

**“Camilo, no te comas a los curas, que la carne de cura se indigesta”¹
La influencia de la Iglesia en la crisis del franquismo.**

Damián A. González Madrid y Manuel Ortiz Heras
Universidad de Castilla – La Mancha

Después de muchos años en los que se ha omitido la importancia de la *acción colectiva* en el proceso de transición política y la crisis del franquismo, asistimos a la aparición de publicaciones que optan por colocar a aquellos movimientos sociales *desde abajo* como los grandes artífices del cambio². Además de las aportaciones de esta *nueva historia social* del franquismo, disponemos de otras más *tradicionales* que subrayan el papel jugado por organizaciones e instituciones en la erosión y desintegración de la dictadura franquista. Entre estas últimas destaca con luz propia la Iglesia católica. Coincidimos en la valoración positiva del proceso de *cambio* capitaneado por la Conferencia Episcopal Española (CEE) en relación con la caída de la dictadura, compartimos también los factores explicativos del *cambio de postura* de la institución (Concilio Vaticano II, cambio generacional y las circunstancias políticas y sociales, aunque quizá debamos comenzar a medir mejor tanto la influencia del contexto internacional en que se inscribe como la de las *bases* que en parte lo sostienen). Sin embargo el paso del tiempo, y al calor de las nuevas investigaciones y la documentación disponible, cabe preguntarse si realmente *cambió tanto* la Iglesia de aquellos años, así como por la *amplitud y rotundidad* de su *disidencia*.

1. Una institución conservadora.

En este trabajo intentaremos demostrar que la Iglesia católica en España vivió un proceso interno de transición que supuso un cambio de postura importante, sí, pero *siempre* dentro de la *moderación*; y que si esa modificación adquirió la relevancia que habitualmente le concedemos, no fue sino por la *especificidad* del caso español en el

(*) Original publicado en *Actes del Congrés. La Transició de la dictadura franquista a la democràcia*, Barcelona, CEFID, 2005, pp. 56-68.

¹ LÓPEZ RODÓ, L.: *Memorias. Años decisivos*, Barcelona, Plaza & Janés, 1991, p. 396. Esta investigación se inscribe en el marco del proyecto BHA2002-03897 del MCYT.

² Cuando todavía no se ha cerrado el debate sobre la buena o mala *salud* de la *historia social* sobre el tiempo presente en España, resulta evidente que el estudio de los movimientos sociales ha tardado demasiado tiempo en llegar a la historiografía sobre el franquismo. Pero además, ahora que lo está haciendo con vigor, se plantea una tesis que tal vez no acabe de asentarse bien: la caída del régimen se produjo gracias a la *presión de la calle*. Si hablamos en términos generales, no parece todavía demostrada la tesis contraria a la formulada, entre otros, por Álvarez Junco: “*no fueron los sindicatos, ni los movimientos sociales, sino los partidos políticos, quienes pilotaron la reforma política*”. Con esto no se pretende quitar importancia al papel que han jugado en la historia reciente española. Más bien todo lo contrario, aunque para ello no sea necesario sublimar su influencia. Se trata de valorar en su justa medida la aportación del *capital social* en los últimos decenios de la historia española, véase ORTIZ HERAS, M.: “Movimientos sociales y sociabilidad en Castilla – La Mancha durante el segundo franquismo” en *I Congreso de Historia del Presente*, Melilla, 2005 (en prensa); una buena relación de referentes teóricos en la comunicación de Oscar Martín García en este mismo congreso.

contexto europeo y por la crisis que el régimen político experimentaba en paralelo. Dado que la Iglesia fue, junto con el Ejército, *pilar básico* del Nuevo Estado, su proceso de apertura, por tímido que pudiera ser y heterogéneo en su desarrollo geográfico, haría *temblar* a un Estado en su peor momento³. Pondremos de manifiesto las luchas internas y las contradicciones de un proceso que no fue fácil y que por la propia naturaleza de la Iglesia permanecería controlado desde la cúpula⁴ aunque desde las bases se reivindicaba un cambio de mayores dimensiones⁵, que todavía hoy y para muchos está pendiente de producirse ya que tiene que ver más con actitudes sociales que con coyunturas políticas que pertenecen a la Iglesia en general⁶.

No se trata de quitar importancia a la repercusión del deterioro en las relaciones entre Iglesia y Estado. Nuestra propuesta busca por un lado medir mejor la incidencia

³ Así se exponía en un documento de los servicios de información del Gabinete de Enlace (GE) del Ministerio de Información y Turismo (MIT), “El problema religioso en España” (1966), p. 27 en Archivo General de la Administración. Cultura. MIT. GE. Caja (C.) 557, carpeta (carp.) 10.950. En este sentido no podemos dejarnos influenciar por las fuentes. La documentación que sobre la Iglesia pone a nuestra disposición el GE, aquí utilizada, proporciona una visión distorsionada de la realidad. El volumen ingente de documentación allí depositada (AGA) no responde más que a la enorme, y quizá exagerada importancia que el régimen, perplejo, concedía a todo lo que consideraba *disidencia* católica, pero sólo recoge eso, la *disidencia*, desde la más combativa hasta la más inofensiva, todo lo que rodeaba a la actividad eclesial era susceptible de ser analizado por los servicios de información del gabinete, que “*tenía como misión realizar estudios urgentes sobre temas de lo más diverso, destacando fundamentalmente los informes sobre el comunismo y actividades subversivas (...) Su sección de estudios tenía como función principal recoger la información de los órganos correspondientes, canalizarla, estudiarla y dirigirla (...) Con esta información el Gabinete funcionaba como un moderno centro de documentación, recogiendo la información, analizándola, estudiándola, canalizándola y difundirla mediante la elaboración de notas, informes, boletines (...) hacia sus usuarios, en este caso, autoridades*”, DE LA TORRE, J. L. (et. al.): “El Gabinete de Enlace: una oficina de información y control al servicio del Estado” en *II Encuentro de Investigadores del franquismo*, Alicante, 1995, I, pp. 7-13; sobre la disidencia católica en este periodo a partir de esa fuente es fundamental YSÀS, P.: *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 157-204.

⁴ Por ejemplo, la diócesis de Albacete intentó en todo momento, a través del Boletín Oficial del Obispado (BOOA) dar una imagen de tranquilidad y normalidad. “*Para nadie es un misterio las inquietudes y las tensiones (...) que se han ido sucediendo a lo largo de esta última temporada en el seno de los Movimientos especializados de Acción Católica (...) las tensiones de la Iglesia no deben preocuparnos ni desorientarnos, cuando ellas son bien intencionadas, y no se salen de los horizontes y de la zona de influencia de lo sobrenatural (...) las tensiones actuales entre movimientos de Acción Católica y Jerarquía, habrán de ser fecundas, providencialmente fecundas por las aportaciones e influencias mutuas que de ellas broten, y de que contribuirán a lograr el equilibrado estatuto de obediencia y responsabilidad que requiere, en la época posconciliar, el apostolado seglar*”, BOOA, 6 (1967), pp. 213-220. Con el tiempo a ese intento de normalización se añadiría lo inevitable del cambio hasta su progresiva asimilación. El propio obispo Ireneo aceptará la existencia en la diócesis albacetense de cierta contestación religiosa por parte de los sacerdotes más jóvenes y progresistas: “*Esto está subyacente en todas las diócesis de alguna manera, y se da en los sectores jóvenes de sacerdotes porque son más sensibles y están más cerca de problemas actuales*”, *La Verdad*, 4-12-1974, p. 3; véase MARTÍN GARCÍA, O.: *Albacete en transición, 1970-1979*, Albacete, Diputación, 2005 (en prensa).

⁵ El ejemplo de la diócesis de Albacete vuelve a ser útil. El consiliario y el presidente de la AC, enviaron una carta a los sacerdotes de la diócesis requiriendo establecer una mayor colaboración con los movimientos de apostolado seglar: “*Se hace necesario (imprescindible, diríamos), el que cada día sintonicemos más y más, sacerdotes y seglares. (...) Existen una serie de condicionamientos históricos y actuales en la vida seglar que dificultan en gran parte ese logro rápido de sincronismo. Para ello (perdonen nuestro atrevimiento, pero esta es la petición que hace la Acción Católica en su “día”), tres cosas en mayor grado: comprensión, dedicación y paciencia. No siempre los años son signo de mayoría de edad y ustedes sí la tienen y por ello se la pedimos y la esperamos*”, BOOA, 3 (1970), p. 16.

⁶ “*el ejercicio de la mujer en la Iglesia a todos los efectos, la ordenación de presbíteros casados, puesta al día de la moral sexual, auténtico ecumenismo, fomento del diálogo interreligioso, que no haga concordatos con los Estados poderosos, sino concordias con los desposeídos desde la opción por los pobres (...) que la iglesia sea evangélica, digna de crédito*” ver FLORISTÁN, C.: “El Cónclave”, *El País*, 5-4-2005 y “El Vaticano II de Wojtyła” en *La Vanguardia*, 3-4-2005; también GONZÁLEZ FAUS, J. I.: “La obligación de recuperar el Vaticano II” en *El País*, 3-4-2005; KÜNG, H.: “Wojtyła, el Papa que fracasó” en *El Mundo*, 3-4-2005;

del *aggionamento* eclesiástico en la crisis de la dictadura evitando *bandazos* que nos lleven a una desmesurada valoración y por otro recoger el proceso contrario, es decir, la influencia que ese franquismo en crisis jugó en una Iglesia española que se veía acosada en sus posturas, mayoritariamente conservadoras, por el propio Vaticano y por unas bases en pleno proceso de modernización y cambio social desde la década de los años sesenta⁷. Para esto nos centramos en un momento puntual del proceso en el que se evidencian las posturas más encontradas que han seguido actuando a lo largo de los años siguientes aunque con sigilo y escasa trascendencia pública⁸. En su momento todo se vio con cierta sorpresa y exaltación. Se habló de *desenganche* y de *anticlericalismo de derechas* espoleado por el sector *ultra* de la propia Iglesia, pero todo formó parte de un proceso autónomo y a la vez estructural de la sociedad europea, y por tanto española, que en aquella coyuntura adquirió un rango *superlativo*. Al mantenimiento de ciertos tópicos ha contribuido la escasa atracción que la historiografía española ha sentido por la temática y la falta de profundidad de algunos enfoques que se han quedado en visiones muy superficiales.

Si de historiografía hablamos, dos de las características de la española sobre la Iglesia durante la dictadura son probablemente su carácter marginal con respecto a otras temáticas, y el predominio de historiadores militantes en ocasiones poco críticos con la intervención de la Iglesia en los asuntos públicos, dentro de un debate muchas veces *intraeclesial* o *intracatólico*⁹. Al margen de estas debilidades y prejuicios que de una manera u otra debemos comenzar a superar, consideramos que a la hora de abordar cualquier estudio sobre la Iglesia del *tardofranquismo* no podemos perder de vista que como institución, la Iglesia católica española se caracterizó fundamentalmente por su *conservadurismo*, tanto en lo político como en lo moral; su discurso, por encima de periodos políticos y coyunturas propiciatorias de reelaboración, fue esencialmente conti-

⁷ Una demostración del cambio social y de la paulatina secularización de la sociedad civil española se refleja en las cifras de sacerdotes ordenados. En 1956 fueron 1.033 y en 1973 pasaron a ser 281.

⁸ “*Fracturada, dividida y enfrentada*”, “*en muchos trozos*”, dice antes de enumerar tres: el neoconservadurismo instalado en la cúpula romana (los nuevos movimientos y jerarcas preconcliales que han vuelto a la teoría de que fuera de la Iglesia no hay salvación y que ponen el acento en una Iglesia doctrinal y de resistencia, frente a la Iglesia de la solidaridad y la teología de la liberación); el sector centrista, numeroso, que pone en práctica el Vaticano II; y el de los “críticos de frontera”, que tienen una actitud de permanente disenso con el pontificado en todos los terrenos: “laicidad del Estado”, el papel de la mujer en la Iglesia, sexualidad o el principio de que lo nuclear del Evangelio son las propuestas éticas, no la dogmática”, ver “Vientos de fractura en la Iglesia católica. Teólogos de la asociación Juan XXIII reflexionan sobre las causas de la división del catolicismo español”, *El País*, 12-11-2004.

⁹ Véase el excelente balance historiográfico de MORENO SECO, M.: “Creencias religiosas y política en la dictadura franquista” en *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 1 (2002), pp. 111-130; también MONTERO, F.: “La Iglesia y la transición” en *Ayer* 15 (1994), pp. 223-240 y “La historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX. Apunte historiográfico” en *Ayer*, 51 (2003), pp. 265-282; MARTÍN DE SANTAOLALLA, P.: “La Iglesia durante la transición a la democracia: un balance historiográfico” en NAVAJAS ZUBELDIA, C. (ed.): *Actas del IV Simposio de Historia Actual*, Logroño. Instituto Estudios Riojanos, 2004, pp. 353-369.

nuista, y por encima de todo veló por la salud y el mantenimiento de sus estructuras y valores tradicionales¹⁰; y es que frente a la evolución de la ciencia, la religión es el orden de lo inmutable y permanente, de lo dogmático. A nuestro modo de ver, en el fondo de todo el periplo eclesiástico por los últimos años de la dictadura (cuyos positivos efectos en términos políticos han sido ya sobradamente reconocidos) descansaba un objetivo principal: bajo el lema de autonomía e independencia mutua en un ambiente de cooperación, la Iglesia pretendía defender sus intereses de siempre y mantener su presencia en la sociedad en unas circunstancias políticas y sociales nuevas¹¹. Quizá por eso la Iglesia del franquismo nunca se atrevió a romper relaciones con el régimen, ni a renunciar en la práctica a ningún privilegio o a ser tratada en igualdad de condiciones con respecto a cualquier otra institución o asociación. Aspiró tras el Concilio a liberarse del patronazgo ejercido por el Estado cuyos costes, refrendados por el Concordato, ponían en evidencia a la institución ante Roma, ante una Europa en la que ya no cabían imposiciones ideológicas o condenatorias y donde la religión no era más que una opción más, y ante una feligresía crítica o en desbandada¹², pero la Iglesia no mostraría una voluntad real para liquidar o rebajar la *hipoteca* que había contraído con el régimen¹³. Las circunstancias

¹⁰ “Castigo de teólogos, censura de libros, execraciones contra movimientos de base tan visibles como Somos Iglesia, condena de principios y valores arraigados en la sociedad en estas décadas, han colocado a la jerarquía católica en posiciones que los teólogos de la Asociación Juan XXIII tachan de integristas. La palabra clave es “inadaptación”. “Ante los profundos cambios sociales, los hombres del clero ven peligros por todas partes. En el siglo XIX era el miedo al liberalismo. En el siglo XXI es el miedo ante la secularización y la sensualidad de las costumbres. En el fondo, siempre es lo mismo: la resistencia al cambio y el miedo a casi todo lo nuevo”, ver “Vientos de fractura”, *op. cit.*, *El País*, 12-09-2004.

¹¹ Véase FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, G.: *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*, León, Edilesa, 1999, pp. 111-124; frente a los vientos democráticos la única forma de que la Iglesia justificase su presencia en la sociedad y fuese aceptada por todos los espectros políticos, era mantener una postura de neutralidad y equidistancia de cualquier opción partidista y solicitar independencia en un Estado aconfesional.

¹² Así lo confirman al menos los conocidos informes FOESSA, véase MORENO SECO, M.: “Creencias religiosas”, *op. cit.*, ORTIZ HERAS, M.: “Iglesia y control social. De controladora a controlada” en *Asociacionismo católico y clericalismo en la España contemporánea*, Cuenca, UCLM, 2005 (en prensa). Un problema que desde luego no era privativo de la España de los sesenta sino que su diagnóstico se remontaba como mínimo a los tiempos de la II República (ver LANNON, F.: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 35, 87-90 y 114-117; ALARIO SÁNCHEZ, R.: “Religiosidad en España: 1931-1939. Un análisis de época” en *Iglesia y religiosidad en España. Historia y Archivos*, Guadalajara, Anabad, 2002, pp. 1.933-1.948). En 1958 la HOAC encuestó a 15.941 obreros, el 89% se mostraba anticlerical y sólo el 7% iba a misa (BLÁZQUEZ, F.: *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia, 1936-1975*, Madrid, Trotta, 1991, p. 126). En Albacete, el 76% de los varones no iban a misa, y lo mismo hacían 9 de cada 10 obreros y 1 de cada 3 mujeres, ver *Guía de la Iglesia en España*, Madrid, Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España, 1967, p. 60. En Sevilla Bueno Monreal calculaba que entre trabajadores y sectores humildes, la asistencia a misa oscilaba entre el 2%-10% estimando que sus factores se debían a las duras condiciones de vida y a la convicción de que la Iglesia se había “vinculado a otros grupos a los que culpan de su injusta situación”, AGA. CUL. MIT. GE. C. 553, carp. 40.500, 14-3-1967.

¹³ BARROSO, A.: *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista. Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975*, Bilbao, Desclee, 1995, p. 323. Esta situación se hace evidente en la “Respuesta de la CEE a la nota del Gobierno español sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado de 4 de julio de 1969” (AGA. CUL. MIT. GE. C. 557, carp. 30.000), donde tras defender la independencia de la Iglesia, de sus pastores y sus prédicas, del poder temporal, invocan el Concordato para recordar al Gobierno los privilegios jurídicos que se derivan del mismo a la hora de imponer sanciones por comportamientos *subversivos*. Apuntaban que si bien existían posturas entre el clero “inequívocamente condenables” éstas correspondían “a un reducidísimo sector del clero” por lo que consideraban de justicia que no se “empañe el juicio que merece la casi totalidad del clero español (...) en

obligaban a asumir *cambios*, pero no *revoluciones*, la prudencia, más que nunca, se asumía como gran virtud.

2. La transición de las jerarquías.

La *transición eclesial* española creemos que puede analizarse a partir de un doble proceso, por un lado el protagonizado por las *bases*, y por otro el liderado por las *jerarquías*, ambos¹⁴, evidentemente habría que situarlos en el contexto general de degeneración que padece la dictadura, y los tres acumularían influencias recíprocas. Por lo que respecta a la Iglesia y considerando su estructura jerárquica y los documentos que aprobaron, nos atrevemos a afirmar que el protagonismo de las bases acabaría *ahogándose* a manos de la prudencia de sus prelados. El cambio experimentado por la Iglesia española no se entiende bien sin la presión ejercida *desde abajo*, pero la prudencia y la ambigüedad demostradas en las posiciones oficiales de la institución, no son sino el reflejo de la *bonanza autoritaria* de unos prelados dispuestos a controlar el *tempo* del proceso.

En 1967 los representantes de la jerarquía eclesial poco o nada encontraban censurable en la estructura sociopolítica española ni en sus actuaciones, sin embargo pocos años después sí que hallaron motivos para sugerir una serie de reformas¹⁵. ¿Qué ha ocurrido en ese camino? ¿Qué factores conducen a la Iglesia y sus jerarquías a cambiar de parecer? Y sobre todo, ¿Cuánto cambió realmente la Iglesia? En nuestra opinión, para comprender ese proceso deberíamos considerar al menos tres circunstancias.

2.1. La culminación del Concilio Vaticano II.

Porque obligó a muchos prelados, aunque fuera por simple obediencia y con levedad, a replantearse una serie de situaciones hasta entonces *indiscutibles* (separación Iglesia-Estado, libertad religiosa, *denuncia profética* de las circunstancias que conducen a la injusticia social, reformas de la estructura política y sindical en aras de una representatividad real, corresponsabilidad, etc.). Nos faltan estudios sobre la mayoría de las diócesis, y no parece que haya otra manera de calibrar el verdadero impacto del Concilio entre unos obispos autónomos en su circunscripción. No obstante algunos de los dis-

su condición de sacerdotes de la Iglesia y de súbditos leales de la autoridad civil"; sobre el magisterio de la Iglesia, éste debía ejercerse con libertad cuando expone la doctrina evangélica y la proyecta sobre las circunstancias concretas de la vida, ahora bien, el sacerdote ha de abstenerse de "*invadir competencias que le son ajenas y ha de respetar a las personas y a las instituciones legítimas*" (subrayado nuestro).

¹⁴ MONTERO, F.: "La Iglesia y la transición", *op. cit.*

¹⁵ Informe Foessa, 1975, p. 540.

ponibles han destacado la superficialidad de los cambios, asociados más al discurso que a la praxis, e incluso su inexistencia¹⁶.

A pesar de que la Iglesia ya había experimentado las primeras contestaciones en su seno (véase la *Carta de 339 curas vascos*, o las huelgas de 1962), lo cierto fue que el Vaticano II supondría “*un auténtico trauma para la Iglesia española*”¹⁷. La mayoría de los obispos españoles acudieron al concilio con una mentalidad muy conservadora, atezados por lo que alguien denominó “*la parálisis integrista*” y sin una preparación teológica e intelectual, lo que les obligaba a abandonarse al discurrir de los acontecimientos¹⁸. La libertad religiosa, la separación Iglesia-Estado, una Iglesia aliada de los pobres y no de los poderosos, la jubilación de los obispos, y un horizonte huérfano de privilegios, sumiría a un gran sector del catolicismo español, incluido el episcopado en posturas nostálgicas y mantenedoras del *status quo*, otros encontrarían el aliciente para continuar trabajando por una Iglesia más plural, libre, moderna y alejada de la dictadura. Pero lo cierto es que pronto aparecerían como mínimo *dos cleros*. El de *la Cruzada* y el de *la Paz*¹⁹ (joven, dinámico y crítico). No obstante y si para referirnos a las actitudes de la sociedad ante la dictadura distinguimos entre una pluralidad de comportamientos²⁰, para la Iglesia también deberíamos aplicar un patrón similar. El Concilio y la crisis de la dictadura no sólo generaría las *dos iglesias* escenificadas en los famosos discursos tras la muerte de Franco, sino varias: una primera conservadora, franquista y quizá pequeña; una segunda, numerosa, puede que mayoritaria, conservadora pero *apolítica*, que como mucho apostaban por el régimen por cuanto les aseguraba el *status quo* (“*obispos me-*

¹⁶ Ver MORENO SECO, M.: *La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975*, Alicante, I. C. Juan Gil-Albert, 1999, p. 399; MARTÍN DE SANTAOLALLA, P.: “La diócesis de Albacete del Concilio Vaticano II al final de la transición democrática de la Iglesia española” en *II Congreso de Historia de Albacete. IV*, Albacete, I. Estudios Albacetenses, 2002, pp. 367-380; BARROSO, A.: *Sacerdotes bajo, op. cit.*, destaca a lo largo de su trabajo el carácter reaccionario e inmovilista del obispo de Álava, Peralta, quien en 1967 criticaría la libertad religiosa, en 1968 exaltaría la autoridad de la Iglesia y sus obispos y declararía la inmutabilidad de la fe ante los cambios sociales, en 1974 haría una valoración negativa de los años de experiencia *posconciliar*, en 1975 advertiría sobre los peligros de la libertad, etc., AGA. CUL. MIT. GE. C. 564, carp. 40.640. Pero hubo más, ¿qué decir de Guerra Campos en Cuenca, Marcelo en Toledo, Castán en Guadalajara, Hervás en Ciudad Real, o Arriba y Castro en Tarragona? Ver LÓPEZ VILLAVARDE, A. L.: “La Iglesia y los católicos: de la legitimación al *desenganche* del régimen” en REQUENA, M.: *Castilla-La Mancha en el franquismo*, Madrid, Añil, 2003, pp. 87-112.

¹⁷ BLAZQUEZ, F.: *La traición, op. cit.*, p. 147. En el autobús de los obispos españoles que se dirigían a la Basílica de San Pedro para votar los documentos sobre la libertad religiosa, Pildaín (Canarias) que como la mayoría estaba radicalmente en contra, comentaba “*que antes de que los obispos aprobaran semejante documento sería preferible que se hundiera el techo de la basílica sobre el aula conciliar y acabara con todos*”, anécdota recogida por INIESTA, A.: *Recuerdos de la transición*, Madrid, PPC, 2002, p. 14.

¹⁸ CALLAHAM, W. J.: *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 396.

¹⁹ Consideraciones del padre Llanos recogidas por BLÁZQUEZ, F.: *La traición, op. cit.*, p. 164.

²⁰ Véase al menos SAZ, I. y GÓMEZ RODA, A.: *El franquismo en Valencia. Formas de vida y actitudes sociales en la posguerra*, Valencia, Episteme, 1999

cedora” en palabras de F. Blázquez²¹, se movían en la línea del Concilio pero siempre estaban en el mismo lugar); y finalmente dos sectores renovadores, uno más moderado, reformista y comprometido socialmente, y otro radical y minoritario²². Pero como decíamos, sólo más estudios de carácter local y diocesano podrán aportarnos coordenadas más precisas, porque una cosa es lo que los obispos votaban en la CEE y otra, probablemente, lo que hacían en sus diócesis.

2.2. La “profunda” renovación del episcopado.

Si se pretendía que la Iglesia *oficial* española comenzase su andadura por la senda conciliar en pos de unas nuevas coordenadas en su relación con el Estado, y reconducir la delicada situación religiosa del país (calificada de *apostasía* por el pontífice) poco o nada podía esperarse de la mayoría conservadora que desde su creación dominaba la CEE. En 1966 se creaba la CEE, pero su compromiso y el de sus miembros con cualquier veleidad de cambio era más que dudoso. Con su primer presidente, Quiroga, proclamarían en 1967 que en España los derechos fundamentales de las personas gozaban de tan *buena salud* que no necesitaban de ningún juicio moral de la Iglesia, ni sobre eso ni sobre cuestiones políticas y temporales (*La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*²³). Poco habían cambiado las cosas desde que en 1962 proclamasen que la autoridad procede de Dios y por tanto “*debe ser respetada y obedecida por los súbditos*”²⁴. Sus respetuosas y moderadas preocupaciones sociales y sindicales expresadas en *Principios cristianos relativos al sindicalismo* (1968)²⁵ y la voluntarista y con escasa autocrítica *La Iglesia y los pobres* (1970), palidecen frente lo sucedido con el apostolado seglar, el apoyo tácito de la CEE al *estado de excepción* de 1969 en su nota de la

²¹ En entrevista concedida al autor en 1992, monseñor Echarren se refería a las actitudes del episcopado español tras el concilio de la siguiente manera: “*Pienso que se dieron algo así como dos grandes formas de reacción: un grupo no muy numeroso, les llamaban “los doce apóstoles”, [que] no sólo acepta la marcha del Concilio sino que se identifica con él. En el resto del episcopado pienso que hubo un serio esfuerzo de obediencia, de docilidad al Concilio, como expresión de su docilidad a la Iglesia, pero más formal que real; y no me refiero al campo de las intenciones. Es el grupo de los que leen el Concilio desde sus categorías teológicas procurando reducir aquél a éstas, hasta el punto de pensar honestamente que nada había cambiado*”, en FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, G.: *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 83.

²² ANDRÉS GALLEGU, J. y PAZOS, A. M.: *La Iglesia en la España contemporánea, 1936-1998/ 2*, Madrid, Encuentro, 1999, pp. 130. Se podría añadir con claridad al menos *otra iglesia*, la de *Cristianos por el Socialismo*, que se proponía reflexionar “*sobre el sentido de nuestra fe desde una opción de clase marxista*” y que nació en 1973 bajo la inspiración del modelo chileno.

²³ IRIBARREN, J.: *Documentos colectivos*, *op. cit.*, pp. 400-401.

²⁴ *Ibid.*, p. 355, “Sobre la elevación de la conciencia social”.

²⁵ Un recorrido por la posición del episcopado español frente a la huelga, la justicia social y el sindicalismo en PARRILLA FERNÁNDEZ, J. M.: “Sindicalismo y pastoral obrera en España desde el Vaticano II. La recepción de la doctrina social católica referida al movimiento obrero en los documentos sociales de la CEE” en *Sociedad y Utopía*, 17 (2001), pp. 167-196.

permanente del 7 de febrero de 1969²⁶ o en su respuesta al Gobierno anteriormente citada.

Se hacía necesaria una renovación de la jerarquía, que sólo puede interpretarse apelando a la voluntad de Pablo VI²⁷, que tuvo en el nuncio Dadaglio a su *brazo ejecutor*, y al aprovechamiento de unas circunstancias francamente favorables. La tarea era sin embargo doble, primero configurar una mayoría de jerarcas cercana al espíritu del Concilio, para después usarla en la tarea de adecuar *en la medida de lo posible* la Iglesia española a las reivindicaciones de las bases.

La clave del cambio tuvo nombre y apellidos, Luigi Dadaglio²⁸. El nuncio del papa que a su llegada en 1967 se encontró con 13 obispos *renovadores* (los “*doce apóstoles*” de Echarren) y en dos años consiguió elevar su número a 39²⁹. Esa es sin duda una de las claves para comprender el mal llamado *desenganche* junto a la voluntad de muchos obispos de evitar el enfrentamiento con sus sacerdotes más activos, y la necesidad de reconciliarse con buena parte de la sociedad de este país. La decrepitud física del dictador y por extensión de su régimen, coincidiría con la de muchos de los obispos que habían bendecido su *crusada*, obligados desde el Concilio a jubilarse a los 75 años, sin olvidar bastantes óbitos. Decenas de vacantes se acumularían sobre la mesa del nuncio, que para asegurarse la promoción de obispos jóvenes y comprometidos con el Concilio, sólo tuvo que abusar del nombramiento por el sistema de *obispos auxiliares*, la única fórmula que respetando el concordato permitía eludir la intervención del Estado. Hasta 1968 llegaron a la CEE por esa vía hasta 24 obispos y entre 1970 y 1972 otros 21. Dadaglio en cuatro años nombró más obispos (más de medio centenar) que sus predecesores en veintidós, alterando así sustancial pero no totalmente la mayoría conservadora en

²⁶ Véase una dura crítica a la posición de la CEE por parte de 488 sacerdotes vascos en su carta del 17-3-1968 dirigida a la misma conferencia en AGA. CUL. MIT. GE. C. 557, carp. 30.000.

²⁷ El régimen siempre consideró a Montini, luego Pablo VI como un hombre mal informado sobre España y se esforzó (no sin razón) en demostrar que los cambios en la Iglesia española vinieron determinados por la política vaticana y no por una *natural* evolución interna de la jerarquía. Así pues el régimen tuvo en el Papa y Dadaglio a sus particulares *demonios familiares*; el tercero sería el secretario de Estado, Benelli. En 1970 el príncipe Juan Carlos visitó Roma con motivo de la proclamación de Santa Teresa como doctora de la Iglesia, Pablo VI golpeó la espalda del Borbón para espetarle: “*Deseo que su Alteza pida a Franco que no persiga a los obispos españoles*”, Juan Carlos se lo contó a López Bravo, que en su estilo, al día siguiente se encaró con Benelli en una recepción para decirle “*Monseñor, sois la bestia negra de España y del Régimen político español*”, AGA. CUL. MIT. GE. C. 557, carp. 10.210, documento confidencial del 10-2-1971.

²⁸ En sustitución de Riberi (quien el 30 de abril de 1965 dijera sobre España “*¿En dónde ha habido un gobierno que como el vuestro diera un completo ejemplo de su interés por los problemas sociales?*”) al que un documento confidencial le atribuía un “*plan secreto*” para moldear a la Iglesia española a su imagen y semejanza mediante una “*actualización de los métodos, los hombres y las apariencias de nuestra jerarquía, conservando, en lo posible, las esencias más retrógradas y medievales*” atrapado como se decía que lo estaba entre las dos tendencias que pretendían “heredar” al régimen, los “herreristas” y los “opusdeistas”, de haberlo conseguido, el Concilio hubiera firmado mucho más temprano su epitafio. AGA. CUL. MIT. GE. C. 554, carp. 10.170, junio 1966 “*Confidencial. El plan secreto del Nuncio del Vaticano en España*”.

²⁹ ANDRÉS GALLEGU, J. y PAZOS, A. M.: *La Iglesia en, op. cit.*, p. 178.

el órgano colegiado de obispos³⁰. A la altura de 1969 el trabajo no se había completado, además de los documentos a que nos referimos anteriormente, los conservadores de Morcillo consiguieron derrotar a Tarancón (promovido por Pablo VI a la sede primada con tal fin) en las elecciones a la presidencia de la CEE. El disgusto del pontífice se manifestaría en una rápida promoción al cardenalato de Tarancón mientras que Morcillo (procurador en Cortes y miembro de los Consejos de Regencia y del Reino) quedaría para la historia como el único vicesecretario del Concilio que no llegó a cardenal. El primado tendría que esperar a la muerte de Morcillo en 1971 para situarse a la cabeza de la Iglesia española como presidente por derecho de la CEE (era el vicepresidente), y por expreso deseo del Papa como responsable de las diócesis de Toledo y Madrid, ésta última producto de una rápida maniobra vaticana para evitar candidaturas molestas³¹.

A la altura de 1972 la situación estaba lo suficientemente madura para que el *progresismo moderado* pudiera doblegar la resistencia conservadora y pasar a controlar el órgano colegiado de los obispos. Eso sucedería durante la XVI plenaria de la CEE en marzo de 1972. La comisión permanente pasaba a ser controlada por 10 obispos progresistas (6 de “*oposición fuerte*” y 4 moderados), 7 conservadores (4 de ellos moderados) y 2 “*indiferentes*”, bajo la dirección del moderado Tarancón y con Elías Yanes como secretario en sustitución de Guerra Campos. Las comisiones más influyentes fueron a parar también a manos *progresistas*, de sus 31 miembros, 15 eran de oposición *moderada* o *fuerte*, 3 conservadores y 13 “*indiferentes*”³². A pesar de todo la maniobra no fue ningún *paseo militar*, sino que evidenciaba una fuerte división. Tarancón ganó la presidencia por un margen de dos votos frente a Marcelo González (que en primera votación obtendría 35 apoyos frente a 50); Yanes obtendría la secretaría por un voto más de los

³⁰ En 1973 la nómina de obispos “*progresistas comprobados*” se situaba en 35 sobre un total de 78 (45%), “Reservado. Radiografía urgente del episcopado español actual. Junio 1973”, AGA. CUL. MIT. GE. C. 560, carp. 30.400. El Vaticano, siempre contemporizador y a veces ambiguo, promocionaría a Marcelo a la sede primada y a Guerra Campos de auxiliar presentado en Madrid a titular de Cuenca.

³¹ MARTÍN DE SANTAOLALLA, P.: “El nombramiento de Vicente Enrique y Tarancón para la archidiócesis de Madrid-Alcalá” en *Iglesia y religiosidad, op. cit.*, pp. 411-432.

³² *Afectos sin reserva*: Castán (Guadalajara), Marcelo (Toledo, 43 votos de 77), Cantero (Zaragoza); *afectos con reserva*: López Ortiz (Castrense), Bueno (Sevilla, 46/77), Romero de Lema (Avila, 42/75), García Lahiguera (Valencia); *indiferentes*: Argaya (San S., 57/74), Cerviño (Santiago); *oposición fuerte*: Yanes (Oviedo, 41/78), Jubany (Barcelona, 44/78), Cirarda (Córdoba, 58/77), Benavent (Granada, 48/77), Añoveros (Bilbao, 52/75), González (Huelva, 38/75); *oposición moderada*: Tarancón (Madrid, 52/78); Dorado Soto (Guadix, 44/78); Díez Merchán (Oviedo, 50/77); Pont y Gol (Tarragona, 53/77), véase “Secreto. Situación de la Iglesia española tras la XVI Asamblea Plenaria de la CE. Marzo 1972”, AGA. CUL. MIT. GE. C. 557, carp. 10.950. Esta situación le hacía concluir al régimen, exageradamente, que el 75% de las jerarquías eran *desafectas* estableciendo la siguiente división: un 25% de las jerarquías era “*declaradamente ortodoxo y afecto*”, el 20% “*en apariencia “anti-régimen” por temor a Roma pero con fondo ortodoxo*”, un 35% progresista “*de línea limpia*” y finalmente un 20% contrario al régimen; un régimen que consideraba que buena culpa de ese cambio la tenía no sólo la presión vaticana ejercida por Dadaglio, sino también la actitud de algunos obispos que ante la presión de los sacerdotes más activos decidieron en pos de la gobernabilidad de sus diócesis “*seguirlos al menos aparentemente*”, ver “La Iglesia en España. Sector religioso. Panorámica del año 1972” en AGA. CUL. MIT. GE. C. 556.

necesarios (Guerra Campos obtendría 33 votos); en definitiva la mayoría de la permanente obtendría importantes niveles de oposición interna.

El triunfo en la CEE de los moderados no supondría que los obispos partidarios del cambio se erigieran en un bloque único, o que coincidieran en una línea dura de actuación con respecto al régimen. Más bien parece que constituyeron una coalición etérea, dispuesta a plantar cara a la coyuntura pero sin apresurarse en la toma de decisiones, lo que por otra parte causaría no pocas insatisfacciones en las bases³³. Ni mucho menos se puede considerar a la renovada CEE el *hatajo de rojos* que el régimen creía ver en ella. El propio Tarancón no suponía ninguna ruptura con el pasado. La división y las dudas del episcopado español frente a los retos que se planteaban a la Iglesia a la luz del Concilio y en su relación con la dictadura, explicarían en parte las dificultades para sacar adelante el que sería el *gran golpe de efecto* de la Iglesia española de aquellos años, la Asamblea Conjunta, de la que nos ocuparemos más adelante.

2.3. Reclamando un cambio real y profundo de la Iglesia.

Las bases católicas y sus asociaciones más conocidas, en las circunstancias político-sociales españolas, constituían el caldo de cultivo ideal para experimentar altos grados de *politización*. Así y aprovechando la inestimable cobertura que ofrecía el *blindaje de las sotanas*, amen de su interacción con elementos vinculados al sindicalismo de clase, la deriva hacia posiciones *antifranquistas* era más que predecible³⁴. Pero la reacción de la jerarquía no se haría esperar y en 1967 la CEE proscibiría la dimensión temporal del apostolado seglar con evidente aquiescencia vaticana. El mensaje era muy claro y con leves modificaciones es homologable a circunstancias posteriores: la Iglesia no se iba a colocar en la vanguardia de la oposición al régimen, quien quisiera hacerlo que buscase otros cauces³⁵.

Evidentemente la *herida de muerte* causada a la Acción Católica no suponía la solución definitiva del problema. Algunos obispos independientemente de su talante aperturista o conservador, y más concretamente los titulares de las diócesis con mayores grados de conflictividad política y social (País Vasco y Cataluña) tuvieron que bregar

³³ CALLAHAN, W.: *La Iglesia católica*, op. cit., p. 416.

³⁴ Así las organizaciones católicas, AC, HOAC, JOC se convertirían en “lugares de aprendizaje y entrenamiento para la acción política, la formación de militantes, la acumulación de recursos organizativos, la redacción de programas y los juegos de alianzas” en definitiva esa parte de la Iglesia cumplió verdaderas funciones *parapolíticas*, de ahí que tras el *licenciamiento* del apostolado seglar por las jerarquías, buena parte de sus miembros acabasen encuadrándose en sindicatos y partidos políticos, PÉREZ DÍAZ, V.: “Iglesia y religión en la España contemporánea: una metamorfosis institucional” en VV.AA.: *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1993, p. 196.

³⁵ Véase “Actualización del apostolado seglar en España” en IRIBARREN, J.: *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, Madrid, BAC, 1974, pp. 404-411. En 1972 se intentaría deshacer el *entuerto* más de *cara a la galería* que otra cosa con el documento “Orientaciones pastorales sobre apostolado seglar”, en *ibid.* pp. 493-520.

con una parte de su clero que les reclamaba una toma de posición más clara, dura y rotunda con respecto al régimen, la financiación de la Iglesia, el problema de las *nacionalidades*, la corresponsabilidad eclesial, la ruptura del Concordato, etc. Para domarlos era inútil ejercer la autoridad o dar consejos, por lo que en ocasiones se vieron obligados a tomar decisiones en contra de su propia opinión para apaciguar los ánimos (caso de la encuesta que dio soporte a la Conjunta)³⁶. En el otro lado tenían a los sectores más conservadores prestos a desautorizar cualquier decisión del prelado que supusiese una mínima concesión al progresismo. Así las cosas algunos prelados atravesarían por años muy duros, cercados por progresistas radicales, sectores *ultramontanos* y por un régimen con el que no se quería dejar de cooperar; y en medio ellos, sumidos en la incompreensión de su moderación y ambigüedades que no contentaban a nadie. Un caso paradigmático de cómo las circunstancias sociales de una diócesis condicionaron la labor de un prelado nos lo ofrece el paso de Marcelo González por Barcelona. De sobra conocida es la personalidad conservadora de *Don Marcelo* como también lo es su enfrentamiento con el sector progresista del catolicismo catalán a su llegada a Barcelona; sin embargo en su paso por Cataluña tendría que lidiar no sólo con la cerrada oposición clerical-progresista-nacionalista, sino también con la radical conservadora que le aclamó a su llegada a la ciudad. Éstos acusarían a Marcelo de entregar la diócesis a “*separatistas y marxistas*”, de “*encubridor y cómplice (...) del separatismo, de la subversión, del apoyo a los enemigos de España*” e incluso de hereje. Por todo eso le *decorarían* la fachada del palacio episcopal con letreros de “*Marcelo traidor, por cobarde*” en pintura roja³⁷. Un caso similar vivirá Cirarda en Vizcaya, quien a pesar de ser considerado en los informes como verdadera *bestia negra* del régimen³⁸, saldría hacia Córdoba entre las críticas de los sacerdotes radicales que lo acusaban de no haber avanzado en la solución real de los problemas de la Iglesia y el pueblo vascos³⁹. Las circunstancias sociopolíti-

³⁶ ANDRÉS GALLEGO, J. y PAZOS, A. M.: *La Iglesia en, op. cit.* p. 173.

³⁷ Véase AGA. CUL. MIT. GE. C. 560 (sin fecha, 1968?). Posiblemente y a su llegada a la *tranquila* Toledo, Marcelo podría por fin mostrarse y actuar como realmente era.

³⁸ Véase su informe junto a los de Tarancón, Añoveros y Jubany en AGA. CUL. MIT. GE. C. 554, carp. 10.220, 1971. Según el informe, algo similar le ocurrió anteriormente en Santander, donde los progresistas le acusaron de ser un conservador “*camuflado*”.

³⁹ BARROSO ARAHUETES, A.: *Sacerdotes bajo, op. cit.* pp. 333 y ss. Aunque los prelados protegieran a sus curas de los procesos civiles, hay que recordar, que todos en general y los vascos en particular, *consintieron* la existencia de la cárcel concordataria, máximo exponente de la “*connivencia y el maridaje*” entre la Iglesia y el Estado. Así y cuando en 1970 los obispos vascos visitaron la cárcel zamorana, no fueron recibidos por los presos (mayoritariamente vascos) que les comunicaron que no les reconocían como pastores sino como cómplices del régimen político que les oprimía, por su silencio y por su compromiso con el concordato (pp. 354-355). Con la llegada de Setién y Añoveros, las bases radicales comenzarían a sentirse un poco más cómodas al ver aumentar la preocupación de los prelados por el *problema vasco*, sin embargo ni el *caso Añoveros* (al que Tarancón pediría la retirada de la homilía) conseguiría forzar la ruptura entre la Iglesia y el Estado.

cas de una diócesis condicionaban la actitud de los prelados, que con concesiones pretendían neutralizar la intensidad de la protesta, pero no hasta el punto de provocar la ruptura de la estrategia general de moderación que debía presidir su relación con el Estado; eso en cuanto a las diócesis más conflictivas, en las menos, puede que las más numerosas, la labor de sus obispos posiblemente discurriría en unas circunstancias mucho más cómodas.

Como venimos diciendo, se ha hablado mucho sobre el papel de la Iglesia en la crisis de la dictadura. Su colaboración en la caída del sistema (que por otra parte *falleció de muerte natural*) nadie puede ponerla en entredicho, pero tampoco que *no toda la Iglesia* se mostró conforme ni participó de ese distanciamiento. Que existió una cultura política de católicos comprometidos con la democracia, cuyo caldo de cultivo se traduciría en muchos casos de militancia apostólica a militancia sindical y política, nadie lo duda a estas alturas, pero conviene añadir que se trató sólo de *una parte* y nunca del *todo*. Sobre los prelados ya ha quedado puesta de manifiesto su división y sobre su *moderación* y vocación para controlar la *disidencia* abundaremos en páginas sucesivas. Así las cosas podemos preguntarnos, ¿cuántos fueron los sacerdotes comprometidos realmente con un cambio profundo? En ocasiones se suele señalar que a partir de 1966 la contestación eclesial “*había invadido la calle, bien lejos de quedar en asunto de minorías*”⁴⁰. Afirmación esta última que sacada de un contexto general admite algunas matices. El descontento que recorrió las bases clericales y manifestado en multitud de protestas y declaraciones admite causas diversas y afectó tanto a las jerarquías como al régimen por tolerar abusos en el terreno económico, social y político, que consideraban incompatibles con los valores cristianos y las enseñanzas pontificias. Aunque el régimen se caracterizó por su extrema torpeza a la hora de gestionar cualquier crítica en cualquier dirección, magnificando así extraordinariamente su repercusión, lo cierto es que debemos distinguir entre aquellos clérigos que simplemente y en el siempre resbaladizo terreno de la *denuncia profética* (admitida por el Concilio y la Conjunta) se dedicaron a denunciar flagrantes situaciones de injusticia social, y otros, entre ellos muchos nacionalistas, que realmente apostaban por la caída del régimen y una reforma profunda de las estructuras eclesiales (camino por otra parte bastante alejado de lo que pensaba la jerarquía progresista y por ello condenado de antemano)⁴¹. A la luz del cuadro que ofre-

⁴⁰ ANDRÉS GALLEGU, J. y PAZOS, A. M.: *La Iglesia en, op. cit.*, p. 200.

⁴¹ A. Sánchez Bella informaba en 1973 a todos los ministros sobre la situación de la Iglesia española en ese año al tiempo que les pedía su opinión para afrontar la crisis (el informe y algunas respuestas en AGA. CUL. MIT. GE. C. 557, carp. 10.950, 14 abril 1973). El Ministro de Marina observaba que los sacerdotes y religiosos “*con calificación*

ceмос a continuación parece evidente que no todas las calles de España vivieron con una intensidad comparable el *estallido* de la disidencia clerical. Es más, nos atreveríamos a señalar que en *muchas* de nuestras provincias y ciudades esa disidencia no fue más que un eco lejano que llegaba a través de los medios de comunicación cuando éstos no estaban completamente dominados por el régimen. En otras, casos de Barcelona y el País Vasco, con un fuerte componente nacionalista, además de protagonistas de fuertes tensiones laborales (circunstancia que compartirían con otras grandes concentraciones urbanas), la disidencia eclesiástica sí que alcanzaría rasgos relevantes concentrando por ello la preocupación de la dictadura.

Cuadro 1. Sacerdotes españoles de activismo *anti régimen* contrastado (1973)⁴².

<i>Diócesis</i>	<i>Nº Sacerdotes</i>	<i>Activistas</i>	<i>Porcentaje</i>	<i>Diócesis</i>	<i>Nº Sacerdotes</i>	<i>Nº Activistas</i>	<i>Porcentaje</i>
<i>Albacete</i>	174	7	4%	<i>Mondedero</i>	368	48	13%
<i>Almería</i>	185	22	11%	<i>Orense</i>	551	7	1%
<i>Astorga</i>	505	22	0,4%	<i>Orihuela</i>	281	28	10%
<i>Ávila</i>	234	-	-	<i>Osmo-Soria</i>	309	9	2%
<i>Badajoz</i>	354	47	13%	<i>Oviedo</i>	779	101	13%
<i>Barbastro</i>	75	2	1,2%	<i>Palencia</i>	369	4	1%
BARCELONA	1.018	196	19%	PAMPLONA	968	254	26%
BILBAO	772	278	36%	<i>Plasencia</i>	259	6	2%
<i>Burgos</i>	681	19	2%	<i>Salamanca</i>	327	24	7%
CÁDIZ-CEUTA	171	65	38%	S.SEBASTIÁN	685	197	28%
<i>Calahorra</i>	310	5	1%	<i>Santander</i>	476	37	7%
<i>Canarias</i>	217	14	6%	<i>Santiago C.</i>	1.063	29	2%
CARTAGENA-MURCIA	387	83	21%	<i>Segorbe</i>	192	12	6%
<i>C. Real</i>	249	4	1%	<i>Segovia</i>	260	10	3%
<i>C. Rodrigo</i>	133	-	-	<i>Sevilla</i>	556	50	9%
<i>Córdoba</i>	382	34	8%	<i>Sigüenza</i>	253	16	6%
<i>Coria-Cáceres</i>	189	22	11%	<i>Solsona</i>	203	2	1%
<i>Cuenca</i>	278	1	0,4%	<i>Tarazona</i>	168	13	7%
<i>Gerona</i>	439	24	5%	<i>Tarragona</i>	248	10	4%
GRANADA	332	83	25%	<i>Tenerife</i>	-	14	-
<i>Guadix</i>	91	1	1%	<i>Teruel</i>	218	20	9%
<i>Huelva</i>	172	25	14%	<i>Toledo</i>	368	9	2%
<i>Huesca</i>	145	9	6%	<i>Tortosa</i>	166	2	1%
<i>Ibiza</i>	50	1	2%	<i>Tuy-Vigo</i>	306	10	3%
<i>Jaca</i>	108	-	-	<i>Úrgel</i>	213	11	5%
<i>Jaén</i>	280	18	6%	<i>Valencia</i>	1.079	89	8%
<i>León</i>	540	22	4%	<i>Valladolid</i>	459	16	3%
<i>Lérida</i>	202	21	10%	<i>Vich</i>	341	-	-
<i>Lugo</i>	717	32	4%	VITORIA	384	99	26%
MADRID	1.548	125	8%	<i>Zamora</i>	282	6	2%
MÁLAGA	274	59	21%	ZARAGOZA	438	134	30%
<i>Malorca</i>	437	65	14%	TOTAL	23.971	2.558	10,6%
<i>Menoría</i>	53	4	7%	<i>Fuente:</i> AGA. CUL. MIT. GE. C. 557, carp. 10.950.			

de activistas constituyen una minoría a escala nacional; si bien su concentración en algunas diócesis es alarmante". Para el ministro el activismo del clero respondía a diferentes causas, pero en su mayoría respondían a las difíciles circunstancias sociales en determinadas diócesis. Por eso era partidario de administrar "*medidas de carácter positivo tendentes a detectar y localizar las causas del problema y aportar soluciones*" y no ceñirse exclusivamente a la adopción de medidas de carácter represivo. En un sentido muy similar se pronunciaba el Estado Mayor de la Armada por boca de su almirante jefe, Gabriel Pita da Veiga, que escéptico con respecto a la conveniencia de las medidas sancionadoras de carácter administrativo y judiciales contra los clérigos, reflexiona sobre las desigualdades y situaciones de injusticia social que está generando el modelo de desarrollo económico español ("*por causas ajenas a la voluntad del legislador y del mismo poder ejecutivo*"). En ese sentido estima que buena parte del problema con la Iglesia se apoya en "*un fondo de injusticia social real*" por lo que una manera eficaz de contrarrestar el progresismo eclesiástico radicaría en tomar medidas de "*carácter positivo*" encaminadas a reducir ese tipo de injusticias. Mucho más duros se mostrarían los responsables de Industria y del Aire. La actitud netamente represora adoptada por el régimen contra la amplia gama de actitudes que consideraba disidentes (verdadero *anticlericalismo de derechas*, ver CRUZ, R.: "Sofía Loren, sí; Montini, no" en *Ayer*, 27 (1997), pp. 181-217) conseguiría no sólo magnificar un problema ya de por sí relevante, sino también convencer a muchos prelados de la necesidad de continuar por la vía *accidentalista* de la reforma.

⁴²El régimen intentó establecer con la mayor precisión el grado de participación en actividades *conflictivas* del clero secular y regular. Es plenamente consciente de la dificultad de la empresa ¿cómo deslindar la actividad normal de un clérigo a la luz del Concilio de una intromisión en materia política? La inclusión de un clérigo en la estadística se basó en la documentación indubitable de al menos dos actividades claramente *anti-régimen*. Aunque se ha omitido el clero regular, señalar que sólo el 1,3% del mismo (142 sobre 10.173 religiosos) era tenido como *opositor*.

Defender sin embargo que buena parte de la Iglesia hizo poco o nada cuando se presentó la oportunidad de erosionar al régimen (circunstancia por otra parte extensible a la mayoría de la sociedad española) no significa en absoluto que despreciemos la importancia de las acciones de esa *minoría*. Fueron ellos, muchos o pocos, con mayor o menor actividad, desde la ortodoxia o fuera de ella, los que con sus homilias, encierros, huelgas, etc., y la repercusión que causaron sobre la *mayoría silenciosa*, los que colaborarían a allanar el camino hacia la democracia en este país evidenciando la vulnerabilidad del sistema.

Más datos que avalan la hipótesis de lo reducido de la contestación eclesial pero también el enorme desasosiego que causarían en un régimen que quizá exageradamente se veía privado de su principal sostén, nos lo ofrecen sus propios documentos internos, que después de mostrar una intensa preocupación por lo que sucedía en el entorno de la Iglesia, se descolgaban con sesudas estadísticas como la del cuadro 1⁴³. En un informe panorámico del año 1972 y a la hora de señalar los principales focos de la disidencia eclesiástica, sólo se destacaban ocho, Madrid, Barcelona⁴⁴, Valencia, Bilbao, Zaragoza, La Coruña, Sevilla y Granada⁴⁵. Entre 1972 y 1974 en una de las diócesis más *conflictivas* de España, Bilbao, fueron multados (la sanción más utilizada por el régimen por su operatividad frente al *blindaje de las sotanas*) 56 eclesiásticos; en Pamplona entre 1974 y 1975 recibirían idéntica amonestación 41 clérigos. Sin menospreciar la trascendencia y el impacto sociopolítico de todas y cada una de esas multas, no podemos dejar de señalar también que son pocas para generalizar actitudes conflictivas. Si dirigimos nuestra mirada hacia las denegaciones de procesamiento civil para eclesiásticos por parte de los obispos en virtud de sus privilegios judiciales, entre 1966 y marzo de 1972, dieciséis diócesis acumularían un total de 66 denegaciones⁴⁶.

⁴³ En otro informe y considerando de forma genérica a “*contestatarios*” y “*progresistas*” el régimen calculaba que en 1972 su porcentaje quedaba fijado en el 40% tras una evolución creciente que iba desde el 1% en 1967 al 30-35% entre 1969-70, AGA. CUL. MIT. GE. C. 556 “La Iglesia en España. Sector religioso. Panorámica del año 1972” (1973), p. 93.

⁴⁴ Para Barcelona existe un detallado documento titulado “Relación de sacerdotes progresistas y cargos que ocupan en la archidiócesis de Barcelona” (27-2-1967 por la Comandancia de la Guardia Civil, AGA. CUL. MIT. GE. C. 560, carp. 40.070), según el cual un total de 304 sacerdotes de la diócesis eran catalogados simplemente de *progresistas*. Según la *Guía de la Iglesia en España*, Madrid, Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España, 1967, Barcelona tenía un total de 973 sacerdotes lo que dejaría el porcentaje de *progresistas genéricos* en el 31,2%.

⁴⁵ Ver *La Iglesia en España. Sector religioso. Panorámica del año 1972*, Madrid, enero 1973. AGA. CUL. MIT. GE. C. 556., p. 93, “Propaganda anti-régimen católica”. En ese mismo informe se recogía también el número de sacerdotes detenidos durante todo el año, no fueron más que 25 (2 en Madrid, 5 en Vizcaya, 1 en Guipúzcoa, 2 en Vitoria, 1 en Barcelona, 3 en El Ferrol, 7 en Murcia, 2 en Gerona y 2 en Valladolid. Para CÁRCEL ORTÍ, V.: “Denuncias, sanciones y procesos políticos a clérigos durante el régimen de Franco” en *Revista de Derecho Canónico*, 53 (1996), p. 563, la geografía del conflicto quedaba reducida a Barcelona, Pamplona, Málaga, Madrid, Bilbao, Córdoba, El Ferrol, San Sebastián, Santander y Tarragona.

⁴⁶ Las cifras son de ANDRÉS GALLEGO, J. y PAZOS, A. M.: *La Iglesia en, op. cit.*, pp. 201 y 204. Para CÁRCEL ORTÍ, V.: “Denuncias, sanciones”, *op. cit.*, p. 566 los sancionados en Bilbao entre 1972-1974 fueron 51; según BA-

Independientemente de que fueran pocos o muchos y de las actitudes mayoritarias de moderación frente al régimen, lo cierto es que las actividades *subversivas* de ese 10,6% que configuraba la “*vanguardia extremista*” del clero español condicionarían la agenda de los prelados españoles empujándolos a realizar declaraciones conjuntas que pedían la reforma de las instituciones vigentes, si bien su influencia resultaría insuficiente para conseguir de las jerarquías una ruptura de las relaciones con un Estado que no sólo se negaba a asumir cualquiera de sus recomendaciones sino que se reafirmaba en soluciones represivas⁴⁷. A pesar de todo ni Iglesia ni Estado estaban dispuestos a asumir los riesgos de *quemar* los puentes que les mantenían unidos desde 1953.

Para finalizar y parafraseando a la profesora Moreno Seco, no debemos caer en el error de sobredimensionar las experiencias vasca y catalana en lo referente a la lucha política y sindical de los cristianos y a la contestación clerical al régimen y las jerarquías, pues aunque éstas sean paradigmáticas, no representaron la realidad de la vida eclesial española durante aquellos años⁴⁸.

3. La Conjunta: un experimento baldío.

Y así nos adentramos finalmente en la azarosa *crónica* de la Conjunta, el gran momento de la Iglesia *posconciliar* española, de la que muchos esperaban el surgimiento de una Iglesia *nueva*, más libre, plural, dialogante, abierta y comprometida con la sociedad y no con el Estado. Fue una experiencia *única* en todos los sentidos, pero también como veremos, bastante *frustrante*, ya que ni conseguiría fijar un modelo *nuevo* de Iglesia, ni profundizaría en la brecha abierta con el Estado.

Con Tarancón a la cabeza de la Iglesia española y conseguido el objetivo de retirar el voto a los obispos dimisionarios en la CEE (XV Asamblea), el camino quedaba

RROSO, A.: “Iglesia vasca, una Iglesia de vencedores y vencidos” en *Ayer*, 43 (2001), pp. 105-106, en los cuatro últimos años del régimen se impusieron un total de 108 multas (2,25 multas al mes) y 43 fueron los sacerdotes detenidos por su impago; en la p. 97 la autora revela que el Gobierno Civil de Vizcaya recibió un total de 367 informes sobre todo tipo de actividades sacerdotales que afectaban a 196 sacerdotes, lo que suponía el 24,5% del total entre 1965 y 1968; entre 1966 y 1968 y para Guipúzcoa menciona 171 actividades sacerdotales que afectaban a sólo 71 sacerdotes; respecto a la denegación de permisos para el procesamiento de clérigos, Barroso eleva la cifra a 75 para el periodo 1968-1971 que afectarían a un total de 164 sacerdotes incardinados en 21 diócesis, más de la mitad en el País Vasco (p. 102).

⁴⁷ La respuesta gubernamental, lejos de inspirarse en las recomendaciones *positivas* de algunos ministros, optaría por su tradicional firmeza y severidad (recomendada por otros). Así el Gobierno se reafirmaría en su vocación de extender las sanciones administrativas, aumentar la presión diplomática, amagar con retirar las ayudas económicas, intensificar las acciones sobre la opinión pública y las “*clandestinas de lucha antiprogresista y antivaticana*” en clara referencia a las acciones violentas protagonizadas por los *Guerrilleros de Cristo Rey*. Informe de Sánchez Bella a los ministros, 14 abril 1973, AGA. CUL. MIT. GE. C. 557, carp. 10.950. Informe reservado “Situación de la Iglesia española. Septiembre 1972” AGA. CUL. MIT. GE. C. 557, carp. 10.950.

⁴⁸ Y su excelente trabajo es prueba de ello: MORENO SECO, M.: *La quiebra de la unidad. Nacional-catolicismo y Vaticano II en la diócesis de Orihuela-Alicante, 1939-1975*, Alicante, I. C. Juan Gil-Albert, 1999, la cita en pp. 401-402. Más estudios como este probablemente pondrán de manifiesto la frecuencia de comportamientos muy conservadores como el de Barrachina en Alicante, más allá de los sobradamente conocidos de Marcelo, Guerra, Castán, Arriba y Castro, Pla y Gea, etc.

allanado⁴⁹ para una celebración *exitosa* de la *Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes*. El proyecto se venía fraguando al menos desde 1968 bajo los auspicios del progresismo. El objetivo era claro, tras la dramática experiencia con la Acción Católica, la adecuación del clero español a las directrices conciliares no podía hacerse de nuevo *manu militari* y con la opinión única de los obispos, que dadas las circunstancias podía conducir a una ruptura traumática. Se imponía tal y como recomendaba el Concilio, el *diálogo* y la *consulta* a todos los afectados. Tarancón sería el encargado de convencer al episcopado reticente a que su opinión pudiera tener el mismo valor que la de cualquier sacerdote. Especialmente decisivo sería su discurso en la X Plenaria de julio de 1969 cuando expuso con crudeza el ambiente de zozobra y desorientación que aquejaba la mayoría del clero y los peligros que se cernían sobre la institución y el sistema de no corregirse las actitudes de los sectores más radicales, tanto progresistas (rechazo a la autoridad, secularización de la vida eclesial, nombramientos por elección de la comunidad y no por la autoridad, separación entre celibato y ministerio, trabajo civil, etc.) como reaccionarios (a los que hubo de convencer de que la razón no tenía por qué estar de parte de los curas que no adecuaban su pensamiento y su conducta a la moral y la doctrina). Se trataba de reconducir la crisis por los cauces más seguros posibles, mediante el diálogo.

El planteamiento de soluciones y puntos de encuentro implicaba un conocimiento lo más profundo posible de la realidad eclesial del país. Para ello los Tarancón, Tabera, Suquía, Morta y compañía se embarcaron en la realización de una encuesta sociológica en la que se dice que llegó a participar el 85% del clero. Al margen de la fiabilidad de la encuesta y la imposibilidad de generalizar sus conclusiones, de la consulta se desprendía la necesidad de reorientar las relaciones de la Iglesia con el Estado, con la sociedad y en el seno de la misma institución⁵⁰.

Ahora bien, se aprobaba la Asamblea, se admitía como documento de trabajo la encuesta con todos sus temas polémicos, pero la jerarquía también se apresuró a fijar los

⁴⁹ Decía Tarancón en entrevista concedida a FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, G.: *Religión y poder*, *op. cit.*, p. 169: “Desde que aprobaron la Asamblea Conjunta hasta que se pudo realizar, costó mucho. Porque (...) si hacíamos el reglamento nos echaban por tierra el reglamento (...) si hacíamos unas normas (...) nos echaban por tierra todas esas cosas (...) Pasamos ahí tres o cuatro años muy tensos”.

⁵⁰ Como conclusiones más relevantes de la encuesta se podrían señalar: los sacerdotes no sentían seguros en su preparación doctrinal, teológica e intelectual para afrontar los retos que planteaba la sociedad moderna, se mostraron disconformes con la forma en que la jerarquía utilizaba su autoridad, la tarea evangelizadora debía realizarse también reivindicando las injusticias sociales, la mayoría no estaba conforme con la consustancialidad Iglesia-Estado, porcentajes importantes especialmente de jóvenes veían con buenos ojos opciones políticas de izquierda, se consideraba pertinente la compatibilidad sacerdotal con el ejercicio de un trabajo civil, se planteaban dudas sobre la conveniencia del celibato, etc.

límites de la discusión y no sólo sobre cuestiones de vida sacerdotal donde la Iglesia tenía una posición ya fijada⁵¹, sino también en lo que concernía a la toma de decisiones. Si bien se quería difuminar la imagen de la Iglesia como *monarquía absoluta*, la Iglesia no estaba dispuesta a convertirse en una *democracia*. Las reglas no iban a cambiarse. Lo primero fue presentar la Asamblea como respuesta a la *llamada de Dios* que era realmente el convocante a través de los obispos, la Asamblea hablaría por tanto por *boca del Espíritu*, se intentaba evitar así que se convirtiese en la ocasión para dirimir intereses partidistas y lograr que los sacerdotes se identificasen con el sistema eclesial en vez de discutirlo. El sistema a través de la Asamblea se *autoaclamaba*, presentándose como el portavoz de la voluntad divina frente a las voluntades individuales de cambio. Y lo segundo dejar claro que la Asamblea carecería de *cualquier carácter legislativo*, en pocas palabras, que para que las conclusiones pudieran convertirse en normas deberían pasar por el filtro y la aprobación del episcopado. La Conjunta *no decidiría sobre nada*, su finalidad no era otra que “*contribuir a la integración afectiva y efectiva de los sacerdotes en sistema*”⁵²; en cierta manera era un triunfo de la jerarquía que afianzaba la capacidad de la institución para continuar tomando decisiones. Coincidimos por tanto con el autor citado cuando apunta:

“¿Cual era el valor de aquel diálogo y cuáles sus objetivos? Dada la sacralidad del sistema por analogía divina, no podía tener el valor de simple consenso democrático. Su objetivo era proclamar su dominio sobre la sociedad, como tal, y sobre los particulares en su interior, corrigiendo relaciones que los nuevos tiempos hacían anacrónicas y fomentando actitudes voluntaristas de aceptación del orden sagrado establecido. Su poder no estaba al servicio de las libertades personales, sino al servicio del propio sistema”.

Frente a la crisis del autoritarismo y las recomendaciones de corresponsabilidad, la Iglesia ofrecía diálogo como una estrategia institucional para recuperar la unidad sacerdotal y la credibilidad ante la sociedad. El resto, y nos referimos a las consecuencias políticas, vendría por añadidura y necesidad. Frente a la crisis, adaptación, pero nunca deteriorando el orden establecido. De que la Iglesia no estaba por cambiar (jerarquías, celibato, ordenación de seglares, etc.) se darían cuenta los miles de sacerdotes secularizados desde mediados de los sesenta⁵³, en cierta manera fueron los marginados, los excluidos por los mecanismos de sanción que toda estructura dispone para afianzarse. La Iglesia necesitaba sacerdotes dóciles y sumisos que viviesen en función del sistema (de ahí la importancia del celibato). Dos milenios de historia no se iban a modificar por un

⁵¹ Ver “*Sobre el ministerio sacerdotal*” en IRIBARREN, J.: *Documentos colectivos*, op. cit., pp. 442-455.

⁵² FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, G.: *Religión y poder*, op. cit., pp. 97-99.

⁵³ El 16% de los sacerdotes que tomaron parte de la encuesta sobre el clero se secularizaron; entre 1960 y 1990 se secularizaron 3.270 sacerdotes, la mayoría después de la Conjunta, véase ANDRÉS GALLEGO, J. y PAZOS, A. M.: *La Iglesia en*, op. cit., p. 165. Se fueron los más jóvenes, los más dinámicos, los más comprometidos, pero parece que a la Iglesia le salían las cuentas, le quedaban todavía muchos sacerdotes completamente fieles.

pequeño cambio social, máxime teniendo en cuenta la experiencia de la Iglesia en estas *lides*. Como en otros momentos de la historia, se trataba de reconsiderar positivamente cuestiones hasta entonces no admitidas para continuar adelante, lo que antes era *disidencia*, ahora resultaba rentable.

Si el Espíritu animaría y hablaría por boca de los asambleístas (cosa que como veremos no gustaba en absoluto al sector conservador), éstos serían seleccionados de forma bastante terrenal. Los 171 compromisarios que acudieron a la Asamblea fueron elegidos en función de la estructura diocesana y su presencia dependería de la correlación de fuerzas entre progresistas y conservadores sin que faltasen acusaciones de *pucherazo* que serían interesantes de estudiar individualmente⁵⁴. Al margen de las dudas que puede generar la elección de los compromisarios, en el caso de los relatores de las ponencias no existe ninguna: fueron seleccionados de entre las filas del progresismo y entre no asamblearios. Todo lo cual dejaba en manos de los conservadores una poderosa arma para cuestionar el carácter representativo de la Asamblea y sus conclusiones⁵⁵.

De las aportaciones de la Conjunta destaca la ya suficientemente glosada ponencia *Iglesia y Mundo en la España de hoy*, nadie puede discutir los efectos positivos de aquella declaración en el debilitamiento del régimen, desconcertado y obsesionado por todo lo que procedía de la Iglesia, ni para la imagen de la misma ante la sociedad. A pesar de la moderación del documento, su repercusión fue espectacular. Sin embargo no podemos dejar de señalar las contradicciones y las ambigüedades que allí se exponían. Ni se rompía con el régimen, ni se renunciaba realmente a ningún privilegio (judicial o económico), ni siquiera salía una imagen clara del modelo de Iglesia y de sacerdocio que se quería para España⁵⁶. Nada *heterodoxo* se colaría en la Asamblea, de la que tam-

⁵⁴ No parece descabellado sospechar que Tarancón no iba a celebrar una asamblea de esas características para cosechar altos niveles de contestación, por lo que necesitaba marginar a los extremistas, de un lado y del otro; de sus palabras se desprende que no necesitó de *acciones especiales*, puesto que los extremos se marginaron de *motu proprio*, los conservadores porque no creían en ese tipo de diálogo, y los más progresistas por considerar que nada positivo podría salir del diálogo con la jerarquía. Un caso de *victoria* conservadora en asamblea diocesana, *automarginación* y falta de representatividad en FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, G.: *Religión y poder*, *op. cit.*, pp. 100-105.

⁵⁵ Por ejemplo las 300 sacerdotes de las diócesis de Lugo y Santiago protestaron contra una supuesta manipulación en la elección de representantes; en plena Asamblea, 12 obispos y 20 sacerdotes, todos asamblearios, firmaron un documento denunciando que “*millares de sacerdotes han quedado marginados del ejercicio de la voz y del voto*” (reconociendo implícitamente la *automarginación* de muchos por no compartir la filosofía de la asamblea), “*irregularidades ocurridas en diversas diócesis*” (duplicidad de votos, manipulación de votaciones, maniobras para alterar la composición de las asambleas diocesanas así como de sus conclusiones) y que se procediese a la votación de documentos sin haberse concedido un tiempo prudente para leerlos y estudiarlos, AGA. CUL. MIT. GE. C. 554, 13-9-1971.

⁵⁶ El Concilio desarrolló un potente imaginario colectivo que dio pie a muchas confusiones y ambigüedades, por un lado algunos pensaban que todo debía ser renovado, otros temieron la proscripción de la tradición, si el tipo de sacerdote *de toda la vida* parecía tener sus días contados, su sustitución se convertiría en tarea ardua, en realidad “*Puede decirse que no se sustituyó en absoluto (...) porque no se había logrado hacer algo viable y nuevo*”, ANDRÉS GALLEGOS, J. y PAZOS, A. M.: *La Iglesia en*, *op. cit.*, p. 167; también CALLAHAN, W.: *La Iglesia católica*, *op. cit.*, p. 411.

poco saldría una declaración de ruptura con su pasado reciente de *cruzados* por expreso rechazo de 107 de los asamblearios.

Tras no pocas dificultades⁵⁷ una CEE profundamente renovada, aprobaría las conclusiones de la Conjunta y publicaría en enero de 1973 el documento *Sobre la Iglesia y la comunidad política* (versión *descafeinada* de las conclusiones de la Conjunta) que a pesar de su relevancia, y por las razones expuestas, no sería más que otra oportunidad perdida para formalizar el verdadero *desenganche*⁵⁸ y su aplicación no pasaría de ser una mera manifestación de intenciones⁵⁹, un hecho “positivo y dinámico” en palabras de Tarancón.

4. La ofensiva conservadora.

La simple celebración de la Conjunta constituía un éxito indiscutible del progresismo, y si bien una gran mayoría de los miembros de la Iglesia española habían optado por alinearse en el amplio espectro de actitudes que configuraban la *moderación*, otro sector en absoluto despreciable eligió el camino de la oposición frontal contra todo aquello que pudiera significar una alteración de las condiciones en que la Iglesia venía desarrollando su actividad desde 1939. No toda la Iglesia estaba por el cambio por muy moderado que este fuera. Perdida la capacidad de bloqueo en la CEE en virtud de la renovación episcopal, los sectores más conservadores del clero presentarían *batalla* en varios frentes: la *HSE*, las agencias *Cifra* y *Pyresa* de titularidad estatal con consignas específicas para desacreditar al progresismo, la asamblea y sus conclusiones, *Europa Press* y *Nuevo Diario* a las órdenes del *OD*, *Iglesia Mundo* como órgano de la derecha eclesiástica con apoyo estatal por lo que se difundía gratuitamente, y *¿Qué pasa?*, *El Alcázar* y *Pueblo*. Como las bases progresistas pero en un sentido inverso, el sector conservador ejercería una notable influencia a la hora de moderar posibles *excesos aperturistas* en la cúpula del episcopado.

⁵⁷ En un informe sobre la Iglesia española correspondiente a 1972 (servicios de información del MIT, enero 1973, AGA. CUL. MIT. GE. C. 556) se señalaba que a finales de 1972 y tras “*fuertes controversias*” y tres redacciones no se había llegado a ningún acuerdo para elaborar la declaración sobre la Iglesia y el orden político, el nuncio, señala la fuente, llegó a intervenir para frenar la ruptura lo que les hacía pensar que en la CEE “*la mayoría progresista no es suficientemente fuerte para romper abiertamente con el régimen*”, que consideró esta situación como un verdadero éxito junto a la audiencia con el Papa del ministro de Exteriores, provocados por el “*Mazazo Carrero*” y que produjo “*una mejora psicológica de la situación muy notable*” en los sectores conservadores.

⁵⁸ A pesar de su moderación el documento, aprobado el 20 de enero de 1973 recibiría 20 negativas, 4 abstenciones y 59 síes (la aprobación estaba en 53). El régimen a pesar de todo podía sentirse tranquilo, la Iglesia no cruzaba la línea imaginaria de la ruptura, y hasta en el punto 46 del documento reconocía “*la autonomía de la comunidad política para determinar su propio sistema constitucional, para la elección de sus gobernantes y para ordenar la cooperación de los ciudadanos en la prosecución del bien común*”.

⁵⁹ Véase *Comunicado sobre las conclusiones de la Asamblea Conjunta de Obispos y sacerdotes*” en IRIBARREN, J.: *Documentos de la Conferencia Episcopal Española*, Madrid, BAC, 1984, pp. 214-215.

Los radicales conservadores criticaron muy duramente que para la aplicación de los mandatos conciliares se abandonase la seguridad de la teología por la variabilidad y la tendenciosidad de la sociología (“*tragedia espiritual*”), y que se optase por una asamblea participativa en pie de igualdad contra derecho canónico (“*confusión babilónica*”). Si los intentos por detener la Conjunta fracasarían, también es cierto que lograrían su demora, sin duda y como veremos una de las *especialidades* de los reaccionarios. Para la *HSE* todo lo que rodeaba a la reunión era negativo, se reformaba el sacerdocio sobre las bases de la temporalidad, y bajo la influencia del protestantismo y el comunismo, se acusa a la asamblea de política, ingrata con el régimen, de oportunista y de apartarse del Evangelio para adecuarse al *signo de los tiempos*. De la *HSE* pueden hacerse cuantas lecturas se quieran pero no parece que debamos minimizar su importancia diluyéndola en el empuje de la renovación ya que aglutinaría a unos seis mil sacerdotes (de los cerca de 22.000 que había en España, constituyendo de esa manera el *mayor cisma de la Iglesia española contemporánea* (la CEE y la *HSE* no se reconocían mutuamente). A su relevancia numérica y mediática (consiguieron sostener, con la ayuda del régimen, un agrio debate público⁶⁰) habría que unir algunos *éxitos* nada despreciables que conseguirían *debilitar los efectos de la Conjunta, los efectos de la renovación*. La intención de Tarancón consistía en que la CEE diera luz verde para llevar a la práctica los acuerdos de la Asamblea y convertir así sus conclusiones en una especie de guía para la práctica sacerdotal española. Los conservadores demostraron en este sentido una gran capacidad para evitarlo. Primero consiguieron posponer cualquier acuerdo hasta 1972⁶¹, una hábil maniobra dilatoria para preparar la destrucción definitiva del proyecto de Tarancón a partir de la aparición del famoso documento romano de la *Sagrada Congregación del Clero*. El escándalo que se produjo a partir de las informaciones periodísticas sería mayúsculo, se inició una verdadera *guerra mediática* entre los periódicos afines al régimen y la línea conservadora del clero, y el resto⁶². Pero lo cierto

⁶⁰ Decía Tarancón “*Las intervenciones de la Hermandad sacerdotal y los ataques a la Conferencia de monseñor Guerra Campos, debidamente orquestados por la agencia Europa Press y aun por todas las agencias y periódicos afines al Gobierno, creaban un clima irrespirable, casi de ruptura*” ENRIQUE Y TARANCÓN, V.: *Confesiones*, Madrid, PPC, 1996, p. 587. Su capacidad de convocatoria daría buena prueba la *HSE* que sin el apoyo de Roma ni de la CEE conseguiría reunir en Zaragoza a 2.000 sacerdotes.

⁶¹ La maniobra conservadora en la plenaria de 1971 en ENRIQUE Y TARANCÓN, V.: *Confesiones, op. cit.*, pp. 485-488. Según la dictadura un elemento que contribuyó a frenar la aprobación de las conclusiones de la Conjunta tendría que ver con la publicidad que comenzó hacer el régimen del dinero que entregaba a la Iglesia, “*cundió el pavor entre los sacerdotes*” afirma el informe “*La Iglesia en España. Sector religioso. Panorámica del año 1972*” en AGA. CUL. MIT. GE. C. 556.

⁶² Tal y como sospechaba Tarancón, las conexiones entre la oposición del clero conservador y el Estado fueron bastante estrechas. Por separado su capacidad de erosión al progresismo no conseguía resultados positivos, según los analistas del GE por la superioridad de la influencia de la Iglesia *progresista* en los medios de comunicación más importantes (*Abc, Ya, La Vanguardia*), editoriales y revistas. A partir de 1971 la Asesoría Religiosa del GE asumiría

es que el documento dejaba en una delicada posición las conclusiones de la Conjunta. La autoría parece que fue en exclusiva de la Secretaría de la Congregación sin la aprobación ni de la Secretaría de Estado ni de Pablo VI, pero con la inestimable colaboración de influyentes instigadores españoles (el Opus de Balaguer y Del Portillo, Guerra y quizá el propio Carrero). La maniobra tenía una clara lectura política más allá de las discutibles valoraciones doctrinales: frenar la renovación de la Iglesia española significaba que el régimen podría retener a su principal factor de legitimidad (a pesar de que Tarancón expresaría su voluntad de no romper con la dictadura), al tiempo que los conservadores confiaban en poder detener la ascensión de Tarancón a la presidencia de la CEE en beneficio de Marcelo y Guerra Campos. Tarancón recibiría en Roma el apoyo incondicional del Papa lo que le permitiría salvar la delicadísima situación en que había quedado su proyecto, sin embargo y como él mismo reconocía el daño causado fue muy importante:

*“Algunos creen que el documento romano hizo fracasar totalmente a la Asamblea. Efectivamente, después apenas se ha hablado de ella y no se ha hecho referencia a la misma en los pasos que ha ido dando la CE. Es verdad que el revuelo que se armó con ese motivo y el escándalo que produjo en el pueblo fiel nos obligó a todos a silenciar –quizá más de lo debido– los principios y las soluciones de la Asamblea”*⁶³

el *liderazgo* de la oposición *mediática* a Tarancón. Su cometido consistiría en tratar de contrarrestar su inferioridad *mediática* potenciando la coordinación de los esfuerzos de los sectores antiprogresistas, logrando así *“unificar la dirección de acción, desde el núcleo de Obispos positivos hasta la masa de fieles”*. Fruto de esa coordinación realizarían varias *operaciones* contra el progresismo, las más notables recibieron el nombre de *Pedro* (demostrar que el Vaticano desautorizaba a sus obispos), *Approdo* (demostrar que Tarancón conocía el famoso documento romano), *Pilar* (defensa de la HSE), *Astorga* (contra la marginación del clero conservador), *Nadal* (contra la CEE y el documento Iglesia y poder político) e *Iciar* (contra Setién), todas en 1972. Se jactaron de haber mejorado y aumentado las redes de información (en Roma y entre los obispos), captaron *colaboradores* a los que suministrar información y medios para su difusión, consiguieron dominar las agencias *EFE*, *Europa Press* y *Cio*, así como las publicaciones *Iglesia Mundo*, *¿Qué pasa?* y *Fuerza Nueva*. Todo ello y según la documentación consultada había dado sus primeros frutos, considerando *exitosas* las jornadas sacerdotales de Zaragoza, el documento de la Sagrada Congregación y la redacción final del documento sobre la Iglesia y el poder político. Ver “Informe sobre la Iglesia española, 1972” por los servicios de información del MIT, enero 1973, AGA. CUL. MIT. GE. C. 556.

⁶³ ENRIQUE Y TARANCÓN, V.: *Confesiones*, op. cit., p. 522. Según ANDRÉS GALLEGU, J. y PAZOS, A. M.: *La Iglesia en*, op. cit., p. 193, Tarancón recibió de Roma una de *cal y otra de arena*, Villot (Secretario de Estado) por indicación papal haría ver al cardenal que las conclusiones de la Conjunta no eran *procedentes* (admitiendo así el parecer de la Congregación y los conservadores) pero a cambio desautorizarían el documento de la Congregación para que Tarancón pudiera continuar su labor. Ahí podría estar la clave de la *proscripción* de las conclusiones asamblearias. Monseñor Iniesta también se lamentaría de que las conclusiones de la Conjunta pudieran terminasen *“como el diario de un adolescente que cuenta un primer amor, y que andando en el tiempo, con la madurez y el realismo que aportan los años y la vida, se rompe y se tira con pudor”*, INIESTA, A.: *Recuerdos*, op. cit., p. 73. Pero a diferencia de lo que dice Iniesta, no hubo que esperar mucho en el tiempo para que los propios obispos comenzasen a replantearse las conclusiones de la Conjunta, las palabras de Pont i Gol podrían ser una muestra de hacia dónde se dirigía la Iglesia y de su propio estado: *“Las supuestas diferencias doctrinales son en la actualidad causa de división, no os precipitéis a excomunicaros mutuamente por esta razón. Ni los nuevos planteamientos, por el hecho de serlo, son errores que hay que ignorar (...) ni, mientras sean meros planteamientos o hipótesis, serán verdades definitivas que ya deben predicar e imponer, no es correcto ni cerrarse ni precipitarse. Podríamos seguir analizando más causas de nuestras divisiones. Son muchas y complejas. El análisis podría resultar largo. No inútil, pero no era este (...) mi propósito. No pretendía otra cosa que sensibilizaros ante una dolencia que hay que eliminar. Es necesario rehacer y consolidar en la caridad y la convivencia. Unidad comunitaria de nuestra Iglesia local. Mis palabras, y aun más si la dolencia es de antiguo, quieren ser sólo de cálida exhortación. No las interpretéis en otro sentido (...) El remedio no vendrá de ninguna interpretación falsa o abusiva del concilio, sino del camino nuevo y luminoso abierto por el mismo, cuidado de no romper con la tradición, incluso doctrinal puesto que ella es radicalmente apostólica. No repudiéis apriorísticamente a la Iglesia preconciliar, intentando reinventar otra nueva desde dentro”*. AGA. CUL. MIT. GE. C. 563, carp. 40.540, 1973, carta del arzobispo a los sacerdotes.

El colofón a toda esta retahíla *moderantista*, de amagar y no dar y de poner *una vela a Dios y otra al diablo*, sería la *Carta colectiva del episcopado español sobre la reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*, allí se reconocía entre otras cosas, la necesidad de lograr un reconocimiento “*más efectivo*” de los derechos individuales y colectivos “*dentro de los límites del justo orden público*” (¿?) a la vez que recordaban “*el deber ciudadano de acatar el ejercicio de la autoridad pública*”⁶⁴.

5. En conclusión.

La Iglesia española durante la crisis de la dictadura fue una institución enormemente dividida y atrapada en sus propias contradicciones internas que la sumirían en una absoluta impotencia para soltar el lastre político que la atenazaba (el Concordato). Fue una Iglesia timorata, demasiado preocupada por sí misma, y poco o nada predispuesta a asumir ninguno de los riesgos que la sociedad y la política ponían sobre su mesa más allá de declaraciones y documentos cargados de buenas voluntades, pero de los que parece proscrita la palabra *democracia* (quizá hayamos buscado poco).

Una vez encarrilada la senda democrática, por la que la Iglesia, ahora sí, caminaría con toda la sinceridad que la defensa de sus intereses le permitía, la institución eclesíástica experimentó una interesante

*“corrección de signo conservador de su estrategia, provocada por las nuevas actitudes del Vaticano, los cambios producidos en la cúspide de la Conferencia Episcopal y, sobre todo, su dificultad para adaptarse a una nueva situación sociopolítica en la que sus funciones y poder tradicionales se veían fuertemente deteriorados”*⁶⁵.

Así y según *Foessa*, la Iglesia no supo asimilar la laicidad del Estado moderno y el pluralismo sociocultural. Existía una tensión entre el apoyo a la democracia y el filtro que se intentaba poner a ésta para evitar una sociedad en la que los valores católicos dejaran de ser hegemónicos. Esta tensión hizo derivar la posición de la Iglesia hacia posturas conservadoras que en realidad nunca abandonó:

*“La búsqueda de un espacio sociocultural propio de la Iglesia frente al pluralismo competitivo de otros universos simbólicos emergentes, que desterraban la hegemonía y el monopolio de la Iglesia sobre las definiciones religiosas y éticas de la sociedad, ha llevado al episcopado español a acentuar una serie de valores y demandas, que han provocado una convergencia implícita con las posiciones políticas del centro y la derecha, haciendo aparecer una Iglesia más conservadora de lo que reflejan los mismos obispos en otra serie de documentos (...) y prácticas no tan ligadas a los periodos electorales”*⁶⁶.

⁶⁴ AGA. CUL. MIT. GE. C. 557, carp. 30.000, 1975. El documento además insistía en la necesidad de avanzar en el reconocimiento de los derechos de los trabajadores, hablaba de *perdón mutuo* para superar los efectos de la guerra, reconocimiento de los derechos de reunión, expresión y asociación, respeto a las minorías, señalaba que “*la actitud crítica ante la realidad social o ante los proyectos y actuaciones del Gobierno no debe interpretarse, en principio, como postura de rechazo o enemistad*” al tiempo que recordaba a sus sacerdotes que “*una actividad teológica o una libertad de pensamiento que hiciera caso omiso de la necesaria dependencia del magisterio, introduciría el racionalismo y el subjetivismo en el seno de la comunidad que se autodefine como comunidad de fe, abriendo paso a un relativismo doctrinal, incompatible*”.

⁶⁵ MELLA MÁRQUEZ, M.: “Los grupos de presión en la transición política” en TEZANOS, J. (et. al. eds.): *La transición democrática española*, Madrid, Sistema, 1993, p. 177.

⁶⁶ FUNDACIÓN FOESSA: *Informe sociológico sobre el cambio social en España (1975-1983)*, p. 584.

Parece demostrarse con esto, y no es tema baladí y simple apuesta por ver la botella medio llena o medio vacía, que las consecuencias sobre el cambio político de la transición en el seno de la Iglesia no fueron definitivas. Formaron parte del proceso coral que se llevó por delante un régimen político moribundo. Pero, en todo caso, fue más influyente el proceso de las bases que el protagonizado por una jerarquía anclada mayoritariamente en posturas conservadoras. Podríamos terminar afirmando que estamos ante una influencia más cualitativa, por la colaboración prestada durante toda la dictadura, que cuantitativa.

“Han tomado el tren del desenganche, pero reservándose el vagón restaurante”⁶⁷.

⁶⁷ Expresión recogida por BARROSO A.: *Sacerdotes bajo, op. cit.*, p. 379.