya desde mediados de los años sesenta ponían a las

<sup>47</sup> AHPAB, OS, Delegación Comarcal de Casas Ibáñez, Hermandad de Labradores y Ganaderos, caja 3705.

<sup>48</sup> La documentación en AHPAB, GC, caja 30553.

<sup>49</sup> AHPAB, OS, Delegación Comarcal de Casas Ibáñez, Hermandad de Labradores y Ganaderos, caja 3705. Sobre el malestar que produjo entre las autoridades locales la elección de Florencio Ballesteros véase AHPAB, GC, caja 30554, DGGC. SIGC 322 CA, “Nota informativa” al GC de 21-3-1973.

<sup>50</sup> Sobre la economía política de las clases populares véanse los clásicos de Edward P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona, 1979; y James Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in South Asia*, Yale University Press, New Haven, 1976. Acerca de los repertorios de expresión del descontento en las comunidades rurales interesa, entre otros, James Scott, “Formas cotidianas de rebelión campesina”, *Historia Social*, 28 (1997), pp. 13-39..

claras, según la propia OS, la “manifiesta indisciplina y abandono del servicio” de muchas de las hermandades de la provincia<sup>51</sup>.

El mencionado párroco de El Ballestero también animó a los agricultores a denunciar la falta de representatividad del cabildo local porque “no ha sido elegido democráticamente y sí, por el contrario, señalado a dedo”<sup>52</sup>. Poco después de las primeras elecciones democráticas de junio de 1977 este mismo párroco fue uno de los promotores en la zona de la Unión de Agricultores y Ganaderos de La Mancha, de fuerte influencia comunista. En verdad, el MRA tuvo una importante presencia en las incipientes uniones de agricultores y ganaderos democráticas que a nivel provincial se fueron creando en los primeros años de la transición y que desembocaron en la conformación de la COAG poco después<sup>53</sup>. De hecho, no hay que olvidar la repercusión a nivel nacional que tuvo la detención de veintiún sacerdotes en enero de 1977 durante una reunión sobre el sindicalismo agrario democrático celebrada en el CDPRM de Fuensanta. En esta ocasión, también fue detenido el director del diario *La Verdad*, periódico democristiano y con relaciones con sectores del MRA que desde 1974 estaba criticando duramente a la Delegación Provincial de Sindicatos y abogando por la creación de un sindicalismo democrático.

Además de criticar la falta de representatividad de la estructura sindical autoritaria en el campo, los dirigentes del apostolado rural intentaron promover un mayor compromiso de los vecinos en los asuntos comunitarios de los pueblos. Durante los años setenta fue un objetivo primordial del MRA propiciar “que la gente de nuestros pueblos participe responsablemente en las tareas cívico-políticas (elecciones, ayuntamientos,

<sup>51</sup> AHPAB, OS, Delegación Comarcal de Casas Ibáñez, Hermandad de Labradores y Ganaderos, caja 3704. Sobre algunos escándalos en la provincia véase Manuel Ortiz Heras, *Hermandades de Labradores en el franquismo, Albacete 1943-1977*. Albacete, IEA, 1992.

<sup>52</sup> AHPAB, GC, caja 30553, DGGC, 322 CA, “Nota informativa” del 29-3-1977. Los entrecuillados proceden de sendos escritos del sacerdote de 26 de febrero y 14 de marzo de 1977. El curso de pastoral social de 1977 abordó el tema de la libertad sindical y reclamó la dimisión de los presidentes de las Hermandades y Cámaras Agrarias, *La Verdad*, 13-7-1977.

<sup>53</sup> *MAR*, 127 y 128 (1977) sirven como ejemplo. Véanse Alberto Sabio Alcutén, *Labrar democracia y sembrar sindicalismo*, UAGA, Zaragoza, 2001. Alfonso Garrán, *Los movimientos campesinos*, Ed. La Torre, Madrid, 1977; Pilar Díaz Sánchez, “El surgimiento de los movimientos sociales: las movilizaciones campesinas”, en Pablo García Colmenares (coord.), *Conflictividad y movimientos sociales en Castilla y León. Del tardofranquismo a la democracia*, Valladolid, UVA, 2010, pp. 84-94; Laura Serrano Blanco, *Aportaciones de la Iglesia a la democracia desde la diócesis de Valladolid, 1959-1979*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2006, p. 266. Del aprecio y la vinculación entre COAG y el MRA da buena cuenta la sección fija dedicada a la coordinadora que *MAR* le reservó desde 1978. Ejemplos de la preocupación del *MAR* por la coordinación y la unificación de criterios y acciones que superasen la dispersión inicial de las uniones, *MAR*, 122-123-124 (1976), 125 y 130 (1977).

escuelas, sindicatos, etc.) que, como ciudadanos y cristianos, todos tenemos”<sup>54</sup>. Motivados por este espíritu un grupo de jóvenes de Nerpio se propuso dinamizar la vida sociopolítica de la localidad, para hacerla más rica y plural. Desde mayo de 1975 editaron una hoja parroquial con ánimo de convertirla en cauce “de expresión y comunicación de todas las personas que componemos este nuestro querido pueblo”. A través de esta publicación pretendieron crear un foro de debate en el que “participemos todos y no escurramos el bulto, seamos cada día más libres y más responsables en todo”. Este grupo de jóvenes procuró sacar a la luz de la discusión pública cuestiones importantes para el pueblo, pero de las que casi nadie se atrevía a hablar, como la electrificación, la creación de una escuela-hogar, la escasa representatividad de un alcalde no elegido democráticamente, etcétera<sup>55</sup>.

Estos chicos siguieron el ejemplo de *Militante*, la revista del MRA que a través de sus páginas intentó ayudar a los hombres del medio rural a tomar conciencia de su situación y a vencer el miedo a actuar colectivamente. Especialmente a partir de 1976 esta revista intentó divulgar los beneficios del sindicalismo agrario libre, de la función pública de los ayuntamientos, de sus obligaciones y sus servicios, de la necesidad de un compromiso solidario y colectivo de los ciudadanos con la resolución de sus problemas, etcétera<sup>56</sup>. Este tipo de alternativas insufladas por el aliento del MRA fueron manifestación de la gradual emergencia de una incipiente y diversa sociedad civil interesada en legitimar la participación de la gente de los pueblos en los asuntos de interés colectivo. Dicha participación fue una escuela de aprendizaje, entrenamiento y formación para la acción política. No extraña, por tanto, que unos años después, ya en plena transición democrática, algunos de los primeros candidatos socialistas en diferentes localidades albacetenses surgieran del entorno del movimiento rural. Concretamente el MRA ayudó a constituir el PSOE local de Nerpio “como deseo y nueva afirmación popular en contra de la realidad caciquil que sigue existiendo”. En Yeste sucedió algo parecido, y los curas progresistas colaboraron en la formación del mismo partido con motivo de las elecciones municipales de 1979 “para enfrentarse a los caciques de siempre”<sup>57</sup>. En los siguientes comicios locales celebrados en 1983

<sup>54</sup> *MAR*, 124 (1976), p. 6.

<sup>55</sup> Los ejemplares en AHPAB, GC, caja 30553.

<sup>56</sup> Ejemplos muy claros, *MRA*, 124 (1976), pp. 8-10, 129 (1977), pp. 4-9, 131 (1977), p. 14, y 139 (1978), pp. 4-5.

<sup>57</sup> *MAR*, 143 (1979), p. 12.

una militante del MRA alcanzó la alcaldía en Casas Ibáñez por la candidatura del PSOE.<sup>58</sup> En fin, durante el tardofranquismo y la transición algunos sectores de la Iglesia cumplieron en el terreno de la izquierda la función paraparlítica que desde años antes la jerarquía eclesiástica había desarrollado en el ámbito de la derecha con la promoción de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y del Opus Dei<sup>59</sup>.

Del mismo impulso que animó la mencionada hoja parroquial, nació en febrero de 1976 la Asociación de Padres de Alumnos (APA) de Nerpio, como plataforma para promocionar una mayor participación del vecindario en los problemas educativos del municipio. En realidad no fue la única asociación de padres de alumnos impulsada por los sectores más progresistas del clero rural. Entre las diez primeras surgidas en la provincia, por lo menos tres fueron promovidas directamente por el MRA. Concretamente la pionera de Fuentealbilla (26-6-1972), la de Villamalea (12-3-1974) y la mencionada de Nerpio (5-2-1976). Todas tuvieron su sede original en los salones parroquiales de Santiago, de Ntra. Sra. De la Anunciación y de la Purísima, respectivamente. Hubo más APA's rurales con influencia del MRA, como las de Letur (1-4-74), Yeste (10-6-75) y Pétrola (27-8-76), que instalaron sus dependencias bajo el cobijo de las parroquias. Lo mismo que las tres que se crearon en la ciudad de Villarrobledo entre 1975 y 1976, o la legalizada en Alcalá del Júcar (5-7-1974) con ayuda del sacerdote de la localidad. La eclosión de este tipo de asociaciones que se vivió durante los años finales del franquismo creó un espacio fértil para la redefinición de la identidad ciudadana y su relación con el Estado<sup>60</sup>.

Estas asociaciones, aunque nacidas bajo la legalidad franquista, abrieron espacios antes inexistentes para que los vecinos explorasen nuevos mecanismos de participación ciudadana en la vida pública. Como años después señaló un informe del MRA, la creación de las APA's "supuso el despertar de muchos padres a su responsabilidad activa en la marcha de la escuela, a tomar conciencia de que muchas instituciones que eran suyas, estaban fuera de su responsabilidad, a que la superioridad de la gente de 'carrera', era más tópica que real y que la misma unión de la gente, sobre

<sup>58</sup> *MAR*, 183 (1985), p. 8.

<sup>59</sup> Véase Víctor Pérez Díaz, *La primacía de la sociedad civil: el proceso de formación de la España democrática*, Madrid, Alianza, 1993, p. 196, y especialmente el capítulo "Iglesia y religión en la España contemporánea: una metamorfosis institucional".

<sup>60</sup> Pamela B. Radcliff, *Making Democratic Citizens in Spain. Civil Society and the Popular Origins of the Transition, 1960-78*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2011, p. 16.

todo si era de los no-pudientes, ponía nerviosos y levantaba suspicacias, engaños, coacciones y persecuciones de la gente había mandado toda la vida en los pueblos”<sup>61</sup>. Ciertamente, estas asociaciones promovieron un mayor interés de los vecinos a la hora de influir directamente en las decisiones que les afectaban, en vez de limitarse a aceptarlas y sufrirlas. El funcionamiento interno de estas agrupaciones facilitó que sus integrantes comenzasen a tientas a experimentar prácticas y hábitos democráticos mediante la resolución de problemas colectivos. Buen ejemplo de ello fue la APA de Villamalea, cuyos estatutos reconocían la elección democrática de sus responsables, la toma de decisiones por mayoría, la rendición de cuentas a los asociados y la preparación de actividades que fomentasen la sociabilidad en el municipio<sup>62</sup>. El caso villamalense también ilustra la importancia de este tipo de asociaciones a la hora de desarrollar cierta presencia pública y elevar demandas a las autoridades sin el peligro de sufrir la represión. Por esta razón los militantes comunistas del pueblo pusieron sus ojos en la APA. Un informe del PCE en 1975 señalaba como uno de sus objetivos “conquistar la dirección de la asociación, renovar sus estatutos y emprender una lucha más”. Bajo tal propósito un “grupo de camaradas fueron encargados de asociarse a la misma, con la finalidad de conocer el funcionamiento y fines que pretende dicha asociación; para posteriormente, si es que interesaba, ir a la conquista de la misma mediante la asociación masiva de los demás camaradas y amigos, para de una forma más o menos legal poder plantear a la administración algún problema relacionado con nuestra localidad”<sup>63</sup>.

