

Lcz Iglesia y la transición

Feliciano Montero

La Iglesia tenía motivos para sentirse satisfecha con el nuevo régimen democrático. Ofrecía las instituciones democráticas que una gan parte del clero había venido pidiendo y transformó la estructura de las relaciones entre la Iglesia y el Estado de acuerdo con 10 que el Vaticano deseaba desde 1968. La oposición decimonónica de clericalismo y anticlericalismo se había resuelto, por fin, en términos que la opinión pública, tanto de derechas como de izquierdas, nacional y extranjera, consideraba sensatos y ejemplares. La reafirmación de las preocupaciones primordiales de la Iglesia aparecía, sin embargo, más compleja, pues la cultura del secularismo, que facilitó la solución de la controversia entre la Iglesia y Estado, resultaba mucho más difícil de tratar en su dimensión espiritual ¹.

Con este balance Payne concluye su breve pero ajustada referencia al papel jugado por la Iglesia durante la transición. Su valoración de la posición de la jerarquía española, bajo la dirección de Tarancón, y de los análisis electorales sobre el voto católico en las sucesivas consultas electorales, es seguramente compartido por la mayoría de los analistas y estudiosos de la transición..., y serán difícilmente

¹ PAYNE; S. E.. *El catolicismo español*, Madrid, 1984.

desmentidas por investigaciones posteriores, pero es evidente que, al menos desde el punto de vista historiográfico, queda casi todo por estudiar sobre este terna. Así pues, estas breves notas sobre la Iglesia católica española y la transición política se sitúan a medio camino entre un estado de la cuestión sobre una bibliografía todavía muy escasa, especialmente si se compara con el conjunto de la bibliografía dedicada al estudio del proceso político de la transición, y una propuesta de investigación de un terna que está casi totalmente por hacer.

1. Estado de la cuestión

Si el estudio de la Iglesia y de los católicos durante el franquismo está planteado y en alguna medida hecho, aunque todavía quede mucho por investigar, y la mayoría de la documentación primaria por consultar, no se puede decir lo mismo del papel jugado por la Iglesia durante la transición. Destaca la precariedad de la bibliografía sobre esta parcela específica de la transición; así como la escasez de referencias al tema en las obras generales sobre la transición política. En todo caso, las existentes son, desde dentro de la propia Iglesia y el mundo católico, obra fundamentalmente de teólogos, pastoralistas y sociólogos, y, desde fuera, las contenidas en los estudios sobre elecciones y partidos y su relación con el cambio social. Es decir, al igual que la mayoría de los análisis sobre la transición, el estudio de este terna ha sido, hasta el presente, una obra más de politólogos y sociólogos que de historiadores.

Algunas razones de esta situación de vacío historiográfico sobre la Iglesia durante la transición son, en gran medida, las mismas que explican la situación general de la historiografía sobre el catolicismo español contemporáneo: ausencia de ámbitos académicos seculares y neutrales desde donde realizar la investigación; dificultad para salir de la apología-hagiografía o de la crítica apriorística radical, en la tradición de la polémica clericalismo-anticlericalismo; indefinición de campos de estudio y marcos teóricos; e inaccesibilidad y mala organización de los archivos.

Para el tiempo de la transición obviamente las dificultades de acceso a las fuentes documentales serán durante bastante tiempo insalvables, especialmente la documentación eclesiástica relativa a la posición de la jerarquía, colectiva e individualmente, española y vati-

cana. Ese no es el caso de otras organizaciones seculares (A. C., Movimientos cristianos de base, cuya documentación, si se ha conservado, es ya fácilmente accesible).

Apenas disponernos por otra parte de testimonios escritos de carácter memorialista, salvo alguna notable excepción como los *Papeles y memorias*, de Iribarren 2 (Secretario de la Conferencia Episcopal durante la fase crucial de la transición, de junio del 77 a junio del 82), quien en medio de su defensa apologética de la posición de la Iglesia, recuerda algunas claves interesantes del clima de tensiones internas y presiones externas contrapuestas, en que se movió la conducta de la Conferencia Episcopal. Su testimonio es tanto más valioso, a pesar del tono justificativo y de su extremada discreción, por la ausencia de escritos autobiográficos semejantes de los obispos protagonistas de la transición. Pues las largas entrevistas a algunos de ellos, especialmente la interesantísima de Martín Descalzo a Tarancón 3 no suplen esa carencia. Si bien es cierto que algunas presentaciones académicas del tema, a cargo de protagonistas relevantes como José M.a Martín Patino, incluyen, junto al análisis, algunos testimonios interesantes 4.

Sin embargo, el mero trabajo de *hemeroteca*, con la revisión de las múltiples publicaciones católicas de la época, puede proporcionarnos un buen punto de partida para el análisis de las posiciones y argumentos. Este «vaciado» revelará inmediatamente la pluralidad de posiciones dentro del catolicismo, constatación principal a la hora de plantear el tema.

Con la selección de documentos colectivos publicados por 1. Iribarren 5 es bastante fácil recomponer la posición oficial de la Conferencia Episcopal, pero aunque las votaciones en su seno reflejen la existencia de una opinión mayoritariamente compartida, sería interesante el estudio regional, y el individual o del grupo minoritario, destacadamente la posición del obispo de Cuenca Guerra Campos.

2 IRIBAHHEN, r., *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España* (1936-1986), Madrid, 1992.

3 MARTÍN DESCALZO, J. L., *Tarancón, el cardenal del cambio*, Barcelona, 1982.

4 MARTÍN PATINO, J. M., «La Iglesia en la sociedad», LINZ (cd.), *España, un presente para el futuro*, I, 1984, 151-211. Por ejemplo, en su referencia a la actuación de Tarancón y Dadaglio en la negociación de los nuevos acuerdos Iglesia-Estado, se refiere al disgusto del Vaticano por las excesivas concesiones...

5 IRIBARHEN, J. (ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal Española, 1965-1983*, Madrid, 1984.

Tampoco se pueden valorar igual las elaboraciones más doctrinales, y los comunicados más coyunturales, ligados a acontecimientos políticos concretos; o los documentos de la Asamblea plenaria, los de la comisión permanente y los de las comisiones episcopales específicas, como la de apostolado social, o la de enseñanza. La concreción y precisión de un documento suele ser mayor cuanto menor es el ámbito regional y social al que va destinado...

Pero el análisis de la posición de la Iglesia no se agota, como a menudo se tiende a reducir, con el estudio de los documentos episcopales, que por otra parte, no siempre son los más influyentes en la conformación de la opinión católica, aunque ciertamente en el período de la transición, llegaron a adquirir la máxima difusión y resonancia, dentro y fuera del ámbito estrictamente eclesial (a juzgar por el eco, las críticas abundantes que merecen y las polémicas que suscitan en los medios de comunicación). La pluralidad de posturas en el mundo católico español se expresa a través de revistas de pensamiento católico representativas e influyentes, en los escritos y publicaciones de clérigos y laicos en medios confesionales y en diarios no católicos, y en los documentos de las organizaciones y asociaciones laicales de élites como la ACNP o el Opus Dei, la Acción Católica y los Movimientos de A. C. que sobrevivieron a la crisis de 1966-1968, y de los nuevos movimientos (comunidades cristianas populares, «cristianos por el socialismo») que surgen al final del franquismo. La postura de cada uno de estos individuos y colectivos merecen un análisis detenido.

En buena medida, y sin proponérselo historiográficamente, disponemos ya de un estudio prácticamente exhaustivo del «discurso eclesial» público sobre la transición política, en sus distintas modalidades y tonos. Ese discurso eclesial ha sido recogido y sistematizado muy acertadamente por Calleja 6, en una perspectiva explícitamente no sociológica ni histórica, sino pastoral, pero enormemente útil para el análisis del historiador. Un discurso eclesial no exclusivamente jerárquico-institucional, y, por ello mismo, más plural y matizado, de lo que habitualmente se suele creer e interpretar. Uno de los mayores aciertos de este análisis es precisamente la contraposición entre el discurso jerárquico-institucional y el de las «bases». Teniendo siempre

6 CALLEJA, J. T., *Discurso eclesial para la transición democrática (1975-1982)*, Vitoria, 1988.

en cuenta que el límite del análisis es la naturaleza pública, y preferentemente colectiva, de los pronunciamientos, lo que reduce el análisis de grupos influyentes pero «discretos», como la ACNP o el Opus Dei, que apenas se pronuncian más allá de una remisión genérica de fidelidad a la posición de la Jerarquía, o de las bases silenciosas incapaces o impotentes para expresar su voz. El mencionado estudio del «discurso eclesial» evita expresamente pronunciarse sobre una de las cuestiones más interesantes desde el punto de vista histórico, la relevancia de ese discurso eclesial en el proceso histórico, pero sugiere una importancia mucho mayor de la que la bibliografía sobre la transición le ha concedido.

1.1. *EL enfoque socioLógico. La secularización de La sociedad española*

Como se ha señalado, una de las perspectivas teóricas y metodológicas dominantes en el estudio de la Iglesia durante el franquismo y la transición, es la sociológica. En primer lugar hay que recordar la existencia, en el interior de la Iglesia católica española durante el franquismo, de una rica tradición de estudios en sociología religiosa. Impulsada por la francesa (Le Bras, Boulard), a partir de 1955, la sociología religiosa dio frutos importantes en los años sesenta contribuyendo al *aggiornamento* de la Iglesia y del clero, acompañando la renovación pastoral, y el auge de los Movimientos especializados de Acción Católica. Inserta en el conjunto de la sociología religiosa europea en los congresos internacionales, participó en los informes FÜESSA sobre la sociedad española, y de forma muy especial en el Informe sobre el cambio social en España, 1975-1981 ³.

A partir del inicio de la transición, la sociología religiosa española parece perder la plataforma eclesial-institucional y se seculariza, al mismo tiempo que decaen las investigaciones específicas sobre la práctica religiosa y la pastoral diocesana.

³ DUCASTELLA, R., *Análisis sociológico del catolicismo español*, Barcelona, 1967; VÁZQUEZ, J. M., *Realidades socio-religiosas de España*, 1967, y *La Iglesia española contemporánea (estudios sociológicos)*, Madrid, 1973; ISPA, *Cambio social y religión en España*, Madrid, 1975.

⁴ FOESSA, «Religión e Iglesia en el cambio político en España», *Informe sociológico sobre el cambio social en España*, 1975-1983, volumen 2, Madrid, 1983.

Pasados unos años, los cambios sociales y culturales que acompañan la transición provocaron un renovado interés por la sociología religiosa, desde una perspectiva más politológica y sociológica que pastoral. Los sondeos de opinión del CIS propician los estudios sobre los valores morales y la identidad religiosa de los españoles ⁹, y su relación con los procesos de secularización, de un lado, y las opciones políticas y electorales de otro.

