

SOCIOLOGÍA HISTÓRICA DEL NACIONAL-CATOLICISMO ESPAÑOL

Alfonso Pérez-Agote
Universidad Complutense de Madrid

«España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra...»

(Marcelino MENÉNDEZ PELAYO,
Epílogo de la *Historia de los heterodoxos españoles*)

Desde la Edad Media, en toda la historia de España encontramos una fuerte implicación de la religión católica y de su Iglesia. Callahan nos recuerda una serie de procesos, fenómenos y acontecimientos que jalonan esa historia y nos muestran la fuerte interrelación entre cultura, sociedad y política en este país: *Reconquista*, *Inquisición*, evangelización de los indígenas del Nuevo Mundo, misticismo y espiritualidad del siglo XVI, virulento *anticlericalismo* de los siglos XIX y XX, definición de la Guerra Civil de 1936-1939 en términos de *Cruzada* por la jerarquía católica¹. La victoria de las tropas insurgentes de Franco supuso la implantación de un régimen político que ha sido denominado *nacional-catolicismo*, por fuerte conexión entre catolicismo y Estado, y que duró, aunque variando con el tiempo sus características, hasta noviembre de 1975. Con ello Franco no hacía sino continuar una vieja tradición española.

España es uno de los más viejos Estados de Europa, pues podemos decir que la conquista de Granada (1492) suponía que el territorio es-

¹ William J. CALLAHAN, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Neerea, 1989, p. 11.

pañol quedaba ya bajo el dominio único de la Monarquía de los llamados Reyes Católicos. Sin embargo, a pesar de esta pronta unidad política, los procesos de modernización económica y política han sido muy tardíos, en relación con otros países europeos.

Que la fuerte relación entre Monarquía española y religión católica venga de muy antiguo, nos advierte Callahan, no debe llevarnos a considerar que entre los Reyes Católicos y la Guerra Civil de 1936, o incluso la muerte de Franco, se da un *continuum* ininterrumpido en aquella relación. Pero en cualquier caso, creo que el devenir histórico del Estado español constituye un proceso de construcción de una Iglesia políticamente articulada. Este proceso tendrá su culminación en el nacional-catolicismo del período franquista y entrará en crisis en los últimos años de este régimen. Este proceso de crisis se acentuará con el advenimiento de la democracia, convirtiéndose la Iglesia española en una estructura netamente separada, autónoma con relación al Estado. Pero ésta autonomización supone también su conversión en grupo de presión, de poder, sin duda acrecentado en estos primeros años del siglo XXI, a través más de una influencia sobre ciertos sectores de la clase política española, que de la que tiene sobre el comportamiento de población española en general, progresivamente secularizada desde los años sesenta y setenta del siglo anterior.

1. Los precedentes históricos del nacional-catolicismo

1.1. *Los siglos XVI y XVII: Los Reyes Católicos y los Habsburg*

La homogeneización religiosa del Estado ya políticamente unificado por ellos fue una tarea a la que dedicaron los Reyes Católicos sus mayores esfuerzos. Los medios que utilizaron para conseguir esta homogeneidad fueron, de forma principal, la guerra de conquista del Reino de Granada y, dentro del territorio ya unificado, los decretos de expulsión y, para luchar contra los herejes y las falsas conversiones, el tribunal de la Inquisición; pero con estas políticas de fuerza los Reyes Católicos lograron una homogeneidad religiosa que seguramente fue más formal que real.

Sin embargo no debe interpretarse el comportamiento de los monarcas en clave estrictamente política. «El Rey español, aunque no era ungido como el francés, tenía un carácter religioso indudable, se consideraba representante de Dios y responsable de su pueblo, no sólo en los aspectos civiles, sino en los religiosos que no pertenecían al dogma. De esta concepción, y no de una simple apetencia de poder, nació el *regalismo*, es

decir el conjunto de los derechos y atribuciones que los reyes de España reclamaban en el orden eclesiástico, y que comprendían, entre otras materias, el derecho de *presentación* de los cargos eclesiásticos, el *pase regio* y los *recursos de fuerza*»².

1.2. *El reformismo del siglo XVIII*

El siglo XVIII comienza en España con el cambio dinástico, pues en 1700, tras la llamada Guerra de Sucesión los Habsburg dejan el sitio a los Borbón, en la persona de Felipe V. Va a ser el *siglo de las reformas*, por la ingente tarea reformadora que emprende la monarquía española. Y la Iglesia fue un campo en el que tuvieron lugar importantes reformas, si bien no se dieron transformaciones fundamentales ni en su estructura ni en la religiosidad general de los españoles.

