

LA IGLESIA, ¿ROMPIÓ CON EL FRANQUISMO?!

Manuel Ortiz Heras (U. de Castilla-La Mancha)

Aunque cueste trabajo identificarla hoy, hubo una Iglesia que resistió al franquismo. Algunos sacerdotes, después de ser sancionados por sus respectivos obispos, abandonaron el sacerdocio. Ambos, reprimidos y represores, formaban parte de la misma Iglesia entre la muerte de Franco y el asentamiento de la democracia. Este libro nos habla de aquellos católicos, aunque su intención fundamental es destacar el sacrificio de los que *rompieron* con la dictadura. Craso error no reconocer la importante contribución del catolicismo en la crisis del franquismo y en la posterior transición democrática, aunque su deriva posterior le haya conducido a defender posiciones ultraconservadoras de las que probablemente nunca se alejó. La omnipresencia de la institución en aquella España plantea, quizás, un insoluble problema si pretendemos separar el grano de la paja, es decir, los católicos colaboradores de los disidentes en un contexto de significativa secularización y modernización social que obligó a la Iglesia a un cambio de enormes dimensiones.

La colección donde se publica el libro está dirigida por José Andrés-Gallego, defensor de la trayectoria de la Iglesia a lo largo de la historia española. No podemos pasar por alto este detalle. Tampoco el hecho de que Feliciano Montero sea un experto en el tratamiento de la Acción Católica, asunto que en ocasiones en el libro se convierte en el eje fundamental, al proyectar su comportamiento al conjunto de la Iglesia en el segundo franquismo. Ambos aspectos forman parte de una notable voluntad de un sector de la historiografía por defender una visión alterna-

tiva a la dominante según la cual la Iglesia habría sido determinante en la Transición a partir de una nítida ruptura con el régimen franquista que se remontaría cada vez más atrás en el tiempo a medida que se publican nuevas investigaciones y que el proceso ha empezado a ser tratado, criticado o justificado. En su momento todo se vio con cierta sorpresa y exaltación. Durante la crisis de la dictadura, 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 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. La Iglesia católica española se caracteriza fundamentalmente por su *conservadurismo*, tanto en lo político como en lo moral. Su discurso ha sido esencialmente continuista y, por encima de todo, vela por el mantenimiento de sus estructuras y valores tradicionales. Bajo el lema de autonomía e independencia mutua en un ambiente de cooperación, la Iglesia, en los últimos años de la dictadura, mantuvo como objetivo principal la defensa de sus intereses y mantener su presencia en la sociedad en unas circunstancias políticas y sociales nuevas. Esa actitud era compatible con la sincera vocación democrática y reconciliadora en lo terrenal de un sector pequeño, minoritario, entre los católicos de base y la propia jerarquía, al final.

Medir o establecer la prioridad de sus estrategias de cara al momento del cambio político que se avecinaba en España seguirá siendo asunto de debate e investigación, al menos eso esperamos, y por eso me congratulo de publicaciones como la que aquí se glosa. 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 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 desbandada. Pero la Iglesia no mostraría una voluntad real para liquidar o rebajar la *hipoteca* que había contraído con el Régimen. Las circunstancias obligaban a asumir *cambios*, pero no *revoluciones*, la prudencia, más que nunca, se asumía como gran virtud.

Es de reconocer la honestidad y experiencia historiográfica del autor. Desde el primer momento deja claras sus intenciones, sin embargo, algunos detalles de la obra nos llevan a pensar en la necesidad de una reflexión sosegada del trabajo que nos evite reiteraciones y constantes idas y venidas sobre los mismos temas. En ese sentido, da la impresión de una entrega por capítulos que parte demasiadas veces de cero. En este punto no está de más comentar la dudosa pertinencia del título del libro. No se puede hablar de la Iglesia en singular por su heterogeneidad y su evolución a lo largo de tantos años, sin embargo, si nos dejamos llevar por lo que sería la tónica dominante, aquella no fue nunca, ni siquiera en el tiempo corto que se nos ofrece, disidente con el Régimen. Hubo una minoría muy significativa y, por momentos, ruidosa, alentada voluntaria o involuntariamente por el propio régimen a través de sus campañas mediáticas y fiscalizadoras, que rompió claramente con él y que constituye el objetivo predilecto de

estas páginas. El resto, en sintonía con los vientos de cambio que se respiraban en la sociedad de los setenta, vivió con mayoritaria distancia, cuando no desconocimiento, la transición eclesial que desempeñaría un importante papel en la política. Tampoco es acertado calificar de mera colaboración la actitud de la Iglesia antes de esa supuesta ruptura. Su compromiso con el bando rebelde en la guerra le llevó a participar activamente de la construcción del régimen resultante.

Goza de un amplio consenso historiográfico la tesis que admite desde la inmediata postguerra elementos de disenso entre los católicos con el régimen político naciente. Se trataría de la otra Iglesia, más pequeña pero indiscutible. Compatible con un estado general de connivencia con el poder, por ejemplo, podemos apreciar lo que se dio en llamar el “clero vasco”, es decir, aquella parte del clero de las diócesis vascas que no se adhirió a los movimientos totalitarios. Este “clero separatista” fue desde la inmediata posguerra motivo de constante preocupación para el Régimen y para la misma institución que vio agudizadas las disensiones entre una Iglesia vencedora y otra vencida. Sería a partir de mayo de 1960 cuando el problema se agudizaría a propósito de la entrada en escena de las reivindicaciones nacionalistas del pueblo vasco. Incluso podríamos recordar al minoritario pero muy significativo “clero disidente” que refutó la tesis de la *cruzada* y apostó por la reconciliación y la denuncia de los problemas sociales aunque con muy poco eco. Esto no hace sino enfatizar la necesidad de más y mejores estudios locales que demuestren los procesos de cambio y los conflictos internos dados en el seno de la Iglesia, en particular en el post-concilio, por los que aboga también nuestro autor, como buen conocedor de estos menesteres.

Los análisis de un historiador poco afectado por el anticlericalismo, como José Sánchez Jiménez, demuestran un compromiso con el Régimen que desató una verdadera obsesión por el control de la vida cotidiana. Ir más allá de

la colaboración supuso dotar al régimen de su principal base ideológica: el nacionalcatolicismo, ideología partidaria del autoritarismo y, por tanto, enemiga del liberalismo y la democracia, que dará como resultado un férreo control social y una justificación de la represión contra aquello que se considerara contrario al Estado “nacional”, como ha demostrado Conxita Mir.

Un aspecto del trabajo que merece la pena destacar es el referido a la cronología, 1956-1975. No parecen suficientemente fundadas ninguna de las dos claves temporales. La primera se supone que relacionada con los movimientos contestatarios de AC, en realidad es superada por el propio autor al remontarse años antes tratando de encontrar elementos evocadores de una supuesta disidencia en el seno de la Iglesia. La segunda, todavía mucho más discutible, parece estar relacionada con un supuesto final de la dictadura. Evidentemente, no se puede dar por finiquitado al régimen franquista por la muerte de su principal mentor y habría que continuar estudiando el compromiso de la Iglesia contestataria y su contribución a la Transición. En el fondo, como plantea William J. Callahan, subyace una pregunta importante: ¿Cuál fue el comportamiento de la Iglesia, hablamos de continuidad o de cambio? Su respuesta me parece muy acertada: “No existe una respuesta cabal a esta pregunta. Hay una fuerte evidencia de ambos durante el periodo 1960-1975. Pero si extendemos el periodo hasta, digamos, 1985 o 1995, hay elementos que sugieren que al final la continuidad prevaleció”. Así lo admite el propio Feliciano (p. 292).

No se trata de crear bandos historiográficos enfrentados que de forma recalcitrante se obsiten por destacar el colaboracionismo de la iglesia con la dictadura o su indiscutible disidencia final. Tampoco pretendo recordar el viejo anticlericalismo en estos tiempos de retorno a las concepciones más tradicionales del catolicismo en los que el Episcopado muestra una tenaz nostalgia por un tiempo pasado. En la Iglesia encontramos muchas sensibilidades y comporta-

mientos. Aunque en un principio apenas fueron una exigua minoría, con el paso de los años y, en particular, con el Concilio Vaticano II, fueron creciendo los católicos, sobre todo por la base, que disintieron cada vez más abiertamente con el poder dictatorial. En realidad, como aquí sobredimensiona el autor, los católicos fueron uno de los activos más destacados en la crisis final de la dictadura. Al final, ya a comienzos de la década de los 70, la propia Conferencia Episcopal, no sin problemas y con el inequívoco aliento de Roma, litigó con el poder y se hizo relevante el fenómeno del *desenganche*. Sin embargo, también en esa última etapa es indudable la permanencia de un sector muy importante y belicoso que mantuvo incólumes sus actitudes de adhesión a un régimen político que tanto le había dado. El Concilio y la crisis de la dictadura no sólo generaría *dos iglesias* sino varias: una primera conservadora, franquista y quizá pequeña; una segunda, numerosa, puede que mayoritaria en determinados ámbitos y circunstancias, conservadora pero *apolítica*, que como mucho apostaba por el Régimen por cuanto les aseguraba el *status quo*; y finalmente dos sectores renovadores, uno más moderado, reformista y comprometido socialmente, y otro radical y minoritario.

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. Con su primer presidente, Quiroga, proclamaría 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*). 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. Sus respetuosas y moderadas preocupaciones sociales y sindicales expresadas en *Principios cristianos relativos al sindicalismo* (1968) y la voluntarista y con escasa autocrítica *La Iglesia y los pobres* (1970), palidecen frente a lo sucedido con el apostolado seglar o el apoyo tácito de la CEE al estado de excepción de 1969.

La visión del autor, rastreador sobre todo de la disidencia, resulta discutible. Dado el catolicismo cultural mayoritario entre los españoles, siempre encontraremos actitudes de resistencia entre las bases del catolicismo que poder sumar en la cuenta de la Iglesia española. Sus argumentos deberían, por ejemplo, considerar estas frases de José Casanova para reproducir una imagen completa de lo que también fue la Iglesia con Franco: “Se unió al levantamiento militar con entusiasmo y santificó la sangrienta guerra civil como una cruzada religiosa de liberación. La violenta y desenfrenada persecución religiosa en muchas áreas de la zona republicana (obtuvo como respuesta) tolerar y santificar una represión todavía más violenta e indiscriminada en la zona nacional”.

Tratar de encontrar síntomas de un cierto despegue eclesial antiguo con respecto a la dictadura lleva a relacionar aspectos de la política franquista un tanto peregrinos con la supuesta presión o discrepancia en el seno del catolicismo español. Así, la *Ley de Convenios Colectivos*, coincidente con las reformas económicas de finales de los cincuenta, vendría como consecuencia de las “demandas eclesiales de la doctrina social católica” que, él mismo reconoce, era muy minoritaria por entonces. Lo que sí parece evidente es la apuesta de la Iglesia por el control de la organización sindical frente a las veleidades de la Falange/Movimiento y del propio Estado franquista que se remontan a la propia genética del poder franquista.

Otra estrategia de “buscar en el páramo” una disidencia católica nos la encontramos a propósito de la labor de la HOAC, a la que Montero atribuye una función excesiva a mi criterio en este constante ver la botella medio llena ya que

“cumplió efectivamente tareas de *suplencia*, propias de los sindicatos y partidos políticos en un sistema democrático, que tenderían a desaparecer a partir del final de los sesenta cuando empezaran a emerger clandestinamente los nuevos sindicatos” (p. 72). Se trata de movimientos que nunca encuentran un lugar “seguro” porque apenas son capaces de reconocerse desde la negación del otro, no son comunistas, más bien sus enemigos, y pretenden desmarcarse del sindicalismo oficial pero sin renunciar a su privilegios, buscando la imposible cuadratura del círculo, tras la ansiada justicia social formulada desde el reconocimiento expreso de la injusticia manifiesta de la dictadura.

Cabe preguntarse por la relevancia de los movimientos católicos de base en la formación de una determinada cultura política. El punto de partida consiste en admitir la permisividad con la que originalmente se desarrollaron los católicos en la larga singladura franquista. Haber ganado la guerra y formar parte de la coalición de sangre concedió a la Iglesia unos privilegios que en su momento servirían para provocar roces con el poder. Frente a la falta de libertades políticas y la censura, las únicas vías de formación ideológica, sindical o política serían las suyas, cosa que desde luego atrajo a muchos jóvenes españoles asfixiados por el peso de la dictadura.

En una Europa claramente en cambio, a comienzos de los sesenta, se estaría incubando, también en España, una “cultura política cristiana de izquierdas” que supondría, según el autor, una “ruptura de la tradicional identidad entre el catolicismo y las derechas”. Algo verdaderamente novedoso entre nosotros dado el tradicional comportamiento conservador o, incluso, reaccionario que adornó al catolicismo. Montero, en su intento por defender las corrientes antifranquistas de los cristianos de base, propugna también una lectura hacia dentro de los cambios sufridos en el segundo franquismo, ajenos, casi por completo, a la influencia exterior. Así, llega a restar importancia al “factor concilio” como

elemento promotor del cambio de actitud de un sector de la Iglesia. Sin embargo resulta un tanto contradictorio al afirmar poco después que “el distanciamiento suave y progresivo” de algunos sectores del clero y de los seglares a comienzos de los sesenta está “asociado a la renovación eclesial que impulsan las dos encíclicas de Juan XXIII, *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963), y a las novedades que empiezan a llegar del concilio Vaticano II” (pp. 100-102).

Nos encontramos ante un esfuerzo ingente por destacar el papel de los movimientos especializados de la AC como activo fundamental del antifranquismo. No obstante, aquellos movimientos fueron tan minoritarios que para muchos pasaron inadvertidos. Sin embargo, como F. Montero reconoce, “el objetivo principal era encontrar una respuesta pastoral renovada a un proceso de descristianización, que era inicialmente descubierto mediante una encuesta sociológica” (p. 139). A la Iglesia le preocupaba sobre todo el alejamiento de la sociedad española de sus propuestas más que la crítica al comportamiento del régimen aunque se insistiera en que todo obedece a un “descubrimiento progresivo del compromiso temporal”, cosa que no aclara gran cosa al respecto, si bien lo relaciona implícitamente con la participación de la AC obrera en las huelgas de la primavera de 1962. Tenemos la visión desde dentro de la AC, apologética en su quehacer “frente al régimen”, nos faltaría conocer mejor, a partir de testimonios, la visión de aquellos que participaron de dichos movimientos pero que acabaron fuera de AC, desengañados por aquel “querer y no poder” o por, quien sabe, el “amagar pero no dar”. No se cuestiona qué pasa con los católicos disidentes que abandonan AC desde 1966/68 y definitivamente en 1972. Aquellos “fieles” no regresaron a la Iglesia, tal vez, porque no volverían a confiar en la institución y en su credibilidad democrática. Se aprovecharon de su estructura y la permisividad de que gozó pero terminarían extramuros de la organización. Parece que interesa sólo una parte del recorrido ideoló-

gico y militante de aquellas personas pero no “el completo” o, al menos, el desenlace: ¿cómo vieron aquellos católicos el comportamiento de la Iglesia, incluso de la CEE en su etapa de supuesto desenganche? El verdadero desenganche era la secularización. La sociedad civil española fue alejándose de la Iglesia, de sus ritos, de sus consignas y sus miedos. La nueva sociedad de los setenta se reconocía menos como católica, algo que había definido a la España franquista en gran medida. En contra de lo que pretendió Franco y la propia Iglesia, ahora sí, España “había dejado de ser católica”.

Sobre el Congreso de la Juventud de 1965 se afirma categóricamente que “la participación como eje de todas las peticiones de la Juventud y como método educativo eran valores de claro significado democrático, y por tanto subversivo, en aquel régimen político”. Habría que matizar qué se entendía por democrático entre aquellos jóvenes o si estaban dispuestos a enfrentarse al régimen para llevar a cabo su proyecto. Además, el Congreso, finalmente, no pudo celebrarse. Sin embargo, el autor no duda en concluir de forma desmesurada que “la difusión de una conciencia y unos valores democráticos en un contexto social, político, educativo y familiar donde primaban los valores autoritarios era crear bases sólidas para el “despegue” y la futura Transición democrática”. No obstante, Montero admite que “el proyecto del Congreso respondía lógicamente a objetivos eclesiales,” y que “todo esto no significa que detrás de los Movimientos y de la campaña de la JACE sobre la participación hubiera un objetivo político directo”, máxime si tenemos en cuenta “el carácter escasamente subversivo de las reivindicaciones finales”. Está todavía por demostrar la “función tribunicia” que la Iglesia española pudo jugar frente al autoritarismo franquista, como hicieron otras iglesias del mundo y que explicara en su día G. Hermet.

Nuestra experiencia con los movimientos sociales en la crisis del régimen inciden en que sólo cabían dos tipos de actividad política: la

oficial, dentro de las organizaciones del Movimiento, o la pseudoficial, al abrigo de los movimientos católicos de base. En este último caso, participó mucha gente que no tenía ni vocación religiosa ni siquiera un compromiso seglar con la iglesia, se trataba de aprovechar la coyuntura, el nuevo marco de oportunidades políticas, que le confería a la institución un margen de tolerancia único en aquella vigilada y disciplinada España. La percepción del régimen, en particular por la información acumulada en el Gabinete de Enlace, es absolutamente desproporcionada y sobredimensiona excesivamente las potenciales críticas de la Iglesia y sus movimientos de base. Dan a entender una irremediable acción de masas que en ningún momento se estuvo cerca de organizar. Esta insostenible impresión de las autoridades franquistas no debe llevar a calificar la disidencia eclesiástica en una proporción superlativa. No podemos obviar la parcialidad y escasa agudeza analítica, ya demostrada, de la fuente.

Es igualmente significativo lo ocurrido con los movimientos juveniles. Las posibilidades de acción que se inauguraron al abrigo del Concilio permitieron contactos con militancias políticas que pusieron en un serio riesgo los verdaderos y primordiales objetivos de las organizaciones católicas. Además de las sanciones y controles gubernamentales, la propia dirección de la JEC, por ejemplo, tuvo que mediar y precisar que “el Movimiento tiene como misión fundamentalmente la evangelización y educación del medio estudiantil” y que “como movimiento apostólico dependiente de la Jerarquía, no puede comprometerse ni aliarse con ninguna estructura temporal” (p. 161)

La naturaleza autoritaria del franquismo y su falta de libertades no confieren, inexorablemente, a los movimientos católicos el carácter de protagonistas de una función tribunicia o “garantes legales de organizaciones clandestinas”. En ese contexto cualquier pequeña discrepancia podía ser calificada de disidencia y siempre dará lugar a una “duda razonable” a favor del

papel contestatario de la Iglesia. La sociedad española estaba cambiando como recoge el informe FOESSA de 1969 al hablar de una supuesta descristianización del pueblo en lo que sería una primera manifestación de “una religión sin fe auténtica, cargada de supersticiones” y de “la instrumentalización de la Religión y de los sentimientos religiosos en manos de una clase social dominante y una porción cómplice del clero”.

Otro capítulo en el devenir de la disidencia eclesiástica lo representa la Democracia Cristiana consolidada potencialmente por los trabajos del Concilio. Aquella “oportunidad perdida” nos deja ver lo que definiría a la perfección a un sector más que notable de la disidencia católica a través de un político como Ruiz Jiménez que “representa el tránsito del colaboracionismo a la oposición antifranquista, *manteniendo siempre un respeto personal al dictador*” que “ayuda a entender el tránsito colectivo del mundo eclesial y católico de la legitimación a la deslegitimación del Régimen” (p. 176). Es cuando menos discutible explicar el fracaso del proyecto político de este personaje porque “la memoria histórica y la coyuntura internacional (lo) habían hecho anacrónicas”. La evolución política interna y las relaciones de poder impidieron, más bien, que Ruiz Jiménez tuviera mejores resultados en las generales de 1977, por no hablar de la negativa opinión de la Conferencia Episcopal a la existencia de una democracia cristiana y de su tácito apoyo a la UCD. Tampoco podemos despreciar elementos como las divisiones internas o “la falta de base social obrera y sindical, correspondiente a una tradicional escasa sensibilidad social del catolicismo español”. La importancia de Ruiz Jiménez y sus *Cuadernos para el Diálogo* no deben ser elevados a la quintaesencia del antifranquismo, por muy significativa que pudiera ser su contribución a un evidente cambio de posturas entre cierto sector, siempre reducido, de la intelectualidad hispana.

En el libro, una visión excesivamente micro del cambio social, apenas se le da importancia

a otros factores que coadyuvaron a las transformaciones del país, de tal manera que sólo la Iglesia se nos representa como agente del cambio. Sin embargo, a partir de los años cincuenta, el fracaso parcial de la socialización política entre los jóvenes, las alteraciones intraeclesiales y la aparición de la sociedad de consumo, que en un principio favoreció la pasividad política y la aceptación del régimen, se tradujeron en cambios que reflejaron el inmovilismo de la dictadura, estimularon la aparición de situaciones conflictivas y el aumento de las actitudes políticas de oposición.

F. Montero toma nota de hechos, ya suficientemente consensuados en la historiografía del antifranquismo, y los utiliza para describir el comportamiento de una parte, muy significativa sin duda, de los católicos como si se tratara de un todo absoluto. Nos referimos, en concreto, a la cronología entre 1966 –Referéndum de la Ley Orgánica– y 1973 –Documento *Iglesia y Comunidad política*–, marcada para constatar la materialización de un indudable desencuentro entre Iglesia y franquismo. Son muy discutibles y matizables sus consecuencias si tenemos en cuenta la intención del autor de dar, primero, una línea de continuidad a la actitud crítica de una parte de los movimientos de base y, segundo, de la jerarquía católica.

La pregunta resultante consiste en saber qué llevó a un sector mayoritario de la Conferencia Episcopal a abanderar una creciente ola de críticas contra el régimen consciente del “choque de trenes” que se iba a producir y de las imprevisibles consecuencias que se podían derivar, incluso para la propia Iglesia. Conocemos tres procesos interrelacionados que podrían servir para explicar, en parte, el cambio de orientación sufrido desde una estrategia centrada en el Estado a otra centrada en la sociedad: la transformación interna del catolicismo español; las estructurales del régimen; y las externas del catolicismo. Lo explicarían en parte porque creo que también se pueden tener en cuenta otras claves apuntadas en el informe FOESSA de 1969 cuando constata un claro *desenganche* por

los síntomas de desafección religiosa entre los obreros, los pobres y, sobre todo, los universitarios como cabezas de puente de un hipotético proceso de secularización de nuestro catolicismo que tendrían que ver con la poca estima de la práctica religiosa; falta de unidad religiosa; aumento del agnosticismo; e indiferencia a asociaciones apostólicas. Poco después, el FOESSA de 1975 afirmaba que España estaba pasando de un clima de cristiandad con reminiscencias paganas, a una actitud y contexto humano y social más “secularizado”. También contribuyeron al distanciamiento Estado/Iglesia la creciente preocupación por las cuestiones sociales asumidas por el sector más progresista del clero español que acabaría controlando la Iglesia postconciliar. Así, los derechos humanos, la objeción de conciencia, las situaciones laborales y los convenios colectivos, la pena de muerte o la amnistía ante el cambio político fueron algunas de las cuestiones que preocuparon y enfrentaron a los representantes de la Iglesia entre sí y contra el poder político.

De manera retórica, se pregunta Montero si la postura de Tarancón fue “oportunista o realista” al apostar por una cierta neutralidad entre las diferentes sensibilidades católicas. Este es otro de esos asuntos que admiten diversas interpretaciones. Sin embargo, a la Iglesia le interesaba estar en “todas partes”, es decir, contra y a favor del régimen y de la oposición, con los “Propagandistas integrados en la UCD” y con “la Izquierda democrata-cristiana de Ruiz Jiménez”. La Iglesia conocía perfectamente, a través de sus pormenorizados estudios sociológicos y de algunas encuestas diocesanas, los cambios sociales experimentados por el país y era también consciente de la crisis de la dictadura y de su inevitable relevo por una suerte de sistema político más o menos democrático en el contexto internacional de la llamada “tercera ola”. Nunca marcó la hoja de ruta sino que se hizo visible en la extensa “mancha de aceite” que dibujó el desbordamiento del catolicismo frente al inmovilismo social y político propug-

nado por el bunker franquista. Por eso, en la medida que el voto católico rompió con las derechas en las primeras elecciones democráticas también se hablaría de una ruptura institucional que desde luego Tarancón nunca alentó, a pesar de la presencia de una nítida cultura política cristiana de izquierdas, que habría arrancado con la creación del *Felipe* (Frente de Liberación Popular). El cierre de filas de la CEE frente a los movimientos católicos de base unido a la escasa sensibilidad social del catolicismo hispánico dio lugar a una masiva salida de posibles militantes hacia opciones más creíbles aunque clandestinas, representadas, sobre todo, por partidos y sindicatos de izquierdas, por lo que, en efecto, los contactos entre cristianos y marxistas ahondaron la división en el catolicismo español, aunque también le aportó a la Iglesia una vitola democrática que difícilmente hubiera podido conquistar por otros medios y a la que desde luego nunca renunció, o más bien alardeó.

Puede resultar sorprendente que “la militancia cristiana tiende en general a radicalizarse y secularizarse después de 1968” (p. 202). Los católicos españoles de la mayor parte de regiones vivieron muy al margen de esa tendencia. No dejaron de ser más que un puñado de personas, aunque muy representativo y con gran capacidad de movilización, que no podemos confundir con la tendencia “general”. Asimismo, a la hora de describir las principales aportaciones del catolicismo en la Transición, llama la atención “el reconocimiento del pluralismo político en el seno del mundo católico” que en todo caso podría referirse a los militantes más politizados, es decir, a la exigua minoría que había optado por el compromiso en la acción social y del que quedaban excluidas las opciones marxistas, especialmente el comunismo, por parte de la jerarquía y también de muchos fieles.

Está por demostrar que existiera una “opinión política democrática, más o menos antifranquista, en un amplio sector del clero” (p. 264). Por ahora, parece probado lo contrario. No deja de ser llamativo el comportamiento

crítico de personas relacionadas con la Iglesia pero, como nos dicen Sartorius y Sabio, “cuando se formaron colas interminables para ver el cadáver de Franco, este clero contestatario era minoritario frente a los sacerdotes tradicionales... Todos estos sacerdotes nunca solicitaron formalmente la amnistía ni alzaron su voz ante las duras condenas por delitos políticos”. Sin embargo, en el libro sólo se encuentran aspectos del catolicismo español que entraron en conflicto con el Régimen, como Añoveros o la Izquierda Cristiana, sin comentar que se trataba de una minoría invisible en muchos pueblos y ciudades del país. Lo que le lleva, en resumen, a extender ese clima disidente incluso a “algunas asociaciones tradicionalmente piadosas o conservadoras (que) también adoptaban en esos últimos años del franquismo posiciones críticas o disidentes” (p. 267). Es decir, al final todo en la Iglesia española respiraba principios democráticos, libertades, antifranquismo y compromiso social. Nada más lejos de la realidad.

Lo que la Iglesia quería era muy complicado de conseguir, aunque a la postre no saliera mal parada. Como el propio autor reconoce, “ni el Vaticano ni la Jerarquía española estaban dispuestas a renunciar o perder posiciones y presencias influyentes en la sociedad española” (p. 272). En octubre de 1972, el obispo Romero de Lema sostenía que “no existe una actitud de la Jerarquía contra el Régimen” —porque “la Iglesia predica el respeto al poder constituido”. Es decir, democratización y libertad en tanto en cuanto se mantuvieran los privilegios ancestrales y se asegurase el importante ascendiente de la institución sobre los españoles. Para ello se aprovechó la debilidad del franquismo agónico y las negociaciones para la revisión de un concordato que a la Iglesia había dejado de interesar. Todo parece indicar que era difícil comprender por el franquismo el “divorcio” manifestado por aquella pero sí se era perfectamente consciente de la importancia del mismo, aunque no siempre las posturas estaban claras y en pocas

ocasiones el enfrentamiento fue totalmente abierto. En cualquier caso, tuvo siempre una gran trascendencia y fue aireado por una prensa muy afín al Régimen.

La Iglesia, especialmente en lo que a su cúpula se refiere, jugó un papel clave en la normalización política apostando por un discurso que implicaba la separación de la Iglesia y el Estado, la participación política y la coherencia partidista con sus postulados: “Como cristianos no estamos ligados a ningún partido político. Pero hemos de proceder con discernimiento cristiano para adherirnos a aquellos movimientos que mejor respondan a los postulados de verdad, de justicia, de amor y de respeto a Dios y a los Hombres nuestros hermanos... Pero tampoco podemos enrolarnos incondicionalmente en partidos o en movimientos que nos conducen a vivir fuera del dinamismo de nuestra fe”. 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*. Si esa modificación adquirió la relevancia que le concedemos fue por la *especificidad* del caso español en el contexto europeo y por la crisis que el régimen político experimentaba en paralelo.

En la crisis del franquismo 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, tuvieron que bregar con una parte de su clero que les reclamaba una toma de posición más clara, dura y rotunda con respecto al régimen. Para domeñarlos se vieron obligados a tomar decisiones en contra de su propia opinión. 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 insistir que se trató sólo de *una parte* y nunca del *todo*. Debemos distinguir entre aquellos clérigos que simplemente y en el siempre resbaladizo terreno de la *denuncia profética*

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.

Defender que buena parte de la Iglesia hizo poco o nada cuando se presentó la oportunidad de erosionar al Régimen no significa en absoluto que despreciemos la importancia de las acciones de esa *minoría*. Fueron ellos, desde la ortodoxia o fuera de ella, los que con sus homilias, encierros o huelgas y la repercusión que causaron sobre la *mayoría silenciosa* colaborarían a allanar el camino hacia la democracia. 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 represivas. No debemos sobredimensionar las experiencias vasca y catalana porque no representaron la realidad de la vida eclesial española en su conjunto. Tampoco podemos minimizar la importancia de la *Hermandad Sacerdotal* diluyéndola en el empuje de la renovación ya que aglutinaría a unos seis mil sacerdotes (de los cerca de 22.000). Contribuyó al *mayor cisma de la Iglesia española contemporánea*. A su relevancia numérica y mediática habría que unir algunos éxitos nada despreciables que conseguirían *debilitar los efectos de la Conjunta, los efectos de la renovación*.

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. 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 parecen proscritas algunas consecuencias de la *democracia*. Esta tensión hizo derivar la posición de la Iglesia hacia posturas más conservadoras. En la crisis del franquismo fue más influyente el proceso de las bases que el protagonizado por una jerarquía anclada mayoritariamente en esas posiciones.

Se trató de una influencia más cualitativa que cuantitativa. Por eso, no se sostiene de manera empírica que “el Gobierno había ido percibiendo que ya no podía contar con la colaboración de los obispos para reprimir el catolicismo progresista y el clero contestatario” (p. 275). No deja de ser otra opinión exagerada calificar el documento *Iglesia y comunidad política* (1973) como “la deslegitimación del orden político vigente” (p. 286). No cabe interpretar como tal la postura oficial de la Iglesia y tampoco de sus bases. En su proceso de agotamiento final, tal vez el régimen percibió así el comportamiento eclesial dado la trayectoria que había venido manteniendo con el poder, reconocida su impotencia para combatir un frente contra el que disponía de escasos y poco eficaces recursos, pero nada más. Esa percepción distorsionada del poder no puede proyectarse, sin más, al conjunto de la Iglesia. La llegada de Tarancón a la CEE no venía precedida de la fijación como objetivo a corto plazo de una ruptura con Franco por más que se estuviese dando un “reacomodo de una nueva relación Iglesia-Estado”. El régimen tenía sus días contados. Muy diferente era la situación de la Iglesia española que, aunque se jugaba mucho en esa recolocación, no estaba abocada a su desaparición. Sin embargo, Montero insiste en la “doctrina del desenganche” y pretende confirmarla a partir de organizaciones minoritarias como *Justicia y Paz* o *Caritas* que según él “representan oficiosamente el “despegue” de la Jerarquía” (p. 300).

Una de las claves de la Transición es el cambio de protagonistas. Así como el ejército, por acción y omisión, estaba llamado a ocupar un pa-

pel relevante en aquellos años, la Iglesia, el otro gran baluarte del franquismo, había quemado gran parte de sus naves, de su enorme capital social, y no jugó tan determinante papel. Largos años de mucho más que colaboración y luchas intestinas al final del periodo habían pasado factura. Esto además del cambio social y los nuevos valores imperantes en la sociedad española tiene que ver con el indudable desprestigio que había sufrido y que desde dentro se venía combatiendo con resultados muy desiguales. A la luz de lo investigado, parece poco sostenible la conclusión de que en el momento de la muerte del dictador: “la Iglesia –en su mayoría– llegaba dispuesta a aceptar e impulsar una transición pacífica hacia un sistema de valores liberal-democráticos” (p. 337). Es aquí, sin explicitarlo desde el comienzo, donde se demuestra el planteamiento teleológico del libro que advertía: la aportación de la Iglesia a la Transición. El autor insiste en subrayar un tiempo corto, que al final resulta ser el gobierno Arias, para conseguir su objetivo pero todos los referentes citados en la publicación siguen resultando insuficientes para sostener su imposible tesis en estos momentos de revisión del proceso transicional en el que muchos se apuntan a recoger los trofeos.

¹ Comentario crítico de Feliciano Montero: *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.