Desde dentro del mundo católico, instituciones nacidas de la primera sociología religiosa (la revista *Cuadernos de Realidades Sociales* de Vázquez, y *Documentación social* de Cáritas, y los estudios promovidos por el Instituto «Fe y Secularidad»), se preguntan sobre la secularización y la descristianización, especialmente en el ámbito Juvenil ¹⁰.

El número monográfico que la revista de Sociología religiosa de la Universidad de Lovaina, *Social Compass* ¹¹, dedicó al catolicismo español contemporáneo, a los diez años de la transición, es muy significativo del tipo de cuestiones que desde la perspectiva sociológica se pueden plantear al estudio del factor religioso en la transición política.

Desde fuera del mundo católico cabe destacar el trabajo de Montero, más centrado en las implicaciones políticas y electorales del proceso de secularización (basado en los datos aportados por las encuestas del CIS), o el informe, más sociológico, de Giner, sobre «religión y modernidad» en España desde una perspectiva cronológica amplia (1975-1990) ¹².

En todos estos estudios se reconoce de forma prácticamente unánime el cambio religioso acelerado de la sociedad española, en un sen-

⁹ LÓPEZ PINTOR, R., *La opinión pública española: del franquismo a la democracia*, Madrid, 1982; TOIHAHIA, J. J., *Cambios recientes en la sociedad española*, Madrid, 1989; GONZÁLEZ ANLEO, J., *Catolicismo nacional: nostalgia y crisis*, Madrid, 1975; GONZÁLEZ ANLEO, T., y GONZÁLEZ BLASCO, P., *Religión y sociedad en la España de los años 90*, Madrid, 1992.

¹⁰ Sobre la evolución de la religiosidad juvenil, FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, F., *La religiosidad juvenil en la España transicional a la democracia: décadas 50-RO*, Madrid, 1990; *Lid.* también Estudios patrocinados y publicados por la «Fundación Santa María».

¹¹ «Contemporary Catholicism in Spain», *Social Compass*, 4, 1986.

¹² MONTERO, F. R., «Iglesia, secularización y comportamiento político en España», *REIS*, 14, 1986, 131-159; GINER, S., Y SARASA, S., «Religión, política y modernidad en España», *Sociología*, 1, 1992, pp. 9-60.

tido secularizador, y sus indudables efectos sobre el comportamiento político de los católicos (el voto católico) y la actitud de la Iglesia institucional ante el cambio político y social. Aun teniendo en cuenta algunas diferencias de criterio y estimación, los diversos sondeos y estudios de opinión, tanto del CIS como de otros organismos, bien sobre la práctica religiosa, la identidad religiosa o la pertenencia eclesial, o sobre los valores dominantes, constatan la existencia de un amplio grupo social de «no practicantes» y de indiferentes, que revelan el peso cuantitativo del proceso secularizador en la España de la transición. Cuestión diferente es la interpretación de ese proceso y de sus consecuencias. Javier Martínez Cortés¹³, en su presentación de los trabajos de «Fe y Secularidad» sobre el comportamiento moral y religioso del mundo juvenil, y la socialización religiosa a través de la educación maternal, discute la identificación habitual entre secularización y descristianización o desacralización. El indudable proceso de secularización afectaría de un lado a la pervivencia de ciertos significantes religiosos, y de otro al predominio de ciertas formas confesionales e institucionales de la Iglesia. Pero en su lugar, aparecen nuevos significantes religiosos, ligados a nuevos comportamientos morales (lo que llama «lo religioso implícito»), y nuevas formas de pertenencia a la Iglesia, mucho más informales y autónomas respecto a la propia institución (los distintos tipos de comunidades cristianas de base, neocatecumenales y carismáticas).

Rafael Díaz Salazar es uno de los que más y mejor se han dedicado al estudio del cambio religioso y eclesial en la España de la transición, desde una perspectiva preferentemente sociológica. Desde su primer ensayo sobre la Iglesia durante la dictadura y la transición, hasta su estudio más reciente sobre «transición política, factor religioso y lucha por la hegemonía», pasando por sus contribuciones en el IV Informe FOESSA, y su libro *El capital simbólico*¹⁴, toda su reflexión está centrada en unas cuantas cuestiones que quedan bien perfiladas en el último de los citados ensayos. Con la distancia de 1990, interpreta el apoyo eclesial al cambio de régimen político con el concepto gramsciano de «revolución pasiva»; reconoce la relevancia del

¹³ MARTÍNEZ CORTÉS, J., «Religión, cultura y sociedad», *Foessa*, IV, vol. 2, 1983, pp. 609-653.

¹⁴ DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, dictadura y democracia, catolicismo y sociedad en España* (1958-1979), Madrid, 1981; *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid, 1988.

factor religioso en el comportamiento político y electoral de los españoles durante la transición, subrayando las novedades históricas de esa incidencia: la relativa dispersión del voto católico, la ruptura de la tradicional polarización izquierdas-derechas con sus consiguientes efectos pacificadores (superación del conflicto clericalismo-anticlericalismo). Más allá de las habituales interpretaciones sobre el pluralismo político de los católicos, pone de relieve la existencia de una verdadera frontera entre una minoría significativa de católicos de «izquierdas», partidarios de un cambio de sistema y la mayoría de los católicos y de la propia Iglesia institucional propiciadora de un mero cambio de régimen. Esa divisoria política sería la responsable de las tensiones en el interior de la Iglesia, y del pluralismo real que pervive en el mundo católico antes y después de la transición. De acuerdo también con los estudios de Martínez Cortés, se resiste a entender el proceso de secularización con un proceso paralelo de privatización de lo religioso. Partiendo de una concepción de la secularización «como un proceso de transformación de las creencias, prácticas y actitudes religiosas que puede llevar a una desaparición progresiva de las mismas (irreligión) o a su reconversión (nueva religiosidad)», hace una valoración de los diversos estudios sociológicos sobre la práctica religiosa, las creencias religiosas, las pautas morales y actitudes vitales socio-religiosas, la fidelidad a la Iglesia, la edad y clase de los grupos socio-religiosos y ateos, que le permite cuestionar los supuestos apoyos o justificaciones sociales tanto de las políticas laicistas («secularización forzada»), como de las políticas católicas restauradoras («la religión forzada»): «Se ha destruido cierta unanimidad católica, pero no parece que el proceso de secularización se oriente hacia la indiferencia y el ateísmo. La realidad socio-religiosa está formada por una importante subcultura católica de practicantes, un creciente sector de personas religiosas no orientadas a un tipo de religión institucional y una subcultura irreligiosa y laicista minoritaria» 15

15 RECIO, J. L.; UÑA, O., Y DÍAZ SALAZAR, R., *Para comprender la transición española. Religión y Política*, Estella, 1990, p. 66.

La Iglesia y la transición

1.2. El enfoque político. El voto católico

En una perspectiva más politológica, los numerosos estudios de sociología electoral y sobre el sistema de partidos en la nueva España democrática, se han tenido inevitablemente que preguntar sobre la incidencia del factor católico en los procesos electorales. Y, específicamente, sobre la prospectiva fallada de Linz en torno a la emergencia de un fuerte partido demócrata-cristiano en la España de la transición.

Los estudios de sociología electoral y sobre el sistema de partidos surgido durante la transición han confirmado el peso y la relevancia de la variable religiosa en la configuración de una determinada opción política, a la vez que el final de la polarización política de ese factor. Aunque la mayoría de los católicos practicantes se corresponden con el voto de los partidos de centro-derecha, hay una importante y significativa minoría de los practicantes que votan y militan en partidos de izquierda, además de la parte importante de católicos no muy practicantes o nada practicantes que apoyan las opciones de izquierda. (El hecho más destacado por todos los analistas es el peso de los votos católicos en el triunfo electoral socialista de octubre del 82). El pluralismo o la dispersión del voto católico reflejaría por un lado, la consigna neutral y aconfesional de la Conferencia Episcopal, pero sobre todo revela la existencia de un pluralismo real en el interior de la propia Iglesia, que arranca del impacto del Concilio Vaticano II y se expresa abundantemente en los últimos años del franquismo. Ese pluralismo (tanto el legítimamente estimulado por la Iglesia-Institución, como el criticado por ella misma) ha contribuido a conjurar, al llegar la transición, uno de los componentes históricos de la política española anterior al 36: la conflictiva polarización social que tradicionalmente había generado el factor católico entre las dos Españas ¹⁶

El estudio de Hunneus ¹⁷ sobre la UCD abordó directamente las posibles razones de la ausencia de un fuerte partido demócrata-cris-

¹⁶ Esta es una de las novedades históricas más subrayadas por los estudios de los politólogos especialmente en LINZ, J. J. (dir.), *Informe sociológico sobre el cambio político en España, 1975-1981* (vol. 1." del Informe FOESSA IV), Madrid, 1981.

¹⁷ HUNNEUS, E., *La Unión de Centro Democrático y la transición a la democracia en España*, Madrid, 1985.

tiano en la transición, entre las que no se puede desdeñar, la explícita e insistente negativa de la Jerarquía eclesiástica a apoyar una alternativa política confesional. A falta de partido demócrata-cristiano, la DeD integró progresivamente buena parte de las élites católicas, y captó una parte importante del electorado católico. Aunque el catolicismo más militante contribuiría a formar los partidos de izquierda.

El trasvase de la militancia católica progresista a los partidos de izquierda (así como el apoyo electoral del voto católico al PSOE en octubre del 82), es reconocido por todos los analistas, pero apenas ha sido estudiado¹⁸. Parece claro que en los primeros momentos de la transición las organizaciones cristianas de base, como la HOAC o las Vanguardias, siguieron desempeñando las funciones de suplencia que había jugado durante los últimos años del franquismo (préstamo de locales para reuniones de estudio y asambleas). A medida que se fueron reconociendo y estableciendo los derechos políticos y sindicales, y los diversos partidos y sindicatos salieron de la clandestinidad, las organizaciones apostólicas fueron perdiendo protagonismo y relevancia, y en algunos casos militantes, entrando en una etapa de crisis de identidad por el obligado cambio de papeles y funciones. Organizaciones y militantes cristianos tenían que pasar del protagonismo explícito y confesional al implícito y anónimo de la doble militancia. Aunque este proceso de secularización de la militancia se había iniciado en muchos casos antes del inicio de la transición.

Si bien el estudio de la actitud de la Iglesia y de los católicos ante la transición queda aún por hacer de manera exhaustiva y sistemática, disponemos para ello de buenos puntos de partida y de materiales documentales fáciles de consultar. Sin embargo, apenas se ha estudiado la posición de los partidos y líderes políticos ante la Iglesia y sus demandas, ante las organizaciones y movilizaciones católicas, y, más en general, ante los valores morales y religiosos de la sociedad española en la medida que heredera e inmersa aún en una cultura católica. Lo que implicaría el estudio de la política religiosa de los respectivos gobiernos (acuerdos Iglesia-Estado), y sus derivaciones y aplicaciones, en relación con la regulación del matrimonio civil y del divorcio, la despenalización del aborto, la financiación de la enseñan-

¹⁸ Una excepción es el interesante estudio sobre Aragón, de BADA, J.; BAYONA, B., y BETES, L., *La izquierda, ¿de origen cristiano?*, Zaragoza, 1979.

La Iglesia y la transición

za privada y la regulación de la presencia de la Iglesia en los medios de comunicación públicos (RTVE) ¹⁹. Interesaría también estudiar la participación decisiva de católicos cualificados (clérigos y laicos, comprometidos o distanciados de la Iglesia y del mundo católico) en el diseño y gestión de las respectivas políticas religiosas de los gobiernos de DCD y del PSOE ²⁰. En otro orden, sería también muy interesante seguir, en el plano municipal, a partir de las elecciones de 1979, la evolución de la relación de las nuevas autoridades locales con las eclesiásticas, a propósito, por ejemplo, de las fiestas y celebraciones religiosas: la asunción crítica, primero, y el progresivo apoyo y participación inmediatamente después en las manifestaciones de la religiosidad popular.

2. La Iglesia ante la transición. Recuerdo de algunos hitos significativos

2.1 *La Iglesia principal protagonista de la pretransición*

La postura de la Iglesia católica española durante los primeros momentos de la transición política, a partir de la muerte de Franco, está marcada por una continuidad fundamental con la posición adoptada en los últimos años del franquismo. El progresivo «despegue» de la Iglesia respecto del régimen franquista, que se inicia en las «bases» claramente desde el inicio de los años sesenta, y culmina simbólicamente en la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1971, había preparado el camino de la transición política.

Si todos los analistas de la transición española están de acuerdo en la importancia del cambio social y mental de los años sesenta, a partir del plan de estabilización, como factor explicativo del modelo de transición pacífica y pactada que se inicia en 1976, también la mayoría lo están en subrayar el papel desempeñado por la Iglesia católica en esa etapa pre-transicional. Los estudios sobre la Iglesia du-

¹⁹ Sobre la negociación de la presencia de la Iglesia en RTVE, aporta noticias interesantes ITERNÁNDEZ, ABEL, *Crónica de la cruz y de la rosa (Los socialistas y la Iglesia, hoy)*, Barcelona, 1984.

²⁰ En las críticas y descalificaciones de ciertos medios más o menos vinculados a la opinión de la Iglesia institucional, de la política educativa del gobierno socialista se aludía expresamente a la presencia inspiradora de algunos católicos secularizados.

rante el franquismo destacan esa evolución significativa de la Iglesia desde factor legitimador a elemento crítico. Tanto desde el interior de la Iglesia (teólogos, historiadores, pastoralistas, militantes...), como desde el exterior (sociólogos y politólogos, más que propiamente historiadores), se han trazado los hitos principales de esa evolución del papel político de la Iglesia (Ruiz Rico), y de los católicos (Hermet) 21.

Entre los temas básicos estudiados, o al menos planteados, sobre el papel jugado por la Iglesia y los católicos en la preparación de la transición, podemos señalar los siguientes:

El crecimiento de los Movimientos de Acción Católica, especialmente hasta la crisis de 1966-1968. Ellos prepararon cuadros y militantes de la oposición y de los futuros partidos políticos y anticiparon y prepararon, en los sesenta, la evolución de la Jerarquía y del clero en los setenta, y de esta manera propiciaron la reconciliación, e impulsaron el proceso de transición pacífica.

Los movimientos de cristianos de base, comunidades de base, «cristianos por el socialismo» ... fruto de la dispersión y radicalización provocada por la crisis de la ACE, y por el *impasse* de los últimos momentos del franquismo. Su militancia social y política incide plenamente en las movilizaciones de la última fase del franquismo y de las primeras etapas de la transición. Y su estudio, por tanto, es imprescindible para comprender la naturaleza y el arraigo de determinadas formaciones sindicales y políticas (USO, ORT...) Yciudadanas. Los líderes y las nuevas élites políticas se nutrirán en buena medida de militantes de procedencia cristiana 22.

21 Esta es precisamente la etapa más y mejor estudiada en los libros de ITHMET, GUY, *Los católicos en la España franquista*, 2 vols., 1985; RUIZ RICO, J. J., *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco, 1936-71*, Madrid, 1977; PÉREZ DIAZ, V., «Iglesia y religión en la España contemporánea», *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, 1987; DIAZ SALAZAR, *op. cit.*, 1981, etc. Desde el «interior», UHBINA, F., y otros, *Iglesia y sociedad en España, 1939-1975*, Madrid, 1977; MAHTIN PATINO, I. M., *op. cit.*, 1984; GONZÁLEZ DE CAHDEDAL, O., «Iglesia y política en España», *Salmantícesis*, 1, 1979, 75-108; RUIZ GIMÉNEZ, I. (ed.), *Iglesia. Estado y sociedad en España, 1930-1982*, Barcelona, 1984; *Al servicio de la Iglesia y del pueblo. Homenaje al cardenal Tarancón en su 75 aniversario*, Madrid, 1984; El reciente número de la revista *XX Siglos*, «Los católicos en la lucha por la democracia», 16, 1993.

22 BADA, J., *op. cit.*, *La izquierda...*, Zaragoza, 1979; PÉREZ DIAZ, V., «La emergencia de la España democrática», *Claves*, 13, 1991; DIAZ SALAZAR, *op. cit.*, 1981; DOMÍNGUEZ, J., *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo*, Bilbao, 1985, y *La lucha obrera durante el franquismo en sus documentos clandestinos*

La Iglesia y la transición

La Asamblea conjunta de obispos y clero (1971), Ycn general la gestión de Tarancón como presidente de la Conferencia Episcopal en los últimos años del franquismo, dio cauce a las aspiraciones reformadoras de amplios sectores católicos. En ese mismo plano de la Jerarquía es fundamental el estudio del cambio de personas en el seno de la Conferencia Episcopal: la exigua minoría «liberal» de 1966-1968 (cuando la crisis de la ACE) se convirtió en un tiempo corto en mayoría, como se aprecia con una somera comparación de algunos de los documentos más significativos de la Conferencia Episcopal en estos años: especialmente los respectivos documentos sobre el Apostolado de los seglares de 1967 y de 1972; o más claramente, el contraste entre el documento sobre la realidad política de 1966 (cuando el referéndum de la ley orgánica) y el documento «Iglesia y comunidad política» de 1973, que siguió siendo citado durante la transición como punto de referencia del comportamiento ante el nuevo régimen²³.

El disgusto de los últimos ministros de Franco con este «despegue» de la Iglesia católica es bien visible en las memorias y documentos que empiezan a publicarse. El bloqueo en la relación Iglesia-Estado en los últimos años del franquismo, especialmente a partir de 1971, se reveló, al más alto nivel diplomático, en el estancamiento de las negociaciones sobre la revisión o reforma del Concordato de 1953²⁴, pero obedece a una creciente discrepancia sobre el modelo político deseable, y se materializa tanto en relación con el nombramiento de nuevos obispos auxiliares, como en la salvaguarda de un espacio público propio para la predicación de nuevos valores y la denuncia de los viejos.

(1939-1975), Bilbao, 1987; *XX Siglos*, 16, 1993; GUEHRA CAMPOS, J., *Crisis y conflicto en la Acción Católica española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*, Madrid, 1989; *Asamblea Conjunta Obispos-sacerdotes*, Madrid, 1971.

²³ Sobre esta evolución del episcopado desconcertado por el Concilio Vaticano II e identificado con el régimen, a otro en sintonía con el espíritu del Vaticano II y más distante e incluso crítico con el régimen, *vid.* LABOA, J. M., en *XX Siglos*, 16, 1993. Sobre los obispos españoles asistentes al Vaticano II, *vid.*, refer. en IRIBARREN, J., *Papeles y memoria*, *op. cit.*, 1992; MAHTIN PATINO, *op. cit.*, 1984.

²⁴ Equipo «Vida Nueva», *Todo sobre el concordato*, Madrid, 1971; *vid.* las referencias y documentos insertos en las Memorias de LÓPEZ RODÓ, L., *El principio del fin. Memorias*, 1992; y en la documentación del archivo Franco publicada en SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Franco y su tiempo*, t. Vnf, Madrid, 1984.

2.2. Apoyo jerárquico al proceso de transición (noviembre 75-junio 77)

Se podría decir que el protagonismo de la Iglesia en el proceso de transición fue progresivamente disminuyendo desde un nivel máximo que coincide precisamente con los últimos años del franquismo. Se mantiene muy alto durante la primera fase de la transición, hasta las elecciones de junio de 1977; y aun durante el año del debate constitucional, y va perdiendo influencia y protagonismo a medida que el proceso se va consolidando.

También se puede apreciar una evolución en la posición: desde una postura de identificación y apoyo pleno al proceso en su primera etapa (amnistía, libertades, elecciones democráticas libres...), hacia una postura progresivamente distante, crítica o discrepante, que se manifiesta en torno a algunas cuestiones claves del debate constitucional (enseñanza, matrimonio-familia...), aunque sin llegar nunca a cuestionar la consolidación de la transición hacia un régimen democrático.

En el plano de *lajerarquia episcopal* la posición está definida en una serie de documentos, desde la homilía programática de Tarancón en la misa de los Jerónimos hasta las recomendaciones colectivas a los católicos ante las primeras elecciones democráticas, las valoraciones de la Constitución del 78, y los diversos comunicados, bien de la Asamblea Plenaria, bien de la Comisión Permanente o de las diversas comisiones episcopales, sobre las diversas coyunturas y proyectos políticos.²⁵

Esta primera etapa está dominada por un claro impulso y apoyo a la reforma política en la dirección democrática, marcada por estos criterios básicos: defensa del ideal democrático, de un pluralismo legítimo y de la neutralidad, y rechazo del confesionalismo. Posición básicamente compartida por la mayoría de la Iglesia, jerarquía, clero y laicos, en continuidad con las posturas defendidas en los últimos años del franquismo, aunque de ella se desmarquen, a la derecha y a la izquierda, grupos más radicales. Más adelante, las diferencias entre la posición de la Jerarquía y la de un catolicismo progresista, mi-

²⁵ Los documentos episcopales conjuntos en IRIBAHREN, J. (ed.), *Documentos de la Conferencia Episcopal española*, 1965-1983, Madrid, 1984; inventario sistemático de todas las expresiones del discurso eclesial público en CALLEJA, *Discurso eclesial*, op. cit., 1988.

noritario pero **influyente**, se irá **agrandando**, especialmente durante el debate constitucional.

La posición católico-progresista está bien representada en los artículos y documentos aparecidos en algunas revistas representativas como *Iglesia Viva*, *Pastoral Misionera*, *El Ciervo*, *Questions de Vida Cristiana* (para el ámbito catalán) y *Encrucillada* (en el gallego), que merecerían un estudio específico. Al igual que la trayectoria publicística de clérigos tan influyentes como J. Ma Díez Alegría, Fernando Urbina, Tomás Malagón, Miguel Benzo, González Ruiz y Ricardo Alberdi entre otros. Y entre los intelectuales católicos laicos, López Aranguren, Miret Magdalena, frecuentes editorialistas en los diarios nacionales más influyentes ²⁶.

La campaña electoral de 1977 obligó ya a una primera definición de posiciones que reveló la existencia dentro de la Iglesia y del mundo católico de un pluralismo relativamente **amplio**, cuyos límites legítimos precisamente se discuten por unos y otros. Las definiciones relativa y en alguna medida inevitablemente **ambiguas**, de la Jerarquía empiezan a no contentar a todos, se ven sometidas a críticas políticas más o menos interesadas y a interpretaciones que intentan capitalizar el apoyo de la voz todavía influyente de la Iglesia ²⁷.

Simultáneamente al proceso de transición política que culmina en las elecciones de junio del 77, los reformistas de la DeD han de pactar con la Iglesia un primer acuerdo en julio del 76 (previa renuncia recíproca al derecho de presentación y al fuero eclesiástico) que predefine el nuevo marco de relaciones **Iglesia-Estado**, y anticipa los acuerdos de enero de 1979 sobre la **financiación**, la **enseñanza**, el **matrimonio** y otras cuestiones **jurídicas**, y el vicariato castrense.

El proceso de elaboración de la Constitución de 1978 abrió el debate sobre la nueva ubicación de la Iglesia en el marco de un Estado aconfesional, que preveía y anunciaba la pérdida de influencia y **protagonismo social e ideológico** de la Iglesia y del catolicismo. La aceptación sincera de los valores constitucionales por la mayoría de los **obispos** y de la Conferencia Episcopal en su **conjunto**, no estuvo exenta de cierta resistencia a la pérdida de ese protagonismo e influencia,

²⁶ CALLEJA, *Discurso eclesial...*, *op. cit.* Un análisis contrastado de textos representativos de las diversas posiciones en RECIO, UÑA y DÍAZ SALAZAR, *Para comprender la...*, *op. cit.*, 1990.

²⁷ Prólogo de ALVAREZ BOLADO, A., al libro de DÍAZ SALAZAR, R., *Iglesia, declaración y...*, *op. cit.*, 1981, Y DÍAZ SALAZAR, R., *op. cit.*, 1988.

y a los efectos sociales que el reconocimiento de la aconfesionalidad y la secularización conllevaban.

En la posición de los católicos se vivía la contradicción entre el apoyo sincero al proceso democrático, y la pérdida de protagonismo que esa nueva situación conllevaba. Esta contradicción es la que tiñe de ambigüedad algunas declaraciones.

La contradicción se prolonga durante mucho tiempo y se aprecia específicamente, por ejemplo, en el plano de la doctrina social, entre el apoyo a los valores sociales, incluso «socialistas», en la dirección más progresista de la clásica doctrina social de la Iglesia, y el rechazo a los proyectos «laicistas» (secularización de la enseñanza, del matrimonio, legalización del divorcio y del aborto), que propician tanto la izquierda como una parte de la DCD. La ambigüedad de la posición episcopal se revela en los matices con que se valora el proyecto constitucional, y el cuidado con que colectiva e individualmente se aconseja, con algunas reservas, el voto afirmativo.

y todo ello ocurre en medio de un cuidadoso pacto de respeto para no reproducir la vieja polémica clericalismo-anticlericalismo. La pretransición con la consiguiente revisión autocrítica de la Iglesia había preparado el camino²⁸. Pero la propia izquierda, heredera de la tradición laicista republicana también había aprendido la lección histórica, y tenía buen cuidado en evitar la reproducción del conflicto religioso-político²⁹.

Progresivamente se abre la distancia entre la posición oficial de los obispos y la de los católicos (organizaciones apostólicas, comunidades de base), que, en contradicción con las directrices episcopales, votarán a partidos que proponen en sus programas medidas secularizadoras condenadas por la Jerarquía. El pluralismo en el interior de la Iglesia católica, notable ya durante la pretransición, se va haciendo mayor tras la primera fase de consenso del proceso de transición.

Los acuerdos Iglesia-Estado, firmados en enero de 1979, siguen un proceso paralelo al de la elaboración y debate de la Constitución. De hecho, los términos de los acuerdos estaban pendientes de la for-

²⁸ La expresión más significativa de la autocrítica eclesial fue la *proposición 34* de la ponencia 1.ª de la Asamblea Conjunta de obispos y clero de 1971.

²⁹ *Vid.* PÉREZ DÍAZ, V. La reinención de una tradición democrática es uno de los cimientos de la transición; lo señala en «La emergencia de la España democrática», *Claves*, 13, 1991.

mulación definitiva de algunos artículos constitucionales. Se pueden analizar los argumentos utilizados en los debates parlamentarios públicos, y en los artículos de opinión y análisis y debates publicísticos. Se pueden intuir algunos problemas por las filtraciones de los protagonistas del pacto constitucional y de la comisión mixta que preparó los acuerdos. Pero es prácticamente imposible hoy, por inaccesibilidad a la documentación principal, reconstruir con un mínimo rigor histórico ese proceso, las negociaciones, las conversaciones, los borradores. Sin embargo, el libro coordinado por Corral y Echevarría sobre los acuerdos Iglesia-Estado no deja de tener gran interés. Aparte de las valoraciones técnicas del contenido jurídico, la valoración pastoral, el análisis del debate parlamentario, y el mismo recordatorio del proceso, cuyos primeros borradores se plantearon y estancaron en los últimos años del franquismo, son una buena introducción a cualquier estudio sobre el tema³⁰.

Consideración aparte merece el análisis de la posición de la *Iglesia ante el proceso autonómico*, y de la expresión y reproducción en la propia Iglesia católica de las aspiraciones nacionalistas³¹.

La dedaración colectiva de los obispos apoyó claramente la solución constitucional del Estado de las autonomías: «La salvaguardia legal de las identidades propias de los pueblos de España que por su cultura, historia y conciencia colectiva son en su diverso grado diferenciados entre sí, debe ser asumida por la Constitución española como un valor positivo»³². La Conferencia Episcopal y demás comisiones episcopales de ella dependientes mantuvo la estructura territorial elásica centralizada española, aunque siempre sobre la base diocesana y supradiocesana de las provincias eclesiásticas, que en algún caso podían funcionar como germen de aspiraciones regionales. En todo caso, esas aspiraciones autonómicas en el plano de la conferencia episcopal se expresaron de forma muy discreta y prudente hasta

³⁰ COHHAL, C., y ECHEVERRÍA, L. de, *Los acuerdos entre la Iglesia y España*, Madrid, 1980. Como contraste se puede ver la valoración de la revista *Iglesia Viva* sobre los Acuerdos en el número monográfico 79, 1979.

³¹ El Informe FOESSA sobre el cambio social (1983) dedicó un apartado específico del estudio sobre la Iglesia a este tema. También la revista *Pastoral Misionera*, 1, 1977.

³² «Los valores morales y religiosos ante la Constitución», documento de la vigésimo séptima asamblea plenaria de la CE, 26 de noviembre de 1977, en IHIBAHHEN, J., *Documentos de la Conferencia Episcopal*, 1983, p. 444.

muy recientemente (petición de obispos catalanes de conferencia episcopal propia).

Esta prudencia episcopal, que no excluía la potenciación del cauce de las provincias eclesiásticas, en la medida en que coincidían aproximadamente con el nuevo mapa autonómico contrasta con la postura mucho más activa de la «base», clérigos y laicos. Por un lado las organizaciones apostólicas, la A. C. (antes incluso de la transición), habían adoptado fórmulas organizativas federales, lo que implicaba expresamente asumir las aspiraciones de los incipientes movimientos nacionalistas en los que participaban.

En el caso de las nacionalidades históricas, se produjo, mucho antes de la transición, un proceso de recuperación de la tradición católica perdida. Para Cataluña uno de los primeros pasos de esa recuperación lo constituyó la celebración del cincuentenario de la muerte del obispo Torras i Bagés (1966), y la celebración del 2.º Congreso litúrgico en Montserrat. A partir de ese momento la Abadía de Montserrat, como centro de reunión y de publicaciones, y la revista *Questions de Vida Cristiana* mantiene y aviva la «Jama», acompañando el propio movimiento nacionalista³³.

La recuperación de la tradición católica vasca es una parte de la historia del nacionalismo vasco en el exilio. Al igual que en el catolicismo catalán, aunque más traumáticamente, el impacto del Vaticano II contribuyó a impulsar una «contestación» nacionalista además de social. Los diversos estudios sobre el nacionalismo vasco, ETA y la violencia terrorista han puesto de relieve la fuerte implicación del factor católico³⁴.

En el caso gallego, más que de recuperación se puede hablar quizá de un despegue de la conciencia católica galleguista que coincide

³³ MASSOT i MUNTANER, I, *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània*, 1973; y *L'Església catalana al segle XX*, Barcelona, Curial, 1975, ha dejado constancia de ese proceso de recuperación; la publicación de las obras completas y de varias biografías de Torras i Bagés, y las historias de Bonet i Balta ha iniciado la reconstrucción desde dentro de la historia de la Iglesia catalana en una perspectiva nacionalista. Un seguimiento de la revista *Questions de Vida Cristiana* permitirá reconstruir la trayectoria del catolicismo catalán durante la transición. *Vid.* especialmente el núm. 109 de *Questions de Vida Cristiana*, dedicado al "Millenari".

³⁴ Una breve visión de conjunto en un artículo VILLACORTA, J. L., *XX Siglos*, 16, 1993; PAGOLA, J. A., *Una ética para la paz. Los obispos del País Vasco, 1968-1992*, San Sebastián, Idatz, 1992, ha recogido el discurso público de los obispos vascos desde 1969.

precisamente con el inicio de la transición. Los «Coloquios» de la Iglesia gallega desde 1967 y la fundación de la revista *Encrucillada* son la mejor expresión de ese movimiento ³⁵.

Junto a la recuperación o recreación de una identidad católica propia, catalana, gallega, vasca, habría que analizar la implicación y la participación de los eclesiásticos, clérigos y laicos, en los movimientos y partidos nacionalistas. El estudio del voto católico adquiere un significado especial en esos ámbitos.

³⁵ PAMPIN, XOSE M. R., *Nova concencia na igrexa galega*, Pontevedra, 1976, ed. Sept.; «“Encrucillada” Balance d’un ano (Historia, datos, reaccions)», *Encrucillada*, 6, 1978, 75-95.