En relación con el tema central que nos interesa, las relaciones entre poder civil y poder eclesiástico, se puede decir que la monarquía borbónica desarrolló, hasta sus últimas consecuencias la vieja tradición española del *regalismo*. Como dice Domínguez Ortiz, «la diferencia respecto al *regalismo* de los Austrias estuvo más bien en los modos y formas imperiosas con que se condujo el poder civil frente al eclesiástico»³. Ello puede verse en una serie de rasgos de su política:

- El intento, y consecución, de un patronazgo universal sobre los cargos y beneficios eclesiásticos, a través del concordato de 1753. Los monarcas veían, por un lado, los peligros de injerencia de Roma y necesitaban jerarcas afines a la idea de su poder absoluto para evitar cualquier proyecto de oposición; y, por otro, que todavía eran muchos los recursos que salían de España con destino a la Iglesia romana. Hay que tener en cuenta que el clero (3% de la población) poseía, según el catastro del Ministro Ensenada, el 10% del ganado y el 15% de las tierras cultivables, generalmente las más fértiles, por lo que obtenía casi el 25% de la producción agrícola española. Por ello, los monarcas no se contentaron con el patronato universal, sino que prosiguieron intentando la tributación general del clero; e, incluso, intentaron el establecimiento de

² Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Historia de España Alfaguara III. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*. Madrid, Alianza, 1973, pp. 24 y 221.

³ Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Sociedad y Estado en el siglo XVII español*, Madrid, Alianza, 1976, p. 367.

un impuesto sobre el catastro de Ensenada y la promulgación de una ley de desamortización, aunque ambos proyectos fracasaron.

- La política mantenida en relación con la Inquisición; «es curioso que aquellos hombres, inclinados a reformarlo todo, no tocaran en nada su estructura interna; un consejo supremo y unos tribunales regionales sometidos a él y a su cabeza, el inquisidor general nombrado por el rey. Dentro de una estructura tan jerárquica bastaba nombrar un inquisidor general acorde con la política real para asegurarse la obediencia de todo aquel organismo»⁴. La política reformista se canalizó hacia la limitación de la actuación de este tribunal en causas de fe y religión, sin entrar en cuestiones temporales; y hacia el sometimiento inequívoco de la institución al rey. En 1768 se estableció la supremacía de la censura regia sobre la inquisitorial, y en 1770 el traslado a la jurisdicción ordinaria de los delitos de blasfemia, bigamia y sodomía. Para una monarquía absolutista, esta era una institución que reforzaba el poder real y se hacía útil para luchar contra opositores ideológicos, como se vio en la época de Carlos IV (1788-1808), en la que el gran ministro de este rey, Floridablanca llegó a acuerdos secretos con la Inquisición con el ánimo de proteger a la monarquía absoluta de peligros semejantes a la Revolución Francesa.
- La apuesta que la monarquía hizo por los llamados *jansenistas españoles* o *católicos ilustrados*. Este movimiento religioso, entre otras cosas, proponía desligarse de las muchas ataduras temporales existentes y establecer una severa disciplina, y regresar así a los primeros tiempos del cristianismo; lo cual lleva consigo la vuelta a una preeminencia cierta del obispo, lo que, a su vez, reforzaba la importancia de un sistema eclesiástico nacional frente al poder absoluto de Roma.
- Por otra parte, la monarquía borbónica fue desposeyendo a la Iglesia de la posibilidad de castigar a los seglares con penas temporales, cuestión que había provocado largas disputas. Bajo Carlos III queda definitivamente establecido que ni los obispos tenían facultad para prender a los seglares ni los párrocos para multar a sus feligreses por causa de pecados públicos o por no guardar los días de precepto⁵. Y, en sentido inverso, el llamado *derecho de asilo* en los lugares sagrados de los seglares perseguidos por los tribunales laicos se encontraba ya muy limitado.

⁴ Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Sociedad y Estado...*, *ob. cit.*, p. 365.

⁵ Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Sociedad y Estado...*, p. 367.

La Iglesia en esta época no tiene una cohesión estructural sólida. Algunos escritores religiosos del siglo XVIII se referían a *las* iglesias españolas; los obispos tenían poco poder, ya que estaba más en manos de cabildos, canónigos y órdenes religiosas; y, además, tenían muy pocos contactos entre ellos, lo que les ocasionaba problemas para tener un poder independiente del rey o del papa. Sin medios colectivos de expresión y sin una estructura coherente, la Iglesia aceptó el papel que le asignó la monarquía borbónica⁶.