Los curas rurales impulsaron este nuevo asociacionismo cívico para fomentar una convivencia colectiva más intensa y solidaria en los pueblos. Por ejemplo, según sus estatutos, uno de los principales objetivos de la APA de Nerpio, además de “solucionar los diversos problemas que pueden afectar a la formación integral de alumnos”, fue el de potenciar el “espíritu de cooperación para tener una mayor vida comunitaria”. Los miembros del apostolado rural creyeron que la construcción de unas relaciones colectivas más igualitarias y fraguadas sobre el bien común requerían la extensión de una “cultura popular liberadora” entre aquellos

<sup>61</sup> MAR, 143 (1979), pp. 11-13. Los entrecomillados son de Pleno Comisión Nacional, *Aproximación histórica a la vida del MRC*, op. cit., pp. 18 y 20.

<sup>62</sup> SEFT, entrevista a JCM, 24-2-2011, y Registro de Asociaciones de la provincia de Albacete, actualmente conservado en el Archivo Territorial de la JCCM en Albacete. Los estatutos de Villamalea en SEFT, documentación cedida por JCM.

<sup>63</sup> AHPCE, NR, CPAB, caja 67, carpeta 5/3.

sectores menos involucrados en la marcha de las comunidades locales, como eran, por ejemplo, las mujeres. Por este motivo, entre 1975 y 1977 el MRA reunió los fines de semana a mujeres de quince localidades en los cursos de cultura popular que mensualmente acogía el Centro de Cultura Popular creado en el CDPRM de Fuensanta, con el objetivo de “abrir la mente y el corazón más allá de la casa y de la familia”<sup>64</sup>. Para potenciar esa conciencia comprometida con la problemática de las comunidades rurales el MRA también impulsó y creó las escuelas campesinas. La primera comenzó a funcionar en Villarrobledo como “escuela social rural” en 1976, aunque posteriormente se convirtió en parte de un colectivo más amplio y diverso coordinado por la Escuela Campesina del Barco de Ávila<sup>65</sup>.

Esta voluntad del apostolado por recuperar la identidad rural y los valores culturales populares también fue perceptible en los intentos de auto-organización autónoma de las fiestas locales. Así ocurrió, por ejemplo, en los festejos patronales de Nerpio en 1969. Allí los jóvenes, con la colaboración de la figura protectora del cura, prepararon una feria que contó con una participación popular desconocida hasta entonces, gracias a la elección democrática de una comisión organizadora independiente del ayuntamiento<sup>66</sup>. Unos años después, en el verano de 1974, la presión de una parte del vecindario de Liétor, apoyado por el párroco, provocó que las autoridades invitasen “a toda la juventud femenina a que democráticamente se eligieran” las reinas y damas de las fiestas, “teniendo así todas la posibilidad de ser electoras y elegibles” en las ferias más participativas que se recordaban en el pueblo<sup>67</sup>. En las festividades de Hellín en 1976 se instaló por primera vez la barraca con la que un grupo de jóvenes católicos y comunistas pretendieron ofrecer una “alternativa democrática a la hostelería hellinera”<sup>68</sup>. En las fiestas de Alcalá del Júcar ya se había creado, bajo la iniciativa de unos cincuenta vecinos, el cura y el PCE, un “merendero democrático de la clase trabajadora y campesina”<sup>69</sup>. Tras

<sup>64</sup> SEFT, entrevista a JCM, 31-3-2011.

<sup>65</sup> MAR, 141-142-143 (1979). Hubo otras en Miajadas (1978) y Guareña (1977).

<sup>66</sup> SEFT, entrevista con Antonio Díaz, cura de Nerpio entre 1965 y 1970, el 14-4-2011.

<sup>67</sup> *La Verdad*, 14-7-1974.

<sup>68</sup> *La Verdad*, 1-10-1976.

<sup>69</sup> José María López Ariza, “La transición”, en VV. AA., *Los comunistas en la historia de Albacete*, Albacete, PCE, 1990, p. 78. Otro buen ejemplo de empoderamiento juvenil alentado por el párroco de Alcalá del Júcar, en AHPAB, GC, caja 30555, DGGC, SIGC, 322 CA, “Nota Informativa” del, 27-8-1977, aunque el lector encontrará una referencia al mismo en nuestro anterior capítulo.

los habituales problemas con las autoridades, el merendero se convirtió, además de un lugar donde poder comprar libros de economía, política, sociología o filosofía, en el enclave de las fiestas donde escuchar la música de Paco Ibáñez, Lluís Llach, Raimon, Serrat, etcétera.

Pero sin duda las fiestas con un mayor sabor y participación popular fueron las Fiestas de la Vendimia organizadas desde 1971, con un importante apoyo del PCE y también del equipo parroquial, por la Cooperativa de San Antonio Abad de Villamalea. Estas fiestas siempre exhibieron un elevado tono reivindicativo. Los agricultores del pueblo aprovechaban la oportunidad para engalanar sus carrozas con inscripciones alusivas a los problemas del campo, como “¡abajo el fraude, viva la agricultura!”, “monopolios no, cooperativismo sí” o “entre el tiempo y el gobierno el campesino está muriendo”. No extraña, por tanto, que el alcalde de esta villa intentase prohibir dichos festejos en más de una ocasión, o por lo menos arrancar protagonismo al PCE fusionando las Fiestas de la Vendimia con las patronales, estas últimas controladas por el consistorio. Si no consiguió ni lo uno ni lo otro, fue por la resistencia del vecindario, quienes en un referéndum promovido por los sacerdotes del MRA, se expresaron por mantener ambas<sup>70</sup>. De esta manera fue lentamente eclosionando en unos pocos pueblos de la provincia una cultura reivindicativa en favor de la democratización, popularización y desmercantilización del ocio. Lo que explica que durante dos domingos consecutivos más de un centenar de jóvenes de la localidad de La Roda se congregasen en noviembre de 1976 en las puertas de un baile público para protestar por los precios abusivos impuestos por el promotor. Una religiosa del MRA que estaba con los muchachos procedió a denunciar ante las autoridades judiciales la violencia con la se empleó la Guardia Civil para disolver la concentración<sup>71</sup>.

El MRA también apoyó las pocas experiencias cooperativistas en la provincia que abrieron una estrecha rendija para la defensa pública e independiente de los intereses de los pequeños agricultores<sup>72</sup>. En 1971 un informe policial mencionó el caso de Villalgordo del Júcar, donde existía “una cooperativa de uva en la que hay algunos comunistas y el sacerdote se liga a los trabajadores”<sup>73</sup>. En Alcalá del Júcar ya se ha comentado

<sup>70</sup> Véase Sanz Díaz, *Villamalea, 1875-1977*, p. 112, SEFT, entrevista a JCM, 11-3-2011.

<sup>71</sup> *La Verdad*, 18-11-1976. Los incidentes los recuerda también JCM en entrevista realizada por el SEFT, 31-3-2011.

<sup>72</sup> Sobre la participación del MRA en la creación de cooperativas en toda España, Pleno de la Comisión Nacional, *Aproximación histórica a la vida del MRC*, p. 31.

<sup>73</sup> AHPAB, OS, caja 2126, Memoria de 1971.

como los cooperativistas impulsaron en 1973 el nombramiento del párroco como cajero de la Cooperativa Vinícola San Gregorio, cediéndole incluso una parcela de viña, para que representase los intereses del conjunto de los socios frente a una directiva poco decidida a rendir cuentas de su gestión y a atender sus demandas. Pero de nuevo, el ejemplo más importante fue el de la Cooperativa de San Antonio Abad de Villamalea, verdadero motor del desarrollo económico, social y cultural de esta localidad durante los años setenta. A lo largo de este periodo dicha cooperativa estuvo en manos de militantes comunistas que disfrutaron del apoyo y de la colaboración de la mayoría de los vecinos del pueblo, entre ellos los curas vinculados al MRA. Esta colaboración, no exenta de conflictos y dificultades, permitió también al MRA participar de la fundación de *Champinter* (1977), una cooperativa de champiñones cuyos primeros representantes fueron un miembro de la derecha, otro del PCE comarcal, y el cura. El PCE también estuvo al frente de otras instituciones locales como la Hermandad de Labradores y la Caja Rural<sup>74</sup>. A esta entidad bancaria llegaban las remesas de los emigrantes villamalenses en Holanda y en otros lugares, y parte de ellas eran invertidas en ayudas sociales y en la promoción socioeconómica del municipio. Con la vista puesta en el ejemplo de Villamalea, los vecinos de Nerpio se quejaron porque su Caja Rural no apoyaba las necesidades del pueblo. Así, durante la campaña de 1975 de la uva en Francia, los temporeros nerpianos rechazaron, animados por los curas que cada año les acompañaban, la invitación que como cada año y personalmente les hacía el enviado de la Caja Rural para depositar el montante de sus salarios en la entidad. De esta manera hicieron saber al alcalde, responsable del negocio de aquella caja en el pueblo, que ese era el precio por obstaculizar sistemáticamente la creación de una escuela-hogar en Nerpio y negarse a secundar el pliego de unas 700 firmas que habían logrado lanzar en apoyo a la iniciativa<sup>75</sup>.

Como conclusión, durante la parte final de la Dictadura el MRA contribuyó a extender los estrechos límites de la esfera pública y política en el medio rural albacetense. Mediante la promoción de formas de participación ciudadana alternativas —experimentadas en parroquias, asociaciones, escuelas populares, cooperativas, etcétera— este movimiento cristiano

<sup>74</sup> Damián A. González Madrid y Óscar J. Martín García, “Desde abajo y en la periferia del desarrollismo. Cambio político y conflictividad social en La Mancha, 1962-1977”, en Damián A. González (coord.), *El franquismo y la transición en España. Desmitificación y reconstrucción de la memoria de una época*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, pp. 131-136.

<sup>75</sup> SEFT, entrevista a JCM, 8-3-2011.

articuló un mayor pluralismo social que erosionó las bases del discurso sociopolítico de la Dictadura en algunos pueblos de la provincia. Las actividades promocionadas por el apostolado rural abrieron espacios cívicos antes inexistentes, en los que un número creciente de vecinos comenzó a explorar formas de relación más horizontal y a intimar con hábitos democráticos. De este modo fue eclosionando una cultura política que deslegitimó el ordenamiento autoritario y facilitó la transición a la democracia. Durante este periodo de sustitución del franquismo el MRA se comprometió activamente en la promoción del aprendizaje democrático en unos años de frecuentes convocatorias electorales. El Centro de Fuensanta se convirtió en el único espacio de libertad política del pueblo durante las elecciones de 1977. Con notorio escándalo abrió sus puertas a los mítines y actos electorales de los partidos de izquierdas ante la negativa del alcalde franquista y sus afines a ceder los locales municipales. En aquella convocatoria electoral y junto a las ofrendas tradicionales propias de la liturgia eucarística, el cura de Fuensanta incluyó las papeletas electorales de todas las fuerzas políticas con representantes en el pueblo.<sup>76</sup> En 1979 se repitió la experiencia, aunque en esta ocasión ampliada con la celebración de mesas redondas con representación de todas las fuerzas políticas locales en Villarrobledo y Fuentealbilla<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> SEFT, entrevista con JCM, 31-3-2011.

<sup>77</sup> Localidad interesante esta última donde su cura, Modesto Núñez Utiel, próximo al MRA, tuvo problemas por colocar un mural en la fachada de la iglesia que rezaba “Por la amnistía democrática, se acabó la clandestinidad, hay apertura, hay fe”, AHPAB, GC, caja 30553, DGGC, SIGC 135 CA, “Nota Informativa”, 25-2-1976 y 28-4-1976.



CAPÍTULO UNDÉCIMO  
LA APORTACIÓN CATÓLICA A LA CRISIS DEL FRANQUISMO  
Y A LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA.  
NUEVAS PERSPECTIVAS DESDE EL ANÁLISIS MICRO

Óscar J. Martín García y Damián A. González Madrid

Este capítulo pretende analizar la contribución de los sectores católicos de base a la construcción de la ciudadanía democrática durante el franquismo final en la provincia de Albacete. Las páginas siguientes estudian el papel desempeñado por algunos grupos y movimientos cristianos en la apertura desde abajo de espacios para la movilización y participación popular en los asuntos públicos. Interesan aquí los mecanismos de creación de las redes informales que permitieron a un mayor número de albacetenses acumular contactos, trabar vínculos de apoyo, compartir identidades, y expandir, en definitiva, los márgenes –férreamente constreñidos por la dictadura franquista– de la presencia ciudadana en la esfera política. El enfoque micro y la utilización de fuentes orales aquí propuestos facilitan la comprensión de este proceso, que no por ser poco visible y anidar en la cotidianeidad de la sociedad civil dejó de tener importancia, ya que la construcción de una ciudadanía más dinámica y plural ayudó, junto a la presión social en la calle, a debilitar al franquismo y a crear las condiciones propicias para la llegada de la democracia<sup>1</sup>.

A finales del siglo pasado las ciencias sociales redescubrieron el valor del concepto de sociedad civil a la hora de explicar las democratizaciones en Europa del Este y en América Latina<sup>2</sup>. No ocurrió así en el caso de la transición española. Aquí, y a excepción de los trabajos de Víctor Pérez Díaz, la influencia dominante de las teorías de la modernización y de los pactos entre élites relegaron a un segundo plano el importante proceso de

---

<sup>1</sup> Como se puede colegir de los planteamientos y la biografía citada a lo largo del capítulo, los argumentos aquí expuestos son deudores en buena medida de las posiciones teóricas elaboradas por Pamela B. Radcliff en varios trabajos, pero especialmente en *Making Democratic Citizens in Spain. Civil Society and the Popular Origins of the Transition, 1960-78*, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2011. La importancia de la fuente oral y de la microhistoria para estudiar las redes sociales que tejen la sociedad civil en Daniel Bertaux, “Oral history approaches to an international social movement”, en Elsen Oyen, (ed.), *Comparative Methodology. Theory and Practice in International Social Research*, Londres, Sage Publications, 1990, p. 156.

<sup>2</sup> Al calor de la *tercera ola* de las democratizaciones resurgió el debate sobre la “resurrección de la sociedad civil” y el final de varios regímenes autoritarios entre los años setenta y noventa. Véase Guillermo O’Donnell y Philip Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986, p. 55.

redefinición de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado que tuvo lugar durante los años sesenta y setenta. Además, al hablar de la aparición en España de nuevas iniciativas cívicas autónomas de la dominación autoritaria, los focos se han dirigido preferentemente hacia las actividades de la oposición política y hacia los aspectos más perceptibles de las protestas colectivas que debilitaron al régimen franquista. En el desgaste de la dictadura todo el protagonismo ha recalado en huelgas, marchas, encierros y otras expresiones públicas de disenso en los grandes centros industriales y urbanos del país. Como consecuencia de ello, la incipiente eclosión de una esfera de debate público en provincias con menores niveles de conflictividad y movilización ha pasado desapercibida para la historiografía especializada.

La ausencia de grandes conflictos sociales ha consolidado la imagen de una sociedad albacetense resignada, impasible y aquiescente con el orden franquista<sup>3</sup>. Pero focalizar la atención tan solo en las expresiones manifiestas de desafío ofrece una falsa impresión de generalizado apoyo a la dictadura franquista. Como ya hemos comentado, la ausencia de contestación políticamente articulada no presupone en todos los casos ni pasividad social ni aceptación del orden político existente<sup>4</sup>. La base potencial para el cambio político suele ser mayor de lo que sugiere el descontento canalizado y expresado a través de las protestas en las calles<sup>5</sup>. De hecho, la sociedad de la provincia no fue tan apática como habitualmente se ha dado a entender. Una mayor atención a los medios alternativos de participación pública así parece confirmarlo.

Bajo el contexto autoritario del franquismo final, en el que el activismo opositor fue duramente perseguido, no pocos prefirieron articular formas menos peligrosas de organización e interlocución con las autoridades para la resolución de los problemas colectivos. Encontraron una apertura en el sistema para hacerlo con la aprobación de las Asociaciones

<sup>3</sup> Esta visión arquetípica ha sido refutada en Damián A. González y Óscar J. Martín, "In movement. New players in the construction of democracy in Spain, 1962-1977", *Political Power and Social Theory*, 20 (2009), pp. 39-70 y Manuel Ortiz Heras, (coord.), *Los movimientos sociales en la crisis de la dictadura y la transición: Castilla-La Mancha, 1969-1979*, Ciudad Real, Biblioteca Añil, 2008.

<sup>4</sup> Damián A. González y Óscar J. Martín García, "Desde abajo y en la periferia del desarrollismo. Cambio político y conflictividad social en La Mancha, 1962-1977", en Damián A. González (coord.), *El franquismo y la transición en España. Desmitificación y reconstrucción de la memoria de una época*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, p. 125.

<sup>5</sup> Susan Eckstein, "Power and Popular Protest in Latin America", en Susan Eckstein, (ed.), *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*, Berkeley, University of California Press, 1989, pp. 27-30.

de Cabezas de Familia en 1963 y la Ley de Asociaciones del año siguiente. Las medidas liberalizadoras en el campo asociativo que entonces adoptó el Régimen, con el fin controlar las fuerzas desatadas por la modernización socioeconómica y ampliar las bases del consenso, junto a la protección y cobijo ofrecidos por las estructuras de la Iglesia, abrieron nuevas oportunidades para el compromiso cívico de un mayor número de albacetenses. La participación en grupos jocistas, salones parroquiales, clubes juveniles, teleclubs, asociaciones de padres y vecinos, etcétera, les facilitó nuevos recursos para ganar un mayor grado de autonomía y control sobre sus vidas y para enfrentarse a diversas formas de estratificación, jerarquía y opresión política<sup>6</sup>.

Como ya se ha dicho, ciertos sectores eclesiásticos y seculares jugaron un papel de primer orden en esta reconstrucción de la ciudadanía democrática. Pero este proceso apenas ha sido de interés para la historiografía de la Iglesia del tardofranquismo, especialmente interesada en documentar el cambio de actitudes entre las jerarquías eclesiásticas y el conocido “desenganche” del régimen franquista<sup>7</sup>. Con el fin de contribuir a cubrir estos vacíos en la bibliografía especializada, los próximos apartados pretenden, en la medida de sus posibilidades, analizar la legitimación de nuevas prácticas, hábitos y discursos cívicos al margen del Estado, que con el impulso católico ayudaron a construir un capital social más plural, independiente y favorable al cambio democrático en la provincia de Albacete<sup>8</sup>.

#### LAS FRONTERAS DE LO PÚBLICO Y LAS MUJERES TRABAJADORAS

Durante la segunda mitad de los años sesenta la crisis de Acción Católica y el enfrentamiento de sus ramas especializadas con la jerarquía eclesiástica pasaron una elevada factura al desarrollo de los movimientos

<sup>6</sup> Utilizamos aquí el concepto de ciudadanía desarrollado por David Held, “Citizenship and Autonomy”, en David Held, (ed.), *Political Theory and the Modern State*, Cambridge, Polity Press, 1989, p. 199.

<sup>7</sup> Los interesantes trabajos que ya han aparecido sobre los movimientos de apostolado han tratado diversos aspectos de su labor social, sindical y política pero no han estudiado su protagonismo en la construcción de la ciudadanía democrática. Véanse, entre otros, Basilia López García, *Aproximación a la historia de la HOAC*, Madrid, HOAC, 1996, Enrique Berzal de la Rosa, “Cristianos en el ‘nuevo movimiento obrero’ en España”, *Historia Social*, 54 (2006), pp. 137-156, y Mónica Moreno Seco, “De la caridad al compromiso: las mujeres de Acción Católica (1958-1968)”, *Historia Contemporánea*, 26 (2003), pp. 239-265.

<sup>8</sup> Las nociones de capital social que aquí se usan han sido elaboradas por Robert Putnan en *Making Democracy Work*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

de apostolado en la provincia de Albacete, cuyo gobernador había denunciado a principios de la década la “franca oposición a la organización sindical” por parte de la HOAC. En todo el país esta agrupación y la JOC perdieron buena parte de su influencia dentro de la Iglesia y vieron mermada su presencia entre los grupos contestatarios con la dictadura. No obstante, aunque nunca lograron alcanzar la importancia de la primer mitad de los sesenta, ambas organizaciones, y muy especialmente la JOC, experimentaron cierta recuperación a finales del decenio. Desde entonces los grupos de apostolado obrero cumplieron un importante papel formativo y de concienciación en provincias como Albacete, con bajos niveles de industrialización y urbanización, con endebles organizaciones políticas y con una menor tradición de lucha obrera<sup>9</sup>.

A principios de los años setenta la militancia jocista y hoacista germinó en la industria del calzado y en algunas sucursales bancarias de la localidad de Almansa. Según un informe de la JOC en 1971, esta agrupación también llegó a tener presencia en importantes municipios de la provincia como Villarrobledo, La Roda y Hellín. En la capital, además de la presencia en el textil, hubo grupos católicos en el metal, en la construcción y entre los empleados de banco. Por aquel entonces, una de las principales vías de crecimiento del apostolado obrero en la ciudad de Albacete fue la mano de obra femenina de las fábricas de confección, mayoritariamente chicas jóvenes a las que las necesidades económicas familiares les habían llevado a abandonar los estudios de forma prematura.

La tónica general entre los hijos de las clases trabajadoras de la provincia durante toda aquella década continuó siendo la de dejar pronto el colegio, pues “no había medios para estudiar” y era necesario “traer dinero a la casa”<sup>10</sup>. La única oportunidad de formación de estos jóvenes eran las escuelas parroquiales creadas en el medio rural o los centros educativos obreros como la Escuela Elemental de Trabajo de Albacete o el Centro Episcopal de Almansa. En el caso de las chicas del textil, encontraron

<sup>9</sup> El comentario del gobernador procede de su memoria de gestión correspondiente al año 1960 conservada en el Archivo General de la Administración (AGA), Gobernación, caja 11307. Sobre el conflicto entre las jerarquías eclesíásticas y los movimientos del apostolado obrero la referencia es Feliciano Montero, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, Madrid, UNED, 2000; también Enrique Berzal de la Rosa, “La oposición católica al franquismo en Valladolid: la HOAC (1960-1975)”, *Hispania Sacra*, 52 (2000), p. 592.

<sup>10</sup> Seminario de Estudios del Franquismo y la Transición de Facultad de Humanidades de la UCLM en Albacete, (SEFT), entrevista con Antonio Pérez, 12-12-2005, albañil y militante de la JOC en los barrios desde comienzos de los años setenta.

en la Escuela de Hogar y Formación Femenina de la JOC un espacio de reunión, de ocio y de formación alternativa, junto a otras 170 alumnas que eran empleadas domésticas, trabajadoras del calzado y dependientas de comercio.

La mayoría de las asalariadas que llegaron a este centro eran muchachas de entre 14 y 25 años. Obreras sin cualificar, cuya única pretensión laboral era la de llevar el jornal a casa, pues entraron en las fábricas para ayudar de forma coyuntural a sus familias hasta el momento del matrimonio<sup>11</sup>. Generalmente se trataba de jóvenes sometidas a la asfixiante tutela patriarcal y a los “malos tratos e insultos” de sus jefes y compañeros de trabajo<sup>12</sup>. Tal era la humillación a la que a menudo se veían expuestas estas chicas que alguna de ellas llegó a sentirse “como un estorbo” para el resto de la sociedad. Pero poco después de empezar a tomar parte en los cursos, reuniones y actividades de la Escuela de la JOC, estas jóvenes percibieron que allí se les “respetaba mucho”. Sintieron que por primera vez se “contaba con su opinión” a la hora de definir colectivamente sus problemas y las causas y soluciones de los mismos. Por eso no extraña que para algunas de las operarias más jóvenes aquella experiencia fuese como “entrar en contacto con un mundo nuevo”. Sobre todo porque antes de ingresar en la Escuela o participar en los círculos de relaciones de la JOC, apenas habían dado con gente que se interesase por conocer su situación, sus valores y aspiraciones, y las cosas que les preocupaban<sup>13</sup>.

La propia estructura de la Escuela favoreció el empoderamiento y la participación cívica de estas trabajadoras. Su dinámica de funcionamiento descansó sobre asambleas en las que las alumnas dispusieron de la capacidad de autoorganizarse y relacionarse de manera horizontal sin apenas interferencias de los mayores. Allí comenzaron a intimar con prácticas democráticas como la elección directa de las responsables de las diferentes comisiones (contabilidad, cursillos, limpieza, etcétera). Según recuerda una asistente a la Escuela, las mismas jóvenes que eran tratadas con

<sup>11</sup> Una caracterización de este tipo de trabajadora en Pilar Díaz Sánchez, “Disidencias y marginaciones de las mujeres en el sindicalismo español”, en Santiago Castillo y Pedro Oliver, (eds.), *Las figuras del desorden: heterodoxos, proscritos y marginados*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

<sup>12</sup> Denuncia efectuada por el PCE en su boletín mensual, Fundación Primero de Mayo, Archivo de Historia del Trabajo, *Boletín de Información Democrática*, 2 (junio 1974), p. 2.

<sup>13</sup> Archivo Histórico de la JOC (AHJOC), Zona Levante-Sureste, “Diócesis de Albacete”, caja 96, y “Reunión de Zona”, 12-12-1974, en caja 95, carpeta 1.9; SEFT, entrevistas con Encarna Calero, 13-6-2005, trabajadora de la piel, militante de la JOC y enlace sindical, y con Esperanza Molina, trabajadora textil y militante jocista, 29-12-2005.

desprecio en las fábricas, “decidían, opinaban y dirigían aquel centro”<sup>14</sup>. A diferencia del rígido paternalismo que obligaba a aquellas chicas a callar y a obedecer en el taller, en sus hogares, en la iglesia o en el Servicio Social, en la Escuela de la JOC no les “*dictaban* unas normas” pues “se hacía todo en común y con participación”. Bajo el armazón de relaciones de dominio y subordinación impuesto por el franquismo, estas jóvenes operarias comenzaron a relacionarse mediante prácticas más horizontales y hábitos más igualitarios que, sin desafiar directamente al poder autoritario, fueron en esencia antagónicos con un orden franquista asentado sobre la pasividad, la jerarquización social y el control político de la población.

La Escuela Femenina de la JOC representó un espacio autónomo de la injerencia estatal en el que se fraguaron redes personales que, en torno a problemas comunes, posibilitaron el contacto, la discusión, el reconocimiento de la situación vivida y la creación de una identidad colectiva entre algunas alumnas<sup>15</sup>. En consecuencia, las muchachas que frecuentaron con asiduidad aquel centro y que se integraron con mayor convencimiento en los grupos católicos, fueron progresivamente rompiendo con sus redes de sociabilidad anterior, habitualmente marcadas por las relaciones parentales y la segregación sexual, para comenzar a estructurar su vida y sus amistades en torno a nuevos valores, actitudes y compromisos cívicos. El ocio de estas chicas dejó de estar constreñido al ámbito vecinal o familiar, al tiempo que empezaron a asistir a reuniones, campamentos y convivencias donde conocieron a gente nueva aunque con problemas parecidos.

Las actividades organizadas por los grupos católicos de base crearon redes sociales que pusieron en contacto a jóvenes trabajadores con circunstancias similares. Hecho que contribuyó a que el descontento privado e individual fuese progresivamente compartido entre semejantes, que percibieron que lo que en un principio creían problemas e ideas individuales respondían en realidad a la vivencia común de otros muchos chicos y chicas de su clase. En las actividades de la JOC y de las parroquias empezaron a conocer “cómo vivían y qué hacían los demás chavales”, a descubrir que no eran pocos los que “tenían unas condiciones idénticas”

<sup>14</sup> SEFT, entrevista con Encarna Calero, 13-6-2005.

<sup>15</sup> Nos basamos en Doug McAdam, “Beyond Structural Analysis: Toward a More Dynamic Understanding of Social Movements”, en Mario Diani (ed.), *Social Movements and Networks: Relational Approaches to Collective Action*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 286-289.

y que “sufrían la misma situación” de explotación laboral y exclusión social. Los llamados *curas rojos* animaron a estos chicos y chicas a definir sus dificultades de manera colectiva y, como resultado de ello, a dialogar sobre su “problemática de juventud trabajadora” y acerca de lo que podían hacer juntos ante los asuntos que les afectaban<sup>16</sup>. Las estructuras de la Iglesia permitieron que jóvenes atomizados y marginados se encontrasen, se reuniesen, participasen en actividades y desarrollasen las capacidades para expresar sus experiencias, sus intereses y sus necesidades en la esfera pública.

De esta manera, jóvenes aprendices que, como señaló la JOC, nunca se habían sentido “responsables de algo” y “posiblemente habían perdido la esperanza”, comenzaron a relacionarse en espacios más proclives para la participación, el intercambio y la solidaridad. Lo que les llevó a adquirir mayor “confianza en ellos mismos” y nuevas habilidades para autoorganizarse y movilizarse. Así ocurrió incluso con un colectivo tradicionalmente poco disruptivo como el de las empleadas de hogar, que a través de la JOC consiguió organizarse para reivindicar mejoras laborales, crear una biblioteca en la Escuela Femenina, promover charlas, realizar encuestas, elaborar murales reivindicativos y sacar a la calle un boletín en el que, entre otras cosas, protestaron porque “Dios no puede estar de acuerdo con esta situación tan injusta que vivimos cuando precisamente gente que se considera cristiana es la que contribuye a una mayor explotación”. Como se puede observar, los movimientos especializados desempeñaron un papel importante en la promoción del compromiso activo de estas jóvenes, lo cual no gustó en todos los estamentos eclesiásticos pues, como denunció la JOC en 1970, su labor fue muchas veces “criticada y estorbada” por parte de las jerarquías de la diócesis<sup>17</sup>.

Gran parte de las jóvenes que ingresaron en la Escuela de la JOC lo hicieron sin ninguna inquietud política. Llegaron allí con la sola intención de obtener los estudios de primaria o de rellenar los escasos ratos libres cursando bordado, corte y confección, mecanografía, etcétera. Pero en realidad la JOC utilizaba este tipo de cursos como reclamo para aglutinar a más chicas, pues en el acontecer diario de sus locales se hablaba y “se aprendían otras cosas”. Las actividades lúdicas y formativas fueron

<sup>16</sup> *Bases del movimiento JOC*, p. 12, fondo privado de Josefina Ruescas (JR) en copia facilitada al SEFT.

<sup>17</sup> AHJOC, Zona Levante-Sureste, “Diócesis de Albacete”, caja 96, y “Reunión de zona”, 1972, en caja 95, carpetas 1.6 y 2.2.

en muchas ocasiones la antesala de reflexiones más profundas sobre la problemática diaria común. Eran, en verdad, una excusa para que las muchachas acabasen discutiendo sobre los horarios laborales, los salarios, el trato de los patronos, las condiciones de las viviendas o el ocio juvenil en los barrios obreros. En estas conversaciones los consiliarios y párrocos comprometidos intentaron “abrir los ojos un poco a la gente obrera”. Ayudaron a aquellas jóvenes, mediante la pedagogía activa del *ver, juzgar y actuar*, a “descubrir la injusticia sufrida”. Les hicieron ver que el agravio padecido en las fábricas no era una desgracia natural puesto que “no siempre ha habido pobres y ricos” y la “explotación de unos pocos a la mayoría [...] puede desaparecer”. Por esta razón no sorprende que estas actividades desagradasen a aquellas empresas, que pusieron diversas trabas para que sus aprendices no pudiesen “asistir a centros de enseñanza [del apostolado obrero] después de su jornada legal de trabajo”<sup>18</sup>.

Tampoco gustaron a los jefes del sindicalismo franquista las actitudes de denuncia de estos curas y consiliarios jocistas que, a su juicio, estaban “creando un clima de enrarecimiento en las relaciones laborales que nada beneficia ni a la doctrina de la Iglesia católica ni a los postulados de la Organización Sindical”. Pero a pesar de los recelos de los patronos y de los jefes verticales, nada de lo que en los centros de la JOC se comentaba tenía mucho que ver con consignas subversivas o con demandas abiertamente políticas. Muy al contrario, la *realpolitik* del asfixiante entorno social, laboral y familiar de estas muchachas obligaba a los dirigentes del apostolado a una labor de concienciación crítica expresada en términos aparentemente apolíticos. Pero aún así, dichas conversaciones y reflexiones —marcadas por el lenguaje de justicia social del Concilio Vaticano II— ayudaron a algunas trabajadoras a redefinir colectivamente como un ultraje ciertos comportamientos de los empresarios que antes habían sido considerados como normales. La participación en los grupos de estudio de la JOC hizo que dichas operarias comenzasen a interpretar algunos excesos patronales no como algo natural, sino como una cuestión moral que refería a un abuso intolerable que debía ser subsanado. Sólo así algunas de ellas comenzaron a entender lentamente ciertas situaciones laborales “que

<sup>18</sup> SEFT, entrevista con Juani Carrilero, activista JOC del textil, 30-8-2005; Conchi G. Villar, “Recuperar y repensar la memoria de las mujeres sobre la experiencia sindical”, *Arenal*, 8 (2001), pp. 159-160; AHJOC, Zona de Levante-Sureste, “Reunión de zona”, caja 95, carpeta 1.1, y “Diócesis de Albacete”, caja 96; folleto repartido entre los asistentes al *Cursillo de economía de la Juventud Obrera Católica*, realizado por JOC de Albacete el 15-2-1975, fondo privado JR.

al principio ni te das cuenta, hasta que luego lo vas hablando con otra gente y lo vas viendo y vas descubriendo la opresión en el trabajo” y en otras esferas de la vida<sup>19</sup>.

A menudo los historiadores olvidamos que las transformaciones políticas más importantes no siempre ocurren en el reino de la política institucional, sino en el cambio de las ideas sobre el poder, la autoridad y la justicia social.<sup>20</sup> Este fue el paso necesario para que una minoría de jóvenes asalariadas decidiera desafiar al miedo y se atreviese a plantar cara a sus jefes y a los jefes de la Organización Sindical. La JOC les había facilitado los valores, las identidades y las redes sociales para crear combativos núcleos de militancia católica en empresas textiles y calceteras de Albacete y Almansa, como *Blanco y García, Manrique, Merlitex, AVI, La Manchega, Hijos de Ginés Pérez, Ruilor, Sertextil, Confecciones Río, Layje, Miguel Sánchez Flor y López Vera*. En ésta última tuvo lugar entre julio y septiembre de 1974 uno de los conflictos laborales más largos e importantes en la provincia durante el franquismo final. Pero las asalariadas de estos sectores no solo se enfrentaron a la explotación patronal y al control de la OS, sino también a la exclusión de género en el entorno laboral. De hecho, la demanda de la igualdad salarial entre hombres y mujeres se convirtió en una de las señas de la acción de estas trabajadoras. Sus reclamaciones en el calzado almanseño provocaron, según fuentes oficiales “incidentes, hasta el extremo de que alguna empresa, para evitarlos, llegó a la equiparación”. Este tipo de reivindicaciones indicó la emergencia de una conciencia cívica y política entre estas trabajadoras, cuya protesta se dirigió directamente al corazón de la estructura de género tanto en el centro de trabajo como en el resto de la sociedad, cuestionó los pilares ideológicos de la dictadura y rechazó la tutela patriarcal representada por el patrón y por el Estado<sup>21</sup>.

Para redefinir su lugar en la sociedad y su relación con el Estado estas chicas antes tuvieron que enfrentarse a las cadenas de su mundo privado y desafiar los recelos familiares contra su militancia en la JOC. El miedo

<sup>19</sup> Archivo Histórico Provincial de Albacete (AHPAB), Organización Sindical, (OS), caja 2145, Secretariado de Asuntos Sociales y Jurídico Laboral (SASJL), “Partes a Madrid”, 22-8-1974. El proceso de definición colectiva de ciertas situaciones toleradas como injustas en Enrique Laraña, *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza, 1999, p. 57. El entrecamillado final en SEFT, entrevista con Encarna Calero, 13-6-2005.

<sup>20</sup> Daniel Levine y Scott Mainwaring, “Religion and Popular Protest in Latin America: Contrasting Experiences”, en Susan Eckstein, (ed.), *Power and Popular Protest*, p. 208.

<sup>21</sup> AHPAB, OS, caja 2145, SASJL, “Partes a Madrid”, 1974; AHPAB, OS, caja 3874, Delegación Comarcal de Almansa; Elizabeth F. Xavier Ferreira, “Mujeres, memoria e identidad política”, *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 21 (1999), pp. 56-59.

y los perjuicios patriarcales de género hicieron que las familias se opusieran al concurso de sus hijas en cualquier actividad con cierta proyección social que no casase con el prototipo nacionalcatólico de mujer relegada al espacio doméstico. En 1974 el sacerdote de Pozo Cañada denunció en una de sus homilías el freno que las presiones paternas sobre el compromiso de los hijos suponían “para que hubiese libertad de criterios” y “formar un mundo mejor”. Además, como ya había denunciado la JOC en 1970, la “situación económica y de incultura de las familias obreras” hacía que éstas priorizaran “el pequeño sueldo que va a ganar la hija” y, por tanto, le exigiesen docilidad y disciplina en el trabajo. Sólo gracias al apoyo y comprensión que encontraron en la JOC, y consecuentemente a la ilusión de ver que “no estabas sola, que había más gente que estaba luchando igual que tú y con los mismos objetivos”, algunas de estas jóvenes decidieron rebelarse y superar los costes sociales y familiares aparejados a su deseo de estar presentes en el debate social sobre sus problemas. Estas jóvenes retaron a las fuerzas que intentaron relegar sus vidas a la pasividad del ámbito familiar y desafiaron los preceptos de género de una dictadura refractaria al desplazamiento de la frontera que separaba lo público de lo privado en la vida de las mujeres.<sup>22</sup>

#### ESPACIOS PARA EL ENCUENTRO Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA

En la España franquista, como en otros contextos políticos autoritarios, la dictadura intentó reemplazar la esfera pública por la esfera oficial. Pero la voluntad autoritaria de desactivar a la sociedad civil mediante la despolitización y el miedo encontró un pequeño obstáculo en la provincia de Albacete en la figura de unos pocos curas animados por el espíritu del Concilio Vaticano II. Durante los años setenta estos sacerdotes se preocuparon por ofrecer espacios de interacción a jóvenes pasivos y aislados, desconectados de las tradicionales prácticas de sociabilidad popular cercenadas por el franquismo. El objetivo de estos párrocos, a quienes el franquismo local acostumbraba a acusar desde “alteradores del orden

<sup>22</sup> AHPAB, Gobierno Civil (GC), caja 30554, Dirección General de la Guardia Civil (DGGC), Servicio de Información de la Guardia Civil (SIGC), 322 Comandancia de Albacete (CA), “Nota informativa”, 25-6-1974; Pilar Díaz Sánchez, *El trabajo de las mujeres en el textil madrileño. Racionalización industrial y experiencias de género (1959-1986)*, Universidad de Málaga, Málaga, 200, p. 217; AHJOC, Zona Levante-Sureste, caja 95, carpeta 2.2; SEFT, entrevista con Albertina Córdoba, militante JOC en los barrios de Albacete, 15-11-2005; Inmaculada Blasco Herranz, “Sección Femenina y Acción Católica: La movilización de las mujeres durante el franquismo”, *Gerónimo de Uztariz*, 21 (2005), pp. 55-57.

hasta comunistas”, fue el de atraer a los chicos y chicas receptores de una cultura cada vez más individualista y urbana. Estos clérigos procuraron imprimir un mayor compromiso y conciencia cívica entre aquellos jóvenes que se dejaban “atrapar por el consumo”, o que simplemente no encontraban ningún lugar donde “pasar el tiempo de ocio” pues eran habituales casos como el de Alcalá del Júcar, donde un grupo de chicos del pueblo se quejó “porque aquí no hay nada, lo único para matar el tiempo es el bar”<sup>23</sup>.

De hecho, como denunció la JOC en 1970, la gran mayoría de los locales de ocio y clubes juveniles en Albacete pertenecían a la Organización Juvenil Española (OJE) y “quien no esté vinculado a ella no se beneficia de ellos”. Para solucionar esta carencia, un pequeño grupo de sacerdotes y militantes católicos participaron en el estrecho juego asociativo franquista, más adelante analizado, con el objetivo de crear espacios en los que los jóvenes pudiesen relacionarse y participar en la definición y solución de sus problemas, como el *Club Juvenil Montesinos* en Ossa de Montiel, el *Club Roda Joven*, el *Club Juvenil de Villarrobledo* o el *Stop Club* de Almanza. En los vecindarios de San Pedro y el Mortero de la capital provincial, los jóvenes de la zona, con el apoyo de los curas obreros, consiguieron instalar en una propiedad de Caritas “un club juvenil para el barrio”, en el que además de divertirse también acostumbraron a hablar acerca de “los derechos de los aprendices, de los problemas del barrio, [o] de la asociación de vecinos”<sup>24</sup>.

Poco después, a principios de 1976, fue creado en círculos católicos el Club de la Juventud de Hellín, con el propósito de que los jóvenes gestionasen su propio tiempo libre de forma autónoma, con actividades como los recitales musicales (en los que actuaron Ricardo Cantalapiedra, José Meneses y Manuel Gerena), exposiciones, competiciones deportivas, representaciones teatrales y proyecciones cinematográficas. Precisamente la concepción del cine como “elemento de estudio, de reflexión y de trabajo” llevó a un grupo de jóvenes católicos y comunistas a crear a principios de 1976 el *Cine-Club Buñuel*, donde se organizaron cine-fóruns, con

<sup>23</sup> Maryjane Osa, “Networks in Opposition: Linking Organizations through Activist in the Polish People’s Republic”, en Mario Diani, (ed.), *Social Movements and Networks*, p. 77; AHJOC, Zona Levante-Sureste, “Equipos de Zona”, caja 95, carpeta 4.4; AHPAB, GC, caja 30555, DGGC, SIGC 322 CA, “Nota Informativa”, 27-8-1977.

<sup>24</sup> AHJOC, Zona Levante-Sureste, “Equipos de Zona”, caja 95, carpeta 4.4; *La Verdad*, 17-3-1976; AHPAB, GC, Derechos ciudadanos. Asociaciones, caja 765; SEFT, entrevista con Antonio Pérez, trabajador de la construcción, vecino de la barriada de San Pedro y militante de la JOC, 12-12-2005.

la participación de figuras como Juan Antonio Bardem, y se proyectaron películas de un alto valor artístico y contenido sociopolítico (*Rebelión, La sangre del cóndor, El atentado, Fata Morgana*, etcétera). En estos pequeños espacios de la sociedad civil un mayor número de jóvenes albacetenses descubrieron su capacidad de autoorganizarse en base a sus propias inquietudes y necesidades<sup>25</sup>.

Aunque los clubes juveniles se crearon bajo la legalidad, y sufrieron la supervisión de la Delegación Provincial de la Juventud, representaron un importante impulso para la conquista de nuevas cotas de autocontrol e independencia en el disfrute del propio tiempo libre. Como recuerda una asistente habitual a estos foros, el local juvenil representó para no pocos chicos y chicas “un espacio de libertad para estar juntos con amigos, un sitio donde nos sentíamos un poco libres”. En aquella época muchos encontraron en estos espacios “un sitio donde estar”, un lugar de encuentro en el que iniciarse en la participación prepolítica, un foro para conocerse mediante relaciones más horizontales que fueron expandiendo los estrechos límites de una ciudadanía independiente del Estado. En esta esfera diferenciada de los órganos de socialización franquista intimaron con normas, prácticas y símbolos alternativos. Los jóvenes asiduos a centros juveniles experimentaron nuevas sensaciones e ideas al contactar con curas aperturistas que les “abrieron otras perspectivas” y que pensaban y actuaban de forma distinta a los que ellos habían visto y aprendido “siempre en las clases de religión”. En fin, como cuenta una participante, estos párrocos “nos influyeron a toda una generación de gente joven”, a la que ayudaron a “socializarse en la discrepancia” y a familiarizarse con hábitos democráticos<sup>26</sup>.

En salones y clubes juveniles emergió poco a poco una conciencia cívica que pretendió enriquecer la vida colectiva de los jóvenes de pueblos como Pétrola. La *Asociación de Amigos* que allí nació en enero de 1976 en este tipo de espacios quiso potenciar los vínculos y relaciones “entre todos los jóvenes” de la localidad “a través de la cultura”. En la misma dirección se movió el club juvenil *Rumbo Joven*, impulsado un año antes por sectores “dentro de las tendencias progresistas y socializantes de la Iglesia actual” según la policía. Dicho club nació con el fin de “promover

<sup>25</sup> *La Verdad*, 12-10-1976.

<sup>26</sup> AHJOC, Zona Levante-Sureste, caja 95, carpeta 2.2; SEFT, entrevistas con Victoria Delicado, militante del PC [m-l] y del movimiento feminista, 14-5-2007 y 29-5-2007; SEFT, entrevista con Pepe Tendero, enlace sindical, militante del PC [m-l] y de la Joven Guardia Roja, 23-5-2007.

la sociabilidad y la amistad entre los jóvenes” y de proporcionarles la “oportunidad necesaria para su formación sociocultural y deportiva”. Su propósito, como el de otras organizaciones sociales de este tipo, fue el de dinamizar una sociabilidad juvenil más rica sobre las bases de una convivencia igualitaria y unos valores de hermandad y solidaridad. El Teleclub Parroquial de Tarazona de la Mancha orientó su acción en las mismas coordenadas, y quizás por ello levantó la desconfianza de las autoridades locales, a las que inquietó que este club procurase organizarse como una “asociación de jóvenes, reunida en un mismo plano de igualdad”, cuyo objetivo era el de “fomentar la amistad, mediante actividades culturales artísticas y recreativas”. En efecto, poco agradó a la oficialidad del régimen que sectores católicos comenzasen a plantear aspiraciones cívicas que trascendiesen lo privado para situarse en el terreno abstracto del bien público. Así lo hicieron, para disgusto de la Delegación Provincial de Información y Turismo, a finales de 1976 los asociados del Teleclub de Casas Ibáñez, quienes pidieron que este se abriese a “todos los criterios” para que los jóvenes del pueblo pudiesen “asomarse a todas las direcciones de pensamiento” y ejerciesen “sana crítica para su perfeccionamiento humano y cultural”<sup>27</sup>.

También del teleclub de Alcalá del Júcar surgió la iniciativa de un grupo de jóvenes que alentados –según la Guardia Civil– por el párroco de la localidad, lanzaron un periódico de 13 páginas y 150 ejemplares. Con esta iniciativa dichos jóvenes se propusieron mejorar la convivencia colectiva fomentando una vida cultural más activa en su pueblo. El objetivo de la publicación del periódico fue el de despertar a la “masa inerte” de jóvenes “petrificados por el miedo” y llamar la atención a los gobernantes locales por “su indiferencia”, falta de colaboración y compromiso con “cualquier actividad que pueda dar más luz al pueblo”. Parece ser que esta experiencia duró lo que dichos jóvenes tardaron en visitar el cuartel de la Guardia Civil. Algo que no era nuevo. Ya en 1969 las autoridades habían bloqueado la puesta en funcionamiento del Club Parroquial de Yeste. Lo que demuestra que el lento y silencioso avance colectivo sobre el terreno de la sociedad civil se hizo en dinámica

<sup>27</sup> AHPAB, GC, Derechos ciudadanos. Asociaciones, caja 768; AHPAB, Delegación Provincial de Juventud (DPJ), Participación, caja 28681; *La Verdad*, 5-12-1976.

competencia con un Estado autoritario que siempre se mostró dispuesto a mantener inamovibles las fronteras de la política<sup>28</sup>.

Según fuentes policiales, en los centros sociales de las parroquias, los jóvenes solían asistir a reuniones organizadas por sacerdotes progres, “habiendo motivos suficientes para pensar que no se reducen sus conversaciones a asuntos religiosos”. En verdad, a las autoridades franquistas no les faltaron razones para recelar de este tipo de actividades, pues de las mismas surgieron a mediados de los años setenta iniciativas como las del colectivo *Sagato*. Un grupo de jóvenes católicos que, liderados por un cura progresista, comenzó a organizar actos y debates sobre diversos temas con el fin de “luchar contra el sistema establecido” por la dictadura de Franco. Con tales propósitos no extraña que sus intentos por sacar a la luz una publicación propia y de crear una asociación cultural tropezasen continuamente con las trabas oficiales. Aún así, este colectivo consiguió difundir en la prensa provincial un gran número de artículos (más de 170 entre 1976 y 1978) de crítica social y política a la luz del humanismo cristiano de izquierdas que caracterizó sus opiniones. Debutaron en febrero de 1976 con una tribuna en *La Voz de Albacete*, pero sus posturas en temas sociales como la educación, el sindicalismo o los barrios, pronto colisionaron con la inmovilista línea editorial de este periódico del Movimiento. Poco después *Sagato* encontró en el diario democristiano *La Verdad* “camino más amplios” para expresar sus juicios críticos sobre la realidad sociopolítica de la provincia, hasta que a finales de los años setenta el grupo se deshizo y una buena parte de sus integrantes pasaron a engrosar las filas del PSOE<sup>29</sup>.

Para evitar esta desafección juvenil la Delegación Provincial de la Juventud y la Sección Femenina habían intentado articular desde comienzos de los años setenta nuevos canales de participación popular, como las Asambleas de la Juventud. Pero esta iniciativa, parte de la estrategia del Movimiento para aumentar su poder dentro del aparato franquista, abrió un pequeño espacio para la participación pública de sectores asociativos

<sup>28</sup> AHPAB, GC, caja 30555, DGGC, SIGC 322 CA, “Nota Informativa”, 27-8-1977. El referente teórico de la parte final del párrafo es de Neera Chandhoke, *State and Civil Society: Explorations in Political Theory*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1995, p. 9.

<sup>29</sup> AHPAB, GC, “Memoria del Gobierno Civil, 1971” (libro). En marzo de 1978 *La Verdad* (1973-1978) publicó una doble página sobre la historia de *Sagato*. Un análisis sobre este grupo y su actividad periodística en Oscar Martín García, “Antes de la transición, la lucha por la libertad. El papel de la prensa de provincias en el desgaste de la dictadura. *La Verdad de Albacete* (1973-1977)”, en *III Congreso Internacional Historia de la transición en España. El papel de los medios de comunicación*, Almería, 2007.

vinculados a los movimientos católicos críticos. Así, dichas asambleas no siempre consiguieron la ansiada integración vertical de sus participantes en el proyecto del Estado. Es más, la línea de mando a veces no pudo controlar que se convirtiesen en plataformas de crítica sociopolítica, en las que se demandó, como ocurrió en la asamblea final del encuentro de asociaciones juveniles albacetenses en 1972, “una mayor participación de los jóvenes en las tareas políticas y un posible desarrollo de otras tendencias políticas” para “fomentar su libertad, responsabilidad y costumbres de solucionar sus propios problemas”<sup>30</sup>.

Conforme avanzaron los años setenta nuevas experiencias ciudadanas y marcos interpretativos fueron poblando el espacio público que media entre el mundo de lo privado y el ámbito de lo oficial. En clubes juveniles, centros de la JOC, grupos parroquiales, teleclubes, etcétera, un número mayor de jóvenes albacetenses comenzó a explorar diversas formas de participación cívica. En estos espacios de la sociedad civil se desarrollaron nuevas formas de interacción comunicativa, se crearon identidades, se expandieron las posibilidades de participación y se construyeron redes de sociabilidad y solidaridad. Los curas y militantes católicos que impulsaron esta incipiente recomposición de la sociedad civil diseminaron ideas, fomentaron el debate ciudadano y la crítica social, tejieron vínculos de compañerismo, etcétera. Factores todos ellos favorables a una democratización de las estructuras políticas del país, en tanto que erosionaron el deseo del régimen de privatizar la vida de los ciudadanos y propiciar sentimientos de apatía, desinterés y desconfianza social<sup>31</sup>.

Las estructuras de sociabilidad de parroquias y movimientos cristianos animaron un mayor compromiso cívico que, en una minoría de casos, fue la antesala de una militancia activa contra la Dictadura. Por el contrario, para la mayoría de quienes participaron en las redes asociativas de la Iglesia, la represión franquista siguió siendo un factor disuasorio a la hora de salir a la calle, hecho que no significa que la emergencia de una cultura y de unos comportamientos más democráticos solo se manifestase a través de huelgas y marchas. En realidad, la protesta fue como la necesaria

<sup>30</sup> AHPAB, DPJ, Participación, caja 28681.

<sup>31</sup> Véase Víctor Pérez Díaz, “De la Guerra Civil a la sociedad civil: el capital social en España entre los años treinta y los años noventa del siglo xx”, en Robert Putnam, (ed.), *El declive del capital social. Un estudio internacional sobre las sociedades y el sentido comunitario*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003, pp. 427-490, e Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

punta del iceberg, pero bajo la superficie se desarrollaron unas dinámicas de contacto poco visibles, experimentación y legitimación de prácticas y valores democráticos. A través de tan sigiloso proceso se construyó el capital social para el cambio. Un potencial democratizador muy superior, por otra parte, a lo que el activismo articulado en organizaciones anti-franquistas podría sugerir. Este es uno de los factores que explican que en la ciudad Albacete, con una presencia limitada de los grupos opositores clandestinos, un estudio sociológico encargado por la Vicaría de Pastoral Social en 1975 arrojarase que el 97% de los encuestados menores de 30 años creyese conveniente que las autoridades políticas fuesen elegidas mediante unas elecciones libres y democráticas<sup>32</sup>.

#### ASOCIACIONES, COMPROMISO CÍVICO Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA

En líneas generales, el franquismo, al igual que otros regímenes no democráticos, intentó desactivar la sociedad civil mediante la centralización del poder, la conculcación de los derechos políticos, la represión y la imposición de una despolitizada cultura del miedo. Pero paralelamente, durante los años sesenta y setenta, la Dictadura también buscó nuevos modelos de integración social y política que canalizasen el potencial desestabilizador de la desenfrenada y caótica modernización socioeconómica del país. Una de las opciones empleadas para fortalecer la estabilidad del régimen fue la ampliación de los cauces de participación popular a través de las Asociaciones de Cabezas de Familia creadas en 1963 y de la Ley de Asociaciones promulgada en 1964. A diferencia de los estudios que alegan una escasa participación popular durante el periodo, autores como Radcliff creen que el considerable aumento y diversificación del fenómeno asociativo desde mitad de los años sesenta indica la emergencia de un nuevo asociacionismo cívico más plural e independiente, que contribuyó a recomponer la sociedad civil y facilitar el posterior tránsito a la democracia<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *La Verdad*, 21-10-1975.

<sup>33</sup> Muthiah Alagappa, "Civil Society and Democratic Change. Indeterminate Connection, Transforming Relations", en Muthiah Alagappa (ed.), *Civil Society and Political Change in Asia. Expanding and Contracting Democratic Space*, Stanford, Stanford University Press, 2004, pp. 479-480. La desmovilización de la sociedad española en Omar G. Encarnación, *The Myth of Civil Society: Social Capital and Democratic Consolidation in Spain and Brazil*, Palgrave McMillan, 2003 y Peter McDonough, Doh C. Shin y José Álvaro Moisés, "Democratization and Participation: Comparing Spain, Brazil and Korea", *The Journal of Politics*, 60 (1998), pp. 652-688. El argumento de Radcliff en *Making Democratic Citizens in Spain*, p. 3.

En la provincia de Albacete fueron ochenta las asociaciones creadas entre 1966 y la celebración de las elecciones generales de junio de 1977.<sup>34</sup> La mayoría de estas asociaciones estuvo fuertemente jerarquizada y controlada políticamente por el Estado. Pero en algunos ejemplos la nueva legislación asociativa facilitó la apertura de espacios antes inexistentes para la participación ciudadana, la organización colectiva y la defensa pública de determinados valores e intereses. Este fue el caso, por ejemplo, de la Hermandad de Donantes de Sangre de Albacete, fundada en 1972 en torno a los núcleos de militancia católica en el sector de la Banca. Aunque el propósito de esta asociación fue aparentemente de tipo social y benéfico, su vinculación con colectivos pro-democráticos y sus actividades públicas levantaron –según la prensa local– “reacciones en contra” en “ciertos sectores timoratos” de la sociedad albacetense. Las nuevas posibilidades para desarrollar una mayor presencia social a través del mundo asociativo, también fueron aprovechadas por los grupos de oposición para entrar en la vida pública sin correr los peligros de la clandestinidad. Este fue el caso del Club de Amigos de la UNESCO, una asociación creada en Villamalea en 1970 por parte de militantes del PCE que contó con la colaboración del clero progresista de la localidad. Según diversos informes policiales y oficiales, los comunistas constituyeron esta asociación para “trabajar luego impunes y sin que se les pueda perseguir en sus actividades caso de hacer alguna cosa ilegal”. Por este motivo el ayuntamiento aconsejó su prohibición “en beneficio de la paz de este pueblo”. Pero aun así, aunque sus estatutos fueron devueltos, el club siguió funcionando y llevó a cabo una importante dinamización sociocultural en este municipio de la Manchuela<sup>35</sup>.

Otro ejemplo en el que militantes católicos y activistas de la izquierda antifranquista encontraron un hueco para la actuación pública y legal a través de la rendija asociativa fue la Asociación de Antiguos Alumnos (AAA) de Magisterio, instituida en abril de 1975. Los estatutos de esta asociación se propusieron la creación de un magisterio más activo y crítico mediante la promoción de diversas iniciativas lúdicas y culturales.

<sup>34</sup> AHPAB, GC, Derechos ciudadanos. Asociaciones, caja 766. En la actual región de Castilla-La Mancha únicamente se habían constituido 18 asociaciones hasta la promulgación de la Ley de Asociaciones de 1964. A partir de entonces se crearon 267 asociaciones hasta 1977; véase Manuel Ortiz Heras, “Movimientos sociales y sociabilidad en Castilla-La Mancha durante el segundo franquismo”, en Abdón Mateos y Ángel Herrérín, (eds.), *La España del presente. De la dictadura a la democracia*, Madrid, Historia del Presente, 2006, pp. 309-332.

<sup>35</sup> Oscar J. Martín García, *A tientas con la democracia. Movilización y actitudes de cambio en la provincia de Albacete, 1966-1977*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2008, pp. 239-240.

Precisamente una serie de asambleas y conferencias organizadas por la AAA a principios de 1976, en las que se debatió sobre el estado de la educación en España y la situación laboral de los maestros de primaria, fue el origen de las intensas movilizaciones protagonizadas por una parte considerable de los enseñantes de la provincia durante los meses siguientes en favor de la libertad sindical y de la educación pública, gratuita y gestionada democráticamente<sup>36</sup>.

Por otro lado, del cerca de medio centenar de asociaciones de padres de alumnos que aparecieron en la provincia entre 1966 y 1979, varias contaron con la presencia e impulso de los sectores más comprometidos de la Iglesia. Concretamente las asociaciones de Fuentealbilla (1972), Villamalea (1974) y Nerpío (1976) nacieron al calor del Movimiento Rural Cristiano. Las de Letur (1974), Yeste (1975) y Pétrola (1976), instalaron sus dependencias bajo el cobijo de las parroquias. Lo mismo que las tres que se crearon en la ciudad de Villarrobledo entre 1975 y 1976, o la legalizada en Alcalá del Júcar (1974) con ayuda del sacerdote. Una parte importante de estas asociaciones mostraron su voluntad de establecer relaciones directas con las autoridades con el novedoso objetivo de ejercer cierta presión e influir sobre la política pública. Pocos habían sido los albacetenses que hasta entonces habían osado dirigirse colectivamente a sus gobernantes para tratar diversos asuntos públicos. Pero conforme avanzaron los años setenta un mayor número de APA's (Asociación de Padres de Alumnos) se definieron como representantes de los padres, expresaron su deseo de funcionar como estructuras de intermediación entre las demandas de estos y los poderes públicos.

Por ejemplo, el objetivo de la APA del Colegio San Rafael de Hellín, fundada en una iglesia de la localidad en la primavera de 1975, era el de "constituir la representación legal de los padres de alumnos [...] para poder ser oídos por cualquier organismo del Estado, Provincia o Municipio" en materia educativa. Por su parte, la APA del Colegio de Ossa de Montiel pretendió, al crearse a principios de 1976, "incidir por cauce legal en la Administración Pública para solucionar los problemas relacionados" con la enseñanza de sus hijos. Estas asociaciones, además, no solo reivindicaron mejoras estructurales en los colegios, también defendieron una enseñanza basada en la idea del bien común ciudadano, como la APA

<sup>36</sup> *La Verdad*, 18-10-1974. Las protestas del movimiento de enseñantes en Óscar J. Martín García, "Albacete: de la balsa de aceite a la conflictividad social", en Manuel Ortiz Heras (coord.), *Movimientos sociales en la crisis de la dictadura y la transición*, p. 71.

del colegio de Casas Ibáñez, que se impuso como meta “fomentar una educación integral del alumno” para “atender a valores de ciudadanía y convivencia” más allá de la formación académica. Esta intención asociativa de interactuar y plantear cuestiones a sus gobernantes gustó poco a las autoridades de la provincia, que recelaron de la posibilidad de tolerar asociaciones con capacidad de interlocución con el poder político. Las élites franquistas prefirieron, por el contrario, una versión más limitada y controlada de la participación popular<sup>37</sup>. Por este motivo, agrupaciones de padres de alumnos como las de los colegios Graciano Atienza de Villarrobledo, San Rafael de Hellín o Enriqueta Sánchez de Ossa de Montiel sufrieron diversas dificultades para conseguir su legalización.

Los vecinos de los barrios periféricos de la ciudad de Albacete y de los principales municipios de la provincia sufrieron de forma intensa las consecuencias negativas de la caótica modernización socioeconómica y de la irracional planificación urbanística de las corporaciones franquistas. El poco interés de estas por solucionar los problemas estructurales de los barrios alimentó la aparición y el crecimiento de un movimiento vecinal que tuvo una destacada presencia de militantes católicos. Uno de los principales promotores de la primera asociación de vecinos que fue legalizada en Albacete en enero de 1977, la del barrio Hermanos Falcó, fue un cura obrero. En los dos años siguientes aproximadamente una quincena de Asociaciones de Vecinos (de aquí en adelante AA.VV.) nacieron en la capital y otras partes de la provincia. Muchas de ellas dinamizadas y lideradas por sotanas rebeldes y militantes del apostolado, como las de San Pedro-Mortero, La Vereda, Sepulcro-Bolera, Hospital, San Roque o San Pablo, donde surgió a finales de la década la Comunidad Cristiana de Base La Semilla<sup>38</sup>.

Fueron habituales casos como los relatados por la Guardia Civil de Almansa, municipio en el que el titular de la parroquia de San Isidro impulsó la asociación del barrio, cuyos vecinos encontraron en los salones parroquiales un espacio de reunión, además de una multicopista con la

<sup>37</sup> SEFT, entrevista a José Carrión Munera, sacerdote y consiliario nacional del Movimiento Rural de Adultos de Acción Católica entre 1977 y 1982, 31-3-2011. AHPAB, GC, AHPGC. Derechos ciudadanos. Asociaciones, cajas 764 y 765; *Estatutos de la Asociación de Padres de Alumnos del Colegio de San Rafael de Hellín*, *Estatutos de la Asociación de Padres de Alumnos del Colegio Nacional Mixto Enriqueta Sánchez de Ossa de Montiel* y *Estatutos de la Asociación de Padres de Alumnos del Instituto de Casas Ibáñez*, todos en AHPAB, GC, Derechos ciudadanos. Asociaciones, 1966-1978, caja 30058; Pamela B. Radcliff, *Making Democratic Citizens in Spain*, pp. 255-256.

<sup>38</sup> AHPAB, GC, Derechos ciudadanos. Asociaciones, caja 765.

que editar la propaganda del movimiento. A las puertas de las elecciones municipales de 1979 seis de las ocho organizaciones vecinales de la capital observaban una notable impronta católica, y algunos de sus integrantes más activos tuvieron su cuota de responsabilidad en la victoria del PSOE local en aquellos comicios. Únicamente recibieron una influencia comunista mayoritaria agrupaciones vecinales como las de Pedro Lamata, Huerta de Marzo o Peñas de San Pedro. La legalización de ésta última fue considerada por el alcalde “poco procedente” ya que “predomina el Partido Comunista” y en su bar el *Mundo Obrero* era repartido entre los socios, quienes por la noche, según el edil, solían “estar embriagados, ocasionando escándalo y molestando al vecindario colindante”<sup>39</sup>.

Como se ha dicho, el asociacionismo vecinal creció y se consolidó en la provincia ya en la etapa de la transición, especialmente entre 1977 y 1979. Sin embargo, sus orígenes, la articulación de las primeras reivindicaciones y conatos organizativos datan de los años finales de la dictadura, cuando germinaron algunos grupos en torno a parroquias y asociaciones de Cabezas de Familia. En barrios como los de San Pedro o Hermanos Falcó la reivindicación vecinal “surgió y nació” de la iniciativa de unos cuantos vecinos que se “movían en torno al cura obrero”. Estos párrocos jóvenes buscaron a la luz del Concilio Vaticano II “una dimensión un poco más auténtica del Evangelio”, lo que les llevó a “dejar las sacristías” para acercarse a los sectores sociales más desfavorecidos y “convivir con ellos para desde ahí abajo hacer el trabajo del sacerdocio”. Como recuerdan un par de aquellos sacerdotes, su deseo era el de desarrollar su vocación pastoral en contacto directo y cotidiano con la “realidad de la gente que trabajaba”, para comprender mejor y asistir a “un mundo obrero del que la Iglesia estaba de espaldas totalmente” y que, en consecuencia, se encontraba muy alejado de los templos. No en vano, la *Guía de la Iglesia en España* de 1967 destacó que en Albacete nueve de cada diez obreros no iban a misa. Por todas estas razones un puñado de párrocos comenzó a trabajar en diversos oficios y trasladaron su residencia a los nuevos centros parroquiales ubicados en los barrios periféricos<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> AHPAB, GC, caja 30554, DGGC, SIGC, 322 CA, “Nota Informativa”, 18-11-1977. SEFT, entrevista con Llanos Rabadán, comunidad de cristianos de base El Olivo, 17-2-2011. SEFT, entrevista con Antonio Díaz, sacerdote secularizado, 14-4-2011. AHPAB, GC, Derechos ciudadanos, Télex informativos, 1978-1983, caja 30.060.

<sup>40</sup> AGA, Cultura, Ministerio de Información y Turismo, Gabinete de Enlace, caja 560; Manuel Ortiz Heras, “Moral y control social”, en Ángel L. López Villaverde (coord.), *Historia de la Iglesia en Castilla-La Mancha*, Ciudad Real, Biblioteca Añil, 2010, p. 314; SEFT, entrevista con Andrés Gómez Beteta, cura obrero del barrio de San Pedro, 3-6-2005. SEFT, entrevista

Allí se encontraron con unas barriadas con numerosas deficiencias como consecuencia del modelo urbanístico impuesto por el franquismo, caracterizado por la centralización económica y espacial y por la promoción de los beneficios del capital inmobiliario<sup>41</sup>. Durante los años sesenta se produjo una estructuración y jerarquización social del espacio urbano que dio lugar a la aparición de barrios desprovistos de equipamientos colectivos y desatendidos por parte de las autoridades. Ante el desamparo oficial los habitantes de estas zonas tuvieron que organizarse y crear redes asistenciales y de autoayuda para acometer obras colectivas en los barrios. La homogeneidad socioeconómica existente entre sus habitantes, los vínculos de sociabilidad y la asistencia de los curas obreros hicieron posible las primeras mejoras en el alcantarillado, el alumbrado, la pavimentación, etcétera. La acción social desarrollada desde las parroquias ayudó a canalizar y fortalecer las incipientes redes de intercambio recíproco y ayuda mutua que, por una parte, contribuyeron a aliviar las difíciles condiciones de vida en los barrios y, por otra, establecieron unos patrones de relación horizontal e igualitaria entre aquellos con una situación y unos intereses comunes<sup>42</sup>.

Al encargarse de algunas de las funciones y responsabilidades abandonadas por la desatención de las autoridades, estos vecinos ganaron un mayor control sobre sus condiciones de vida y sobre la propia convivencia y estructuración de los barrios. Así aumentó la capacidad de auto-organización de grupos vecinales de base, como fue el caso de la Comunidad Parroquial creada en 1974 por unos cuantos residentes de San Pablo. Estos vecinos gestionaron sin ánimo de lucro, de forma autónoma, democrática y bajo criterios de justicia social, cerca de un centenar de viviendas “destinadas a la clase económicamente más débil” por un precio muy inferior al existente en el mercado<sup>43</sup>. Los vecinos mejoraron su nivel de vida tomando parte en proyectos ciudadanos, apoyados desde las parroquias, que contrapusieron la unión y cooperación comunitaria a los valores mercantilizados, a la especulación y al beneficio rápido que caracterizaron al urbanismo franquista.

---

con Juan Fernández Selva, cura obrero de Albacete, 5-4-2006. Estos temas también son tratados en Francisco Martínez Hoyos, “Compromiso cristiano y militancia de izquierdas”, *Historia Antropología y Fuentes Orales*, 27 (2002), pp. 70-73. En los barrios no hubo parroquias hasta 1972.

<sup>41</sup> Manuel Castells, *Crisis urbana y cambio social*, Madrid, Siglo XXI, 1981, pp. 201-202.

<sup>42</sup> Javier Hernández Ramírez, *El Cerro del Águila e Hytasa: Culturas de trabajo, sociabilidad e imágenes de identificación*, Sevilla, Diputación de Sevilla, Sevilla, 1999, pp. 80-100.

<sup>43</sup> *La Verdad*, 15-6-1974.

Poco a poco fue emergiendo en algunos barrios una nueva significación social del espacio, una forma contra-hegemónica de habitar el entorno urbano. Los vecinos más activos de las barriadas se defendieron de la segregación socioespacial y política impuesta por el modelo urbano franquista mediante prácticas de asistencia comunitaria sustentadas sobre valores de compañerismo, confianza y cooperación. El incipiente movimiento vecinal en Albacete no solo reivindicó alumbrado, pavimentación, colegios, sanatorios, etcétera, sino también abogó por el desarrollo social justo, por el apoyo moral y económico a las familias más necesitadas, por la creación de cooperativas de consumo, etc. Estas prioridades informaron la orientación de unas asociaciones interesadas en fortalecer la vida comunitaria y en anteponer el interés general ciudadano al servicio privado. Este fue el caso de la Asociación de Vecinos de San Pedro-Mortero, cuyo objetivo principal fue la solución de los problemas colectivos “atendiendo más al bien común de los barrios que al interés particular de cualquier vecino”<sup>44</sup>.

Al ir más de allá de las cuestiones puramente reivindicativas y defender valores cívicos, los vecinos construyeron su propia visión del bien público y crearon centros alternativos de debate y de toma de decisión. El foco de la acción en los barrios fue trasladándose de la inicial autoayuda a la reclamación y a la exigencia ciudadana, elementos ya presentes en las reclamaciones de todos los grupos vecinales albacetenses a mediados de la década de los setenta. Buen ejemplo de esta evolución fueron las proclamas de los jóvenes de La Vereda, que en marzo de 1976 dijeron a las autoridades “que no es limosna lo que pedimos sino reclamar unos derechos”. También algunos vecinos de Hermanos Falcó dejaron claro en el otoño de aquel año que “aunque seamos pobres tenemos *derecho* a que se nos atienda”<sup>45</sup>.

Además de la labor fundamental de los curas de las parroquias, el movimiento vecinal también contó con el apoyo, el asesoramiento y la ayuda técnica de jóvenes profesionales (urbanistas, arquitectos, abogados, etcétera). Algunos de ellos, como fue el caso del futuro alcalde socialista de Albacete en 1979, iniciaron su compromiso social en los círculos católicos de una universidad muy agitada durante los años sesenta y setenta.

<sup>44</sup> *Estatutos de la Asociación de Vecinos de los Barrios de San Pedro y Mortero*, 1977, documento cedido por Antonio Pérez.

<sup>45</sup> Pamela B. Radcliff, “La ciudadanía y la transición a la democracia” en Manuel Pérez Ledesma (ed.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, CEPC, 2007, p. 349; *La Verdad*, 20-3-1976 y 26-10-1976.

Asimismo, las reivindicaciones surgidas en las barriadas disfrutaron de difusión gracias a la labor del periódico *La Verdad*, cuyo director en Albacete, un democristiano cercano a grupos seculares de la Iglesia, prestó especial atención a la situación de los barrios. Este diario hizo de nexo entre el movimiento y la ciudadanía, y ayudó a legitimar las demandas vecinales ante el resto de la sociedad albacetense. Así parecieron entenderlo los jóvenes de Huerta de Marzo, quienes en septiembre de 1976 recurrieron al periódico para demostrar al “Ayuntamiento y a la opinión pública” que sus peticiones eran “justas y urgentes”. Además, al exponer públicamente las penurias de los barrios, *La Verdad* contribuyó a que sus reivindicaciones ejerciesen una mayor presión frente a las autoridades competentes. Por esta razón, un vecino del extrarradio confiaba en que las denuncias aparecidas en dicho diario sobre la situación en su polígono de viviendas sirviesen “para convencer a quienes competa”<sup>46</sup>.

Los residentes de San Pedro también fueron conscientes en septiembre de 1975 de que “los problemas de los barrios si no se airean de alguna manera [...] no se solucionan”. Los vecinos de los barrios intentaron que sus exigencias fuesen escuchadas por las autoridades. Uno de los objetivos principales de la AA.VV. de San Pedro fue el de “dirigirse a los poderes públicos para informarles de las justas pretensiones de los asociados y solicitar la adopción de medidas oportunas” para la mejora del barrio. En el barrio del Hospital, entre otros, también mostraron su voluntad de “mantener contactos con las autoridades locales, provinciales y estatales” para que sus necesidades fuesen atendidas. Al igual que ocurriera con las asociaciones de padres, las agrupaciones de vecinos trataron de establecer cauces de interlocución con los gobernantes con el fin introducir su voz la agenda política local y, de paso, ampliar el debate público sobre diversos asuntos urbanísticos y ciudadanos<sup>47</sup>.

Pero en su intento por trasladar las reivindicaciones de los vecinos hacia arriba, las asociaciones chocaron en más de una ocasión con el escaso interés, los limitados recursos y la falta de representatividad de los gobernantes municipales. En un principio, algunos de estos colectivos

<sup>46</sup> Óscar J. Martín García, “Antes de la transición, la lucha por la libertad”; *La Verdad*, 18-3-1975; Manuel Castells, *Crisis urbana y cambio social*, Madrid, Siglo XXI, 1981, pp. 290-291.

<sup>47</sup> *La Verdad*, 28-9-1975; Pamela B. Radcliff, “Associations and the Social Origins of the Transition during the Late Franco Regimen”, en Nigel Townson, *Spain Transformed. The Late Franco Dictatorship, 1959-1975*, Nueva York, Palgrave McMillan, 2007, pp. 157-158 y de la misma autora “La construcción de la ciudadanía democrática: las Asociaciones de Vecinos en Madrid en el último franquismo”, en VV.AA., *La transición de la dictadura franquista a la democracia*, Barcelona, CEFID, 2005, pp. 96-101.

habían creído más eficaz para sus intereses colaborar de manera constructiva con concejales y alcaldes. Este fue el caso de los habitantes de San Pedro. Una comisión de este barrio había obtenido en 1974 algunas mejoras para sus calles a través de la cooperación con el primer edil. Pero cuando se interrumpieron las obras los vecinos no tardaron en comprobar “el poco compromiso de las autoridades hacia nuestros problemas”. En la misma línea se expresó, entre otros, el cura de San Pablo en junio de 1975, harto de que las cartas y visitas al ayuntamiento para reclamar medidas contra los problemas de salubridad del barrio no obtuviesen “respuesta alguna” por parte del alcalde. Las promesas incumplidas llevaron a los habitantes de Hermanos Falcó a censurar a un ayuntamiento que no se comportaba “igual con todos sus ciudadanos” porque “no hay dinero para emplearlo en los barrios, pero mientras tanto se llevan a cabo otras obras de no tanta necesidad” en las partes pudientes de la ciudad.

En estos y otros casos se puede observar cómo situaciones que los vecinos habían considerado hasta entonces como inevitables o naturales, lentamente comenzaron a aparecer como el resultado de decisiones injustas que no servían al bien común sino a los intereses de los poderosos. Así, la defensa autónoma de las reivindicaciones ciudadanas acabó desprestigiando a las autoridades por su falta de representatividad, ineficacia y desatención de las necesidades de los vecinos. Consecuentemente, el próximo paso que dieron estos vecinos fue la demanda de derechos de reunión, expresión y manifestación, como herramienta imprescindible para la verdadera defensa y resolución de las deficiencias estructurales de las barriadas<sup>48</sup>.

A pesar del inclemente entorno exterior autoritario, las asociaciones de vecinos sirvieron de paraguas para la reproducción en su seno de formas de organización democrática y para la utilización de un lenguaje más participativo. Por ejemplo, en el funcionamiento interno de la AV de San Pedro cualquier asociado pudo “tomar parte con libertad de palabra y de voto en las juntas generales y en sus debates”, además de “elegir y ser elegido para miembro de la Junta Directiva”. En las discusiones cotidianas en los locales de Hermanos Falcó “se planteaban temas a debate y allí se procuraba que todo el mundo hablara y opinara, y luego si había que tomar algún tipo de decisión [...] pues se votaba a mano

<sup>48</sup> Buena parte de las tensiones entre vecinos y autoridades pueden seguirse a través del diario *La Verdad*, algunos ejemplos en *La Verdad*, 9-10-1974, 27-6-1975 y 26-10-1976. También Pamela B. Radcliff, *Making Democratic Citizens in Spain*, p. 18 y Jordi Borja, *Los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Ediciones Siap-Planteos, Madrid, 1975, p. 110.

alzada”. La participación activa en la vida de estos laboratorios sociales implicó el aprendizaje y la experimentación cotidiana de nuevos derechos y obligaciones ciudadanas. Para quienes vivieron dicha experiencia el asociacionismo vecinal representó “una auténtica escuela de vida social”. Fue muy importante que el proceder participativo permitiese que vecinos con un diferente grado de compromiso pudiesen plantear sus necesidades en las asambleas, con la consiguiente legitimación democrática del movimiento<sup>49</sup>.

En definitiva, el movimiento vecinal que, con una importante ayuda de grupos cristianos de base, eclosionó en los estertores del franquismo contribuyó al tímido resurgimiento de la sociedad civil albacetense. En estos nuevos espacios asociativos los ciudadanos descubrieron nuevos hábitos de participación democrática, debatieron colectivamente sobre sus problemas y se organizaron para influir sobre los gobernantes. Su voluntad de interacción y presión sobre el poder político local ayudó a desacreditar la imagen de los ayuntamientos entre la ciudadanía. Por estas razones se puede decir que la eclosión de las asociaciones en los barrios fue uno de los factores que empujaron en favor del cambio democrático en la provincia de Albacete.

---

<sup>49</sup> *Estatutos de la Asociación de Vecinos de los Barrios de San Pedro y Mortero*; SEFT, entrevista con Andrés Gómez Beteta, 22-4-2005; Ricard Martínez i Muntada, *El moviment vecinal a l'àrea metropolitana de Barcelona durant el tardofranquisme y la transició*, trabajo de investigación, Universitat Pompeu Fabra, 2000, p. 275.





