

EL “DESPEGUE” DE LA IGLESIA EN EL SEGUNDO FRANQUISMO

(contestación a la reseña crítica del Prof. Manuel Ortiz Heras)

Feliciano Montero (UAH)

Nota previa

La verdad es que yo esperaba una reseña crítica historiográfica y me encuentro con una valoración muy polémica, en un tono y estilo a veces algo panfletario, que, en buena medida, más que impugnar, creo que no comprende bien los argumentos y hechos que aduzco. No pensaba que mi libro fuera un panfleto al servicio de un objetivo político para reivindicar una alternativa política confesional. Y, si ha podido ser interpretado o utilizado así, lo lamento. Hablo de un tiempo concreto de la Iglesia y del catolicismo español no de la situación actual ni desde la perspectiva político-mediática del presente. Ahora, en mi respuesta a la crítica, no quisiera entrar en ese terreno, sino volver al tono propiamente historiográfico, argumentando algunas de las hipótesis del libro, y explicando algunas de las claves desde la perspectiva de la “historia del presente” que es en la que principalmente, pienso, debe ser situado.

La respuesta a la crítica me obliga a recordar y reiterar argumentos que, con los límites de la extensión del texto, yo creía que estaban suficientemente planteados en el libro. Como señalo en la introducción no pretendo que mi trabajo sea excesivamente novedoso y original, salvo en la interpretación del conjunto del proceso en sus distintos tiempos y niveles de expresión; y, como advierto en la conclusión no he presentado todas las expresiones y manifestaciones de ese proceso, y aún los presentados están necesitados de mayor investigación.

Asumo en todo caso los límites o posibles errores en la presentación de los argumentos en la medida en que hayan podido inducir a una cierta incomprensión de los mismos. Por ejemplo, mi estudio del proceso de “despegue” de una parte de la Iglesia, no pretende afirmar, como se critica, que ésa era la posición de toda la Iglesia, sino que la tendencia, en principio minoritaria, se fue haciendo crecientemente hegemónica.

Una enmienda a la totalidad: la disidencia de la Iglesia fue minoritaria y por tanto mucho menos relevante de lo que pretende demostrarse

La reseña crítica del prof. Ortiz Heras es una enmienda a la totalidad de las principales hipótesis, tesis y argumentos del libro. Pero se trata más bien de un rechazo apriorístico apenas argumentado, que, en algunos casos revela una cierta incomprensión de las cuestiones y argumentos planteados. Aunque se citan entre comillas bastantes afirmaciones entresacadas del texto, apenas se discuten realmente los argumentos del libro; simplemente se niegan.

Reiteradamente se niega la tesis y el argumento principal del libro: la existencia de un proceso de desencanche o de “despegue” (término que utilizo preferentemente en el libro) por parte de la Iglesia católica, en dos tiempos (aproximadamente la década 1956-66, y el quinquenio 1970-1975) y dos niveles sociales e institucionales (la Iglesia de base, principalmente la Acción Católica “especializada” y la Iglesia

institucional), tal como se plantea claramente desde el principio en la introducción.

En todo caso se afirma, criticando la relevancia del proceso, que el desenganche o el despegue fue protagonizado sólo por una minoría. Pues la Iglesia en su conjunto no puede ser más que conservadora. No protagonizó ninguna ruptura ni desenganche sustancial con el franquismo. Se alega fundamentalmente que las tesis del libro son una percepción muy sobredimensionada o exagerada de la realidad, fruto, se insinúa, de la complicidad del autor con la historia que escribe.

Trataré de responder brevemente a esa enmienda a la totalidad deteniéndome en algunas impugnaciones o reparos concretos. Al hacerlo me pregunto si acaso no me he explicado bien o suficientemente (es verdad que en aras de la brevedad en varios momentos no he desarrollado ampliamente los argumentos remitiendo a otros trabajos propios o ajenos bien conocidos donde se podía encontrar la explicación más completa), o si el autor de la reseña crítica ha leído con demasiados prejuicios los argumentos y hechos que se presentan; pues, al margen de interpretaciones, hay una serie de hechos que están, hace ya tiempo, suficientemente aceptados por la historiografía y numerosos autores de distinto signo.

El título y la cronología

El “despegue” tan continuamente presente en el índice y en el texto era inicialmente el título del libro. La editorial me convenció de que el título podía ser equívoco o poco apropiado pues, en contra de mi propia tesis, el término “despegue”, más que significar un proceso en el tiempo, parecía aludir a un momento puntual y explosivo. El título finalmente elegido, “De la colaboración a la disidencia”, no me pareció desajustado. Estoy de acuerdo con el profesor Ortiz Heras, y lo he escrito en otros lugares, que la posición de la Iglesia y del catolicismo es, más que colaboradora, cofundadora del Régi-

men, al mismo tiempo que éste nace en torno a 1937; y esa estrecha identificación y colaboración es una señal fundamental de la identidad del Régimen durante el primer franquismo. El tardío Concordato de 1953 vendría a sancionar esta situación. Javier Tusell, en uno de sus buenos libros, aún no superado, calificó la significativa presencia de Martín Artajo, Ruiz Giménez y otros Propagandistas de la ACNP en los Gobiernos de Franco de 1945 a 1957, como el tiempo del colaboracionismo católico.¹ Un proyecto, por cierto, según él argumenta, fracasado.

Pero mi ensayo no estudia el primer franquismo, se sitúa cronológicamente en el contexto del segundo franquismo, que desde una perspectiva política y cultural nace con la destitución de Ruiz Giménez y su equipo, y desde una perspectiva económica y social con el giro en política económica que significa el Plan de Estabilización de 1957-1959. No niega la etapa de estrecha identificación y connivencia durante el primer franquismo. Al contrario la tiene muy en cuenta precisamente para valorar mejor la profundidad del cambio. Pensé y cuidé mucho, como hacemos todos los historiadores, la cronología, las etapas, las divisorias. Me parece que las fechas elegidas son bien significativas y representativas, y creo haberlo justificado en la misma introducción: el punto de partida, el fracaso del colaboracionismo con el cese de Ruiz Giménez, casi coincidente con el cambio en política económica y el acceso al poder de otros católicos (tecnócratas), y el final de esta historia con la muerte de Franco. Pues el objeto del libro no es el estudio del papel de la Iglesia y de los católicos en la Transición, sino en la “pretransición”. Desde el balance que presenté en el número 15 de *Ayer* (1994), dedicado a la Transición, coordinado por el Prof. Manuel Redero, hasta el que publiqué en las actas del II Congreso de Historia del Presente,² he insistido en ponderar el tiempo de la “pretransición” para explicar la naturaleza y las características de la Transición. Suelo subrayar la mayor relevancia del papel y protagonismo de la Iglesia

en la pretransición, en comparación con la que ejerce durante el proceso mismo, y sobre todo a partir de la aprobación de la Constitución.

El concepto de Iglesia (“el despegue” desde abajo y desde arriba)

Quizá una primera cuestión en la que disentimos sea el concepto de Iglesia. En la Introducción, una de las primeras cosas que aclaro, pues es, por otra parte, eje principal del argumento del libro, es el concepto “Conciliar” de la Iglesia como “pueblo de Dios” tal como la define el Vaticano II. Por otra parte, en estrecha relación con el tema central del libro, planteo una tensión clara entre la Iglesia de “base” (sectores del clero y seglares) y la Iglesia jerárquica o institucional (obispos). Es posible que Ortiz Heras acepte esa concepción pero me parece que en su descalificación de la entidad y la dimensión de la disidencia subyace siempre una referencia explícita o implícita a la Iglesia institucional o Jerárquica, y por ello, entre otras cosas, tiende a relativizar y rebajar el alcance del proceso. Aparte de considerar, como veremos, minoritaria y escasamente relevante la posición de unos cuantos militantes que no representaban al conjunto del catolicismo español.

Sin embargo, no creo haber afirmado que esa Iglesia y catolicismo renovados, que hace la autocrítica del nacionalcatolicismo, representara la posición de toda la Iglesia española. Más bien la presento como una minoría, eso sí muy activa y relevante, que progresivamente va contagiando al conjunto. De modo que, al final del proceso, 1975, lo que era tendencia minoritaria, por ejemplo en la Conferencia Episcopal de 1965, se convierte en hegemónica en la presidida por Tarancón en 1975.

Según mi planteamiento, la autocrítica, y el desenganche respecto del Régimen, se produjo primero en las bases (años 1956-1966 principalmente), y finalmente (durante el quinquenio 1970-75) y tras una importante lucha o tensión interna, en el plano de la Jerarquía episcopal, la

Conferencia Episcopal liderada por Tarancón. Subrayo dos acontecimientos, representativos respectivamente de ambos “despegues”, la Asamblea de la Juventud de los Movimientos Juveniles “especializados” de Acción Católica en 1965, y la Asamblea Conjunta de obispos clérigos en septiembre de 1971. La relevancia que yo mismo y otros muchos autores e historiadores conceden a estos acontecimientos, especialmente al segundo, por más conocido, como signos del desenganche de la Iglesia respecto del Régimen es rebajada o negada sin más argumentos por el Prof. Ortiz Heras.

Respecto al significado de la *Asamblea de la Juventud* de mayo de 1965, concebida como final de una Campaña conjunta de los Movimientos especializados juveniles de AC para la promoción de la participación de la juventud en todas las instancias sociales, ya en el Congreso de la Oposición al Franquismo, organizado por la UNED en 1990³ subrayé su carácter subversivo de fondo. No porque indujera directamente a la militancia antifranquista sino porque educaba en valores de diálogo y participación, básicos en la configuración de una mentalidad democrática. Por supuesto, ésta como otras acciones educativas y propagandísticas, las hacían los Movimientos juveniles al amparo de una cobertura privilegiada (el Concordato), y eran muy conscientes de ello cuando hablaban de que eran tareas de “suplencia” (una forma de función tribunicia), que en un contexto democrático deberían ser organizadas y protagonizadas por el conjunto de la ciudadanía.

Además, de acuerdo con el propio esquema y lógica de los métodos educativos, las Campañas estaban destinadas a alcanzar la máxima difusión e implantación. Ortiz Heras en su crítica insiste constantemente, también en relación con la proyección o influencia social de estas actividades de los Movimientos juveniles de AC, en su carácter minoritario y, por tanto, poco representativo de lo que era la posición conservadora general del catolicismo español. Pero las estadísticas internas de la AC española en los años '60, la

referidas específicamente a la campaña de 1965, la tirada de los periódicos *Signo*, *Juventud Obrera* y *Boletín de la HOAC* ofrecen datos concretos que avalan la difusión cuantitativa de esa nueva mentalidad.⁴ La discusión sobre el alcance cuantitativo de ese catolicismo crítico sólo se puede resolver consultando y considerando unas fuentes bien accesibles; teniendo en cuenta además esta influencia progresiva en escala, desde el pequeño equipo de militantes hasta el conjunto de la masa pasando por el grupo de influencia más próximo al militante, tal como se plantea expresamente en las guías internas educativas. Ciertamente hay que distinguir entre los militantes más comprometidos que van a dar el salto a la actividad política o sindical clandestina, manteniendo o no su pertenencia a las organizaciones apostólicas, y el conjunto más amplio de lo que no dan ese salto a la clandestinidad, pero que se han formado en los valores de diálogo, tolerancia y participación, y los ejercen en las plataformas asociativas o vecinales, legales o semilegales. Me parece que tiene más trascendencia histórica ese cambio difuso de mentalidad que la actividad política o sindical antifranquista de algunos militantes. Desde luego toda esa proyección social e incluso política la tenían que ejercer de forma individual y anónima para no comprometer la naturaleza “apolítica” de la Acción Católica y de la propia Iglesia Jerárquica de la que dependían. Eso explica por ejemplo, como señala Rubén Vega, la inevitable invisibilidad de la implicación de la HOAC y la JOC en las huelgas de 1962.⁵ También se explica la declaración que la JEC tenía que hacer pública frente a las acusaciones de implicación directa en la lucha política y sindical del Movimiento estudiantil de 1964-65. Esa declaración no es signo, como aduce Ortiz Heras, de renuncia moderada y prudente al compromiso, sino expresión de la contradicción en la que frecuentemente se movían los militantes de AC entre su fidelidad a la naturaleza apolítica de la tarea de la Iglesia, de la que dependían jerárquicamente, y su vocación al “compromiso

temporal”, es decir, social y político. Una contradicción que llevaba a corto plazo a separar la práctica religiosa y apostólica de la actividad sindical y política.

Por su parte la Jerarquía, aparte de las presiones por parte de las autoridades del Régimen, compartía mayoritariamente, al menos hasta los últimos cinco años del mismo, sus valores, y, por tanto, no podía permitir el ataque directo a las instituciones. Ahí reside el significado político de la llamada crisis de la Acción Católica (conflicto disciplinar obispos-organizaciones seculares), y de las otras tensiones y divisiones políticas intraeclesiales de esa última década del franquismo a las que dedico una parte del libro.

Por todo ello, no creo que exagere o sobredimensione en mi estudio el significado y alcance de esa nueva educación crítica, para la militancia y el “compromiso temporal”, que se llevó a cabo en los Movimientos juveniles de AC de los años '60. Ni que sea excesiva la ponderación de su trascendencia política a corto y medio plazo. Algunos estudios, pocos todavía, han reconstruido los orígenes católicos de esos nuevos militantes y cuadros sindicales y políticos, primero clandestinos y luego legales, que lideraron en el plano provincial y local la transición y la consolidación de la democracia. La mayor parte de ellos secularizaron su militancia a finales de los '60, separando su actividad política y sindical de su práctica cristiana en comunidades de base. Otros perdieron la fe o se apartaron de la práctica cristiana. A dicha secularización, radicalización y diáspora de la militancia cristiana después de la crisis de 1966-68 hago alguna referencia en el capítulo sobre el trasvase de la democracia cristiana al cristiano marxismo, pero ciertamente debería haberla presentado más detenidamente en un capítulo paralelo a la evolución de la Jerarquía en el último quinquenio del Régimen. En cualquier caso, esa secularización de la militancia cristiana así como la secularización de los curas comprometidos no se puede atribuir sólo o principalmente a los desengaños por los conflictos con la Jerarquía,

sino que obedece a una dinámica interna ligada a una serie de cambios sociológicos.

En cuanto al significado político de la Asamblea Conjunta de 1971, yo no sé si Ortiz Heras ha consultado las ponencias y las conclusiones que editó la BAC en el mismo momento de su celebración.⁶ Especialmente la ponencia primera sobre el lugar del clero en la sociedad y la política es la expresión de esa revisión autocrítica del “nacionalcatolicismo” que en esos años habían elaborado Álvarez Bolado, González Ruiz, Aranguren (pues como hace tiempo recordó Alfonso Botti en su ensayo, el concepto y el término nacional-catolicismo fue acuñado por esos intelectuales católicos con su correspondiente carga autocrítica). La batalla intraeclesial y la tensión Iglesia-Estado que provocó esa Asamblea revela la trascendencia y relevancia de ese giro. La percepción alarmista del Gobierno, en éste como en otros casos, estaba justificada y ajustada a la realidad, no era artificial. Me sorprende que Ortiz Heras, que conoce esos informes del Gabinete de Enlace del Ministerio de Información y Turismo sobre la deriva progresista de la Iglesia, los considere exagerados. Por el contrario, estaban muy bien informados, y su carácter privado y muy discreto (destinados a una distribución muy selectiva) no formaba parte de ninguna campaña de propaganda o intoxicación, aunque, como revelan esos informes y planteo en el libro, trataron de impulsar la respuesta conservadora a esa nueva Iglesia. Por otra parte, parece bastante lógico que el Régimen se sintiera muy preocupado por la pérdida de su principal fuente de legitimación.

El factor Concilio y el contexto internacional

El eje argumental del ensayo es la evolución interna del catolicismo español, pero siempre teniendo en cuenta las influencias y el contexto internacional. No se puede entender la propia evolución de la AC española y de los Movimientos sin su inserción temprana en el movimiento internacional de apostolado seglar

y los congresos que se celebran en 1951, 1957 y 1967. La participación española respectiva en esos Congresos marca muy bien la evolución del conjunto de la AC. Comparto la tesis historiográfica de que esa dinámica de los congresos internacionales de apostolado seglar de 1951 y 1957 anticipó y preparó la nueva doctrina del Concilio sobre la relación Iglesia-mundo moderno (constitución *Gaudium et Spes*). Y por ello afirmo en el libro que, en la medida en que la AC española y los Movimientos especializados juveniles participaban en esa red internacional, sintonizaron plenamente desde el primer momento, mucho antes que otros sectores eclesiales, con el espíritu del Concilio, que, según su percepción, venía a confirmar sus propios planteamientos. De modo que a la hora de estudiar el impacto de Concilio en la Iglesia y la sociedad española (tema por investigar) hay que distinguir tiempos diversos y distintos planos. En general la mirada comparada del proceso español con otros países europeos revela en este tema, como en otros, un significativo desfase. La hora del cristianismo progresista o de izquierdas en España, así como la renovación conciliar de la Iglesia, llegó con un cierto retraso aunque arraigó profundamente prolongándose en el tiempo más que en otras latitudes.

La Iglesia y la pretransición

En el largo proceso de maduración de este ensayo, tras los trabajos sobre la disidencia de las bases católicas que había estudiado sobre todo, pero no sólo, en la actividad de los Movimientos de Acción Católica especializada (*La AC y el franquismo*, 2000), el conocimiento de la rica documentación del Gabinete de Enlace sobre la disidencia de la Iglesia en diversos planos y manifestaciones, me confirmó la relevancia y trascendencia de esa disidencia, completando el esquema temático y cronológico de este ensayo, cuyo esqueleto previamente escribí en distintos foros. Entre otros, en el dossier sobre “el despegue” de la Iglesia que coordiné en el número

ro 10 de esta revista, *Historia del Presente*, que ahora acoge nuestra polémica.⁷ En ese dossier escribieron algunos de los jóvenes historiadores que han escrito buenas tesis doctorales en los años '90.

Recordar historiográficamente, con los métodos e instrumentos del oficio, este proceso de “despegue” o desenganche, no se hace para reivindicar triunfalmente una contribución positiva y relevante de la Iglesia católica en ese momento de la historia española, sino porque, me parece, resulta un elemento explicativo esencial para entender adecuadamente el tardofranquismo y la Transición. Descalificar o rebajar por principio estos hechos, esa contribución, como se hace en la reseña, es, de otra forma, descalificar globalmente el papel de la Iglesia. Parece que en este terreno no salimos de una polémica política más que historiográfica que desgraciadamente envuelve demasiado los estudios históricos sobre el segundo franquismo y la Transición.

Pero el libro trata de la Iglesia y del catolicismo durante el segundo franquismo, y no propiamente de la Transición. Lo que ocurre, es que de acuerdo con el esquema clásico de Pérez Díaz en *El retorno a la sociedad civil*, distingo en la transición el proceso político propiamente dicho, entre noviembre de 1975, (o si se quiere julio de 1976) y diciembre de 1978 (o si se quiere, octubre de 1982); y en un sentido social más amplio, el proceso de cambios sociales y económicos que se operan en el segundo franquismo, y que en el caso de la Iglesia y del catolicismo me parecen de especial trascendencia. Por ello hace tiempo (en el dossier de la revista “Ayer” sobre La Transición)⁸ planteé los elementos que, a mi juicio, permitían hablar en la Iglesia de una “pretransición”; reiterando varias veces que la contribución más relevante de la Iglesia al proceso de Transición se produjo en este momento. Así es que no es ningún planteamiento teleológico sino que el argumento central de mi ensayo, el “despegue”, desde mi punto de vista, anticipa, contribuye, explica una parte fundamental de

proceso de Transición. Un proceso político que desde luego se inicia de forma incierta y bastante abierta a partir de la muerte de Franco. Ciertamente habría sido interesante seguir el estudio respectivo de las diversas militancias católicas y de la Jerarquía de la Iglesia en el tiempo corto de la Transición política, pero ello requería otro estudio detenido. En otros textos breves, especialmente en el capítulo del volumen de la *Historia de España de Menéndez Pidal*, coordinado por Javier Tusell, sobre la transición, he escrito sobre la evolución de la postura de la Iglesia en el conjunto del proceso, en el último cuarto del siglo XX.

“*El verdadero desenganche fue la secularización*”, afirma Ortiz Heras, más que la actividad de la nueva Iglesia. Más aún la supuesta renovación de la Iglesia era una mera respuesta oportunista a los retos pastorales que significaban los cambios sociológicos promovidos por la secularización, el abandono de las prácticas religiosas y la relajación de las costumbres y comportamientos morales. Lo que ocurre es que ese proceso de secularización fue asumido y valorado positivamente por los sectores católicos renovadores, partidarios de una “pastoral misionera” frente a una “pastoral de cristiandad”;⁹ e inspiró directamente, siguiendo modelos franceses y belgas, la pastoral social obrera, y la implantación de la *Revisión de Vida* como método educativo que promovía partir del reconocimiento de la realidad social, e impulsaba el compromiso “temporal” por la transformación de esa realidad. Esta lectura nueva de la secularización se plasmó luego en la doctrina del Concilio sobre “la autonomía de lo temporal”. Por tanto, en efecto, la respuesta a la secularización es un factor explicativo clave, que, en mi opinión, no rebaja o descalifica el valor (hacia adentro y hacia fuera) del conjunto de iniciativas educativas y sociales que impulsan siempre en una dirección “personalista” y democrática. Es una respuesta pastoral oportuna, no oportunista, que implica un cambio sincero y profundo de mentalidad, una nueva manera radicalmente distinta de con-

siderar la relación Iglesia-Estado-Sociedad. Y es lo que explica la línea general de la AC y de los Movimientos de AC especializada en los años '60 así como las tensiones que provocó con la Jerarquía y el Gobierno, y las crisis de identidad cristiana que experimentaron muchos militantes. Las trayectorias de esos militantes se pueden apreciar por ejemplo en la publicación sobre la Juventud Estudiante Católica (JEC) española que coordiné en 1997, en la que los dirigentes ofrecieron el testimonio analítico de esas situaciones contradictorias, fruto de lo que entonces se expresaba como “doble fidelidad” a la Iglesia y al ambiente social al que pertenecían.¹⁰ Como en el caso de la JOC y la HOAC, su militancia política era hasta cierto punto invisible. En los diversos estudios recientes sobre el movimiento estudiantil durante el franquismo apenas se recoge la presencia y el peso de los militantes de la JEC, que tenían que ejercer esa actividad sindical y política bajo su propia responsabilidad personal. Creo que Ortiz Heras no comprende bien esta realidad y opta por una descalificación o minusvaloración excesiva de esos militantes de la AC obrera, estudiantil, rural, que no se corresponde con la realidad de los hechos ni de sus testimonios.

Por otra parte, los informes *Foessa* sobre el cambio social en España, y en particular sobre el cambio sociorreligioso, que se citan en la reseña, estaban elaborados en buena medida por los mismos sociólogos católicos que alentaban el cambio pastoral y por ello reflejaban una crítica aguda a la superficialidad de la religiosidad española, consecuencia de la pastoral de cristiandad, para defender en su lugar una pastoral misionera.¹¹

La Asamblea Conjunta del clero y obispos de 1971 fue precedida, como era habitual entonces en la difundida sociología religiosa, de una amplia encuesta sociológica dirigida a todo el clero, iniciada en 1968. En el apartado correspondiente de esta encuesta es donde se constataba la tendencia política mayoritaria del clero español que al colega le parece exagerada.¹²

Algunas otras referencias puntuales de la crítica de Ortiz Heras revelan, me parece, una cierta incompreensión de los temas o una insuficiente argumentación por mi parte.

La disidencia que canalizan organizaciones de la Iglesia, especialmente dependientes de la Conferencia Episcopal, (por eso las califico como representantes oficiosas del despegue) *Cáritas* o *Justicia y Paz*, no se pueden calificar de minoritarias. Las Campañas de *Justicia y Paz* que culminaron con la demanda de Amnistía (1974) constituyeron una plataforma legal de una movilización antifranquista muy amplia. En cuanto a *Cáritas* es muy relevante que una organización de caridad y acción social asumiera entre sus objetivos la ayuda a las familias de los huelguistas y represaliados políticos. No es extraño que provocara la alarma y la denuncia de otros sectores eclesiales.

Aunque aún faltan por venir buenas investigaciones sobre la figura política de Ruiz-Giménez, a partir de la apertura de su archivo personal, parece difícil rebajar la importancia cultural y política, de signo antifranquista, de la revista *Cuadernos para el Diálogo* (ver el libro de Javier Muñoz Soro), como, por otro lado, la revista *Triunfo*. En cuanto al fracaso de la Democracia Cristiana como alternativa católica al final del franquismo, pienso que la razón más profunda es que la doctrina del Concilio sobre la autonomía de lo temporal y, por ende, la justificación del pluralismo político en el mundo católico, deslegitimó en su raíz la exclusividad o preferencia de esa alternativa demócrata-cristiana, abriendo camino a otras legitimidades políticas compatibles con el cristianismo como los partidos marxistas. En el seno mismo del movimiento “Cristianos por el socialismo”, en el final del franquismo y principios de la Transición, participaron cristianos miembros de distintos partidos marxistas. El mismo Movimiento de “Cristianos por el socialismo” (CPS) reclamó a la Jerarquía en vísperas de las primeras elecciones democráticas respecto a la opción marxista de algunos cristianos. Y, como bien se sabe, los estudios electorales

revelan el peso importante del voto católico en el abanico de opciones políticas. Es difícil negar la realidad de este pluralismo político de los ciudadanos cristianos, por otra parte reconocido e impulsado por la Jerarquía ciertamente con algunos reparos hacia las opciones marxistas.¹³

La negociación del Concordato. ¿Continuidad o ruptura?

Una de las mejores expresiones de la tensión Iglesia-Estado en la última década del Régimen, y también uno de los caminos para responder a la pregunta principal sobre el “despegue” es el proceso fracasado de revisión o negociación del Concordato que se trata de llevar a cabo en la última década del Régimen. El tema ha sido muy bien estudiado por Pablo Martín de Santa Olalla y Romina de Carli, además del estudio de Fernando de Meer sobre el embajador en la Santa Sede, Antonio Garrigues, principal agente del proyecto.¹⁴ En el libro aludo brevemente a este factor de la negociación porque permite plantear la complejidad de las relaciones Iglesia-Estado, encarnada en las distintas posiciones del papa Pablo VI, la Secretaría de Estado vaticana, la Nunciatura de Madrid, la Conferencia Episcopal española, y del otro lado, las posiciones diferentes del ministro de Exteriores (Castiella) y del de Justicia (Oriol), del embajador Garrigues y del subsecretario de Justicia, Alfredo López. Y todo ese proceso envuelto en las movilizaciones y presiones del mundo católico progresista. Lo que se deduce de los estudios es que la iniciativa de la negociación del Concordato no fue eclesial, sino gubernamental, precisamente como un intento de frenar el despegue y conservar la legitimidad. Y en el seno de la Iglesia fue la Conferencia Episcopal española la que frenó lo que pudo esa negociación para propiciar un nuevo modelo de relación basado en la libertad religiosa y la separación, que, por supuesto, no tenía que suponer pérdida de influencia pastoral en la nueva situación social y política. Valorar, como

hace el estudio de Romina di Carli, la posible continuidad entre los términos y contenidos de esa negociación frustrada y los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979 es una cuestión bien interesante, pero escapaba temática y cronológicamente al argumento de mi libro. Por ello hice sólo una pequeña referencia a esta cuestión.

En la reseña se descalifica la relevancia del papel de Tarancón como orientador principal de una política religiosa para la transición política. Todos los estudios más documentados, como los citados arriba, así como los principales protagonistas de los acontecimientos, al margen de miradas hagiográficas, ponderan en cambio la perspicacia y eficacia de esa orientación y gestión. Que la Iglesia de Tarancón intentara y lograra en gran medida adaptar la Iglesia a la nueva situación no parece que pueda descalificarse sin más, salvo que se haga desde una posición política anticlerical, más que historiográfica.

¿Actuó Tarancón y los obispos, supuestamente conservadores, bajo la presión del clero progresista, en contra de sus propias convicciones, como se afirma en la reseña? Indudablemente como buenos pastores, y especialmente en el horizonte de las orientaciones “colegiales” propugnadas por el Vaticano II para el gobierno de la Iglesia, tenían que tener en cuenta las demandas, y hasta las presiones, y encauzar los conflictos. Pero, como analizo en la última parte del libro a partir de los informes del Gabinete de Enlace, las tensiones diocesanas fueron de signo y carácter diferente según la personalidad y mentalidad de cada obispo. No todos se sometieron precisamente a las tendencias renovadoras, sino que trataron de resistirlas o encauzarlas. Otros obispos se pusieron al frente de la renovación. Éste es también un buen tema de investigación pendiente.

La historia militante y la historia del presente

La crítica del profesor Ortiz Heras, desde el principio hasta el final, y de forma reiterada

es, como decía, una enmienda a la totalidad, en la que subyacen y a veces se hacen explícitas descalificaciones profesionales por las supuestas intenciones militantes que, según él, guían mi trabajo llevándome a sobredimensionar la entidad y relevancia de una disidencia que a su juicio, siempre es minoritaria y poco relevante, si se considera la posición de conjunto de la Iglesia (jerarquía) y de la sociedad católica. En los tiempos que corren, desgraciadamente, la historia se ha politizado demasiado, y efectivamente abunda la militancia historiográfica y falta bastante independencia crítica y autocrítica en el tratamiento de los temas. Puedo haber incurrido en ese error, pero, muy consciente del riesgo, en este libro y en tantos trabajos anteriores, que están en la base de este ensayo, he procurado evitarlo, presentando un cuadro complejo, aunque sé que incompleto, de la evolución de la Iglesia y del catolicismo español durante el segundo franquismo. Una evolución marcada ciertamente, según la interpretación que guía el principal argumento del libro, por un proceso de distanciamiento o desencanche respecto del Régimen de Franco. Un proceso que yo preferí calificar como un “despegue” en dos fases y en dos niveles, en primer lugar desde abajo (ciertos sectores del clero y del laicado católico en la década 1956-1966), y posteriormente desde arriba (la Jerarquía de la Iglesia) especialmente en el último quinquenio del Régimen.

Ciertamente en la confirmación de mis propias hipótesis desempeñó un papel central la lectura del seguimiento gubernamental del proceso de “despegue” que recopiló el Gabinete de Enlace en numerosos informes, que consulté en el AGA en 1997. Esa fuente primaria, extraordinariamente fiable, más allá de cualquier error, exceso o desenfoco interpretativo, confirmaba ampliamente, desde el otro lado, el alcance de esa disidencia.

La tesis y argumento principal del libro que yo mismo había presentado antes en distintos artículos y, sobre todo, en mi estudio sobre la Acción Católica, en su conjunto, en los años

sesenta (eso explica la relevancia que este tema adquiere en el conjunto del libro), no es completamente nueva, sino que ya había sido planteada clara y brillantemente por otros estudiosos, desde dentro y desde fuera de la Iglesia, teólogos, sociólogos y politólogos, a los que me refiero expresamente en la Introducción. A los que habría que añadir las tesis recientes de estudiosos más jóvenes que tuve la suerte de conocer y valorar antes de su publicación como libro.

En fin, la supuesta tesis militante que defiendo, según la crítica de Ortiz Heras, está básicamente planteada en el libro de G. Hermet, *Los católicos en la España franquista* (por supuesto que Hermet aplica su modelo sobre las funciones tribunicia y paraparlítica de la Iglesia en regímenes no democráticos, al caso español; lo plantea y explica expresamente en un capítulo del volumen Iº de su libro (la edición del CIS). Pero esa misma interpretación sobre la evolución de la Iglesia en el segundo franquismo es la que explican el sociólogo Víctor Pérez Díaz (en uno de los capítulos de su libro “El retorno de la sociedad civil”), o también José Casanova en su capítulo sobre el caso español dentro del libro *Religiones Públicas*.¹⁵

Y además de los historiadores, los protagonistas agentes políticos de aquella época, y a la cabeza de ellos el secretario general del PCE, Santiago Carrillo, ha reconocido en diversas ocasiones esa contribución o aportación de la Iglesia y del taranconismo al proceso de transición.

Pero la historia del presente no es necesariamente historia militante

Yo pensaba que lo que escribía en el libro era bastante conocido y aceptado historiográficamente, de forma consensuada por unos y otros, y que no sería impugnado de forma tan radical. Y que, de todas formas, aun reconociendo no excesiva originalidad, podía ser útil a un público amplio, desde los jóvenes estudiantes tan alejados y desconocedores del tiempo del

franquismo como a las generaciones mayores, de alguna manera protagonistas de esta historia, que podían verse reconocidos o injustamente tratados, o en todo caso interpelados a “jugar” con sus recuerdos. Y, por supuesto, también pensaba en que pudiera ser útil, como síntesis, a los colegas historiadores, quizá poco dedicados al estudio de este tema. Por esto, me ha sorprendido mucho la reacción que subyace en la crítica del Prof. Ortiz Heras. Una crítica que me parece aún más militante que mi supuesta militancia historiográfica.

Quizá es un reflejo de la politización de nuestra historiografía contemporánea, demasiado subordinada o dependiente de la batalla política y mediática actual por condenar y demonizar el franquismo, la Iglesia y todos los obstáculos del Antiguo Régimen, como si estuviéramos todavía en vísperas del 14 de abril de 1931.

Ciertamente en el momento actual tenemos problemas políticos graves (el deterioro creciente de los valores, la cultura y las instituciones democráticas) además de la crisis económica. Pero con frecuencia los problemas reales se manipulan y deforman con ayuda de la historia. Como historiadores deberíamos tomar distancia crítica para no contribuir más al deterioro de la convivencia democrática y sus bases de respeto, tolerancia, diálogo, ecuanimidad.

De todas formas, quizá la cuestión de la supuesta o real militancia de mi ensayo se pueda resolver recordando la naturaleza, las ventajas y los costes de la historia del tiempo presente. Entendiendo por *historia del tiempo presente*, la elaborada y escrita por historiadores, que, sin dejar de serlo, son a la vez conocedores o protagonistas, del tiempo y de los procesos que analizan, mi estudio sobre la evolución de la Iglesia en el segundo franquismo es un libro de historia del presente. En efecto, como cualquier historiador del presente (en el sentido arriba indicado) mi estudio se aprovecha del conocimiento y la comprensión personal o muy cercana de muchos de los hechos que analizo. Juego con esa ventaja impagable, que no da el

mejor de los documentos, para comprender desde dentro los hechos, los comportamientos. Tengo la limitación y el riesgo de implicarme en el análisis, de no tomar suficientemente distancia crítica, incluso de no dar al lector suficientes explicaciones de claves o factores que doy por supuestas. Es por tanto una historia “implicada”. Para bien y para mal, desde un enfoque historiográfico purista, el historiador del tiempo presente siempre “toma partido” por más esfuerzo que haga por ampliar al máximo sus fuentes, sus enfoques y perspectivas. Pero todo eso no significa que haga una historia militante. Personalmente he procurado tomar las máximas precauciones para contrastar críticamente las diversas visiones, interpretaciones y enfoques. Poner de relieve las contradicciones y dejar abiertas cuestiones que necesitan más investigación además del acceso a fuentes (pues las fuentes de la Jerarquía vaticana y de la española, por ejemplo, están todavía fuera del alcance del investigador).

Toda historia es provisional, ya lo sabemos, y la historia del tiempo presente mucho más; pero, por otra parte, es legítima y absolutamente necesaria, entre otras cosas como punto de partida o incluso fuente para los historiadores más jóvenes. En este sentido la historia del tiempo presente, creo, desempeña un papel de mediador intergeneracional que permitirá a los historiadores más jóvenes estudiar los diversos temas. Algo de esto me ha parecido experimentar cuando he acompañado algunas tesis doctorales de jóvenes historiadores como Enrique Berzal y Laura Serrano, de la Universidad de Valladolid, o Pablo Martín de Santa Olalla de la Autónoma de Madrid. En suma, la historia del tiempo presente no es necesariamente militante, en el peor sentido de la palabra, y tiene algunas ventajas para el autor y para el lector, siempre que la atenta lectura crítica esté dispuesta a intentar comprender, sin prejuicios, lo que trata de explicarse, antes de plantear los interrogantes y las discrepancias pertinentes.

Septiembre 2010

NOTAS

- ¹ Javier Tusell, *Franco y los católicos*, Madrid, Alianza, 1984.
- ² F. Montero, "La Iglesia y el catolicismo en el final del franquismo, 1960-1975" en A. Herrerín y A. Mateos (coords.), *La España del presente: de la dictadura a la democracia*, pp. 237-250, Madrid, Asociación de Historiadores del Presente, 2006.
- ³ F. Montero, "Los movimientos juveniles de Acción Católica una plataforma de oposición al franquismo": en J. Tusell, A. Alted, y A. Mateos (coords.) "La oposición al régimen de Franco", Uned, Madrid, 1990, t. II, pp. 191-20. Una versión más reciente de este argumento en Montero, F. "Los Movimientos juveniles de Acción Católica. De la militancia apostólica al compromiso político" en Hurtado, Castells, Margenat, (eds), *De la dictadura a la democracia*, pp. 263-294: 2005, Desclée.
- ⁴ Remito a la nota 55 de la pág. 151 del libro en la que se aportan datos cuantitativos muy relevantes, me parece, sobre la difusión de la Campaña de 1965. En el anexo estadístico que publiqué en el libro *La AC y el franquismo*, 2000, hay datos concretos sobre el número de militantes de los movimientos juveniles en 1960-1965.
- ⁵ Me extraña especialmente la referencia despectiva que hace Ortiz Heras a la contribución de la HOAC en la reconstrucción del nuevo movimiento obrero, y muy especialmente de la primera Comisiones Obreras.
- ⁶ Secretariado Nacional del Clero. Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes. Madrid, BAC, 1971.
- ⁷ *Historia del Presente*, n.º10, dossier presentado brevemente por el coordinador F. Montero en el que escriben E. Berzal, Pablo Martín Santa Olalla, Mónica Moreno y Francisco Martínez Hoyos.
- ⁸ F. Montero, "La Iglesia y la Transición", *Ayer*, 15, 1994, en el dossier coordinado por M. Redero, sobre la Transición.
- ⁹ Vid. Fernando Urbina, *Mundo moderno y fe cristiana*, 2 vols, Ed. Popular, 1993. Varios artículos se refieren al paso de la pastoral de cristiandad a la pastoral misionera, y, en ese contexto, de la AC general a la "especializada". Este autor ha sido la fuente principal de mis propios trabajos.
- ¹⁰ F. Montero (coord.), *Juventud Estudiante Católica, 1947-1957*, Madrid, 1998.
- ¹¹ Es un tema apenas investigado y publicado. Entre los representantes de esa sociología religiosa con fines pastorales, influida por la francesa, destaca Rogelio Duocastella.
- ¹² Los resultados de la Encuesta, publicados en Asamblea Conjunta, *op. cit.* Apéndice, pp. 644-714.
- ¹³ Una pequeña digresión al paso. Se puede aducir que, "de facto", la Jerarquía apoyó tácitamente a la UCD en detrimento de una posible Democracia Cristiana, pero lo cierto es que la presencia o influencia de esa tendencia, primero en la UCD y sobre todo en el actual PP se ha ido diluyendo hasta convertirse en residual. Quizá ahora ciertos sectores de la Jerarquía lamentan la ausencia de un partido confesional.
- ¹⁴ Pablo MARTÍN DE SANTA OLALLA, *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Dilex, 2005; Romina de CARLI, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España (1963-1978)*, Madrid, 2009, CEPC; Fernando de Meer, *Antonio Garrigues, embajador ante Pablo VI. Un hombre de concordia en la tormenta (1964-1972)*, Pamplona, 2007, Aranzadi.
- ¹⁵ G. Hermet, *Los católicos en la España franquista*, vol. I, pp. 393-412. V. Pérez Díaz, "Iglesia y religión en la España contemporánea" en *El retorno de la sociedad civil*, I. E. Económicos, 1987; José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, 2000, cap. 3 "España: de una Iglesia de Estado a la separación", pp. 108-132.