El clero se convirtió, en gran parte gracias al patronazgo universal que el concordato puso en manos del rey, en una especie de funcionariado religioso, utilizado por los reformadores monárquicos para modernizar la mentalidad popular⁷. En cuanto a los obispos, *elite* de la Iglesia y de la sociedad española en general, también eran buenos funcionarios de la Corona, más dedicados a cumplir las directrices del rey que las del nuncio papal en Madrid. Y aunque su reclutamiento no fuera democrático, sólo una minoría, al contrario que en Francia, era de origen noble. En general, el ascenso en la carrera eclesiástica dependía mucho del nivel de instrucción, por lo que era muy importante conseguir un buen *beneficio* y un puesto en una facultad universitaria⁸.

Hemos visto hasta aquí cómo en el terreno de las relaciones entre Iglesia y monarquía se da en el siglo XVIII una continuidad básica con la época anterior pese al cambio de dinastía. En el este siglo se produce una incapacidad casi absoluta de los papas para controlar una Iglesia española modelada por la monarquía. La máxima victoria de ésta se produce con el Concordato de 1753. Con algo más de profundidad, podemos también encontrar una serie de trazos característicos que se perpetúan a lo largo de los siglos que hemos considerado y, particularmente, desde la unificación política de España con los Reyes Católicos:

1. Progresiva dependencia de la Iglesia española del poder político y por ello progresiva independencia de Roma.
2. Poder político mantiene su idea de la doble esfera de poder: en asuntos temporales y en asuntos religiosos que no son cuestiones de dogma.
3. Intervención directa del poder temporal en el reclutamiento de cargos y en la formación del clero.

⁶ William J. CALLAHAN, *ob. cit.*, pp. 16-17.

⁷ *Ibíd.*, cap. I.

⁸ *Ibíd.*

4. Progresivo predominio de la jurisdicción temporal sobre la eclesiástica.
5. Progresiva pérdida de capacidad de la jurisdicción eclesiástica con respecto a la población seglar.
6. La liturgia religiosa constituye la forma ritual de los actos políticos oficiales y también de los actos populares, ya sean religiosos, civiles o políticos.
7. No se puede hablar de secularización subjetiva de la población española, pues el universo simbólico de ésta sigue siendo fundamentalmente religioso; la religiosidad popular contiene grandes componentes cognitivos y rituales que no pertenecen al credo y al ritual oficiales de la Iglesia católica, pero que están en sincretismo con éstos. La Iglesia mantiene una posición ambigua en relación con estas expresiones populares de fe, porque tiene más miedo a la posible impiedad popular.
8. Posiblemente se pueda hablar de que en el siglo XVIII se da un cierto grado de secularización subjetiva de las *elites*, pero en todo caso no se dan casos relevantes de ateísmo o de oposición frontal a la religión y a la Iglesia, aunque hay que recordar que la Inquisición, bien que suavizada, sigue funcionando.
9. Se puede hablar de secularización, a mi modo de ver, del poder político. Aunque el último fundamento simbólico de la legitimidad de éste siga siendo religioso (Dios), el ejercicio cotidiano de un poder cada vez más unitario y amplio sobre la población va pasando al brazo secular, directamente o a través del control político sobre la Iglesia. España tendrá que esperar todavía muchos años hasta que se de una secularización plena, la democracia nacional, de la legitimidad del poder.

1.3. *La larga crisis del Antiguo Régimen (Siglo XIX y primer tercio del XX)*

El siglo XIX y buena parte del XX en España constituyen un período de grandísima inestabilidad política. Hasta tal punto, que para encontrar la significatividad a los procesos sociales de esta época más vale hablar de las tensiones sociales y políticas, de sus cuestiones centrales y de las fuerzas sociales, sin entrar en una descripción de las etapas sucesivas.

Algunos historiadores de España, como Raymond Carr⁹, creen ver en los albores del siglo XIX la crisis del Antiguo Régimen. Es cierto que

⁹ Raymond CARR, *España 1808-1939*. Barcelona, Ariel, 1969.

puede indicar el comienzo de una larga crisis que en mi opinión no va a darse por zanjada hasta muy entrado el siglo xx. España comienza el siglo xix con una grave tensión puramente política, del mismo tipo a la que se presenta en Francia; en ésta, con posterioridad a la Revolución de 1789, se da un largo proceso que dura con mayor o menor vigor hasta el establecimiento de la III República (1873), momento en el que ya podemos ver un asentamiento estable en el poder de toda la burguesía. En España la crisis del Antiguo Régimen comienza después y termina mucho después que en Francia. Las razones de ese retraso no sólo hay que verlas en el más tardío y menor desarrollo capitalista, que es uno de los motores del cambio. También podemos agregar, entre otras, el carácter periférico que desde el punto de vista geográfico tuvo el desarrollo industrial y financiero en España, lo que originó otra cuestión problemática en el desarrollo político de este país, la de la descentralización y los nacionalismos periféricos. Los liberales, y después los progresistas, los republicanos y la izquierda, mantuvieron una larga lucha durante el siglo xix, primero con los absolutistas, luego con los carlistas, con los conservadores posteriormente y, por fin con la derecha.. Pero detrás de estas tres opciones políticas opuestas al cambio de la sociedad siempre estuvieron la aristocracia terrateniente y la Iglesia católica, que controlaban una España agraria y profundamente religiosa hasta épocas muy recientes. De manera que las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron siempre en el centro de toda la conflictividad e inestabilidad que atraviesan la historia de España del siglo xix y gran parte del xx. Hasta tal punto de que se habla de la tradicional confusión española entre derecha y catolicismo¹⁰. La cuestión religiosa atraviesa centralmente este período. Hasta tal punto que en el momento tan tenso de la discusión de la Constitución republicana de 1931, la cuestión más discutida sería la religiosa, y que, un poco después, el levantamiento de Franco contra esta República y la Guerra civil fueran legitimados en términos de guerra religiosa, de Cruzada. Debemos darnos cuenta de que la sociedad española se mantiene como sociedad profundamente religiosa durante el siglo xix y gran parte del xx, por más que algunas elites y ciertos movimientos intelectuales se hubieran secularizado, e incluso mantuvieran posiciones profundamente anticlericales, y de que las ideologías socialista y anarquista tuvieran progresivo éxito social.

Estas razones le llevaron a Raymond Carr a afirmar «que no puede esbozarse una descripción convincente de la sociedad española» al en-

¹⁰ A. JUTGLAR, *Ideologías y clases en la España Contemporánea (1874-1931)*.

trar en el siglo xx «exclusivamente en términos de los conflictos sociales comunes a la Europa occidental. La pervivencia, tras cien años de liberalismo, de un Estado oficialmente católico y de una sociedad católica significaba que la religión era el prisma a través del cual se refractaban todos los demás conflictos; es más: significaba que las pretensiones de la Iglesia sobre la sociedad eran en sí mismas una fuente primaria de división. La indiferencia o la hostilidad al catolicismo separaba a la Casa del Pueblo socialista o al club republicano de la pequeña ciudad, del mundo cultural de la burguesía. La hostilidad al clericalismo acentuó la escisión de las clases medias en un ala radical y un ala conservadora¹¹.

La crisis del Antiguo Régimen dura hasta bien entrado el siglo xx. La Guerra Civil de 1936 y el consiguiente establecimiento de la Dictadura de Franco será el comienzo del fin de esta crisis. El régimen franquista puede ser interpretado, y lo ha sido como el último intento de *restauración* del Antiguo Régimen. Lo que ocurrió es que durante este régimen el desarrollo capitalista se generalizó en España y se llegó en los años sesenta del siglo xx a una sociedad desarrollada y de consumo de masas que, como veremos, produjo fuertes tensiones sobre el sistema político y aceleró un proceso, hasta entonces lentísimo, de secularización religiosa. Pero solamente cuando muere Franco puede establecerse un Estado democrático y, al menos relativamente, aconfesional, en una sociedad que está ya profundamente secularizada.

Como ha señalado Carlos Moya, la progresiva instauración del capitalismo en el siglo xix precipita la crisis de los supuestos estamentales propios del Antiguo Régimen en que se basa el Estado español. Pero no se trata de una crisis revolucionaria, «sino más bien de una dinámica política conflictual», una dinámica de guerra civil latente que desemboca sucesivamente en *restauraciones*, siendo cada una de éstas el intento de recuperar el imposible y mítico orden del Antiguo Régimen, socialmente legitimado en términos religiosos. El conflicto que mejor revela esta crisis son las guerras entre liberales y carlistas, expresión política de los conflictos del campo con la ciudad, de la economía agrícola tradicional con la incipiente economía capitalista que irrumpe sobre señoríos eclesiásticos y tierras comunales, de una Iglesia estructurada según un modelo del Antiguo Régimen con un Estado que pretende modernizarse¹².

En la época que estamos analizando se da una sucesión de períodos democráticos, conservadores y de negación del constitucionalismo (mo-

¹¹ Raymond CARR, *ob. cit.*, p. 443.

¹² C. MOYA, *El poder económico en España (1939-1975)*. Madrid, Túcar, 1975, pp. 65-66.

narquía absolutista o dictadura). Cada vez que se da el pasaje a un período de negación del constitucionalismo, podríamos ver en ello una *restauración*. Sin embargo suelen considerarse en sentido estricto como tales la restauración del absolutismo por Fernando VII en 1814; la reinstauración de la monarquía, tras el pronunciamiento militar de 1874, en la persona de Alfonso XII; con ello la monarquía sucedía a la I República española, cuyas Cortes habían sido antes disueltas, también *manu militari*; y el establecimiento de la Dictadura franquista, tras el levantamiento de Franco contra la II República y la consiguiente Guerra Civil (1936-1939).

La restauración de Cánovas (1874) sería resultado de la reconciliación de liberales y carlistas, en el horizonte de una reconciliación de la Iglesia con el Estado y de la propiedad territorial con el capitalismo financiero. Y, precisa mente, en este proceso iría cristalizando, a la vez como producto y como agente decisivo lo que Moya ha llamado la *aristocracia financiera*, que luego sería protagonista (financiación) importante de la Guerra Civil¹³. Uno de los resultados de esta restauración sería el incremento del ya grande peso de la Iglesia católica en el sistema educativo español, como luego veremos.

Como ya he indicado, esta época del siglo XIX y comienzos del XX fue de gran inestabilidad. Por un lado, importantes cambios de sistema político, de tipo de legitimación del poder, de gobierno; pero incluso dentro de los períodos en que no se dan cambios en las formas políticas se da gran inestabilidad en el poder; continuamente se producen levantamientos militares, de todo signo político, y también levantamientos de Juntas de las ciudades contra el poder central. Lo más importante es resaltar que no se puede ver en esta época un hilo conductor, una tendencia hacia la modernización del Estado ni hacia la construcción de una sociedad nacional. Más bien al contrario; como ya he observado, lo que caracteriza esta período es una dinámica larvada de guerra civil. Con el fatal y trágico desenlace de 1936.

Dadas estas características, se puede intentar establecer una serie de núcleos temáticos en los que se condensan los principales conflictos:

1. Constitución o no. En un primer momento el conflicto se da entre absolutismo y monarquía constitucional. Pero ya en el siglo XX se darán dos períodos de dictadura: de 1923 a 1931, avalada por la monarquía; y la instaurada por Franco tras la Guerra Civil, con él en la jefatura del Estado; y él mismo llegaría a designar su sucesor,

¹³ *Ibíd.*, p. 66.

el actual rey. Entre ambos extremos, constitución o no, nos encontramos otra fórmula intermedia que normalmente se denomina carta otorgada, e, incluso podríamos pensar que alguna constitución española es más una constitución pactada entre el Rey y las Cortes que una auténtica constitución¹⁴.

2. La cuestión de la legitimidad del poder osciló también entre dos extremos. En uno estaba la idea absolutista de que el poder viene al rey directamente de Dios. En el otro la idea plenamente nacional y democrática de que el poder viene de la nación o del pueblo. De aquí las correspondientes formas de soberanía, la monárquica y la nacional. A veces se da una fórmula intermedia de soberanía: la compartida por el monarca y las Cortes, como en las constituciones de 1845 y de 1876, que corresponden a reacciones a un cierto progresismo del período anterior.
3. Una cierta tensión democratizadora la encontramos también en la fórmula parlamentaria escogida (la cuestión del bicameralismo) y en la correspondiente fórmula de nombramiento, en su caso, de los senadores.
4. Otros enclaves en los que se dan idas y vueltas son la cuestión del sufragio universal, masculino primero y sin distinción por sexo después, y la cuestión de la descentralización del poder, cada vez más importante con el tiempo.
5. Ya en la segunda mitad del siglo XIX, la cuestión monarquía o república comienza a ser central. Y al final de la II y última, por el momento, República serán los republicanos y la izquierda los que formen el bando defensor de la legalidad democrática y republicana en contra del levantamiento del general Franco.

En el terreno de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se suceden el mismo tipo de vaivenes, ya que estas relaciones constituían un problema político e ideológico central. Nos encontramos ante una variedad de fórmulas que oscilan entre la confesionalidad del Estado y la de la República de 1931, en la que se establece la *separación* entre la Iglesia y el Estado, pasando por definiciones más pragmáticas de la relación o la *tolerancia religiosa*, que significaba que el Estado era confesional católico y seguía atendiendo económicamente al culto y al clero, pero se toleraba el culto privado de otras religiones¹⁵.

¹⁴ J. SOLÉ Y TURÁ y E. AJA, *Constituciones y períodos constituyentes en España (1808-1936)*. Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 30.

¹⁵ *Ibíd.*

No es posible entrar en una historia detallada del largo y lleno de vaivenes proceso de desamortización de los bienes de la Iglesia española durante el siglo XIX. En el siglo anterior ya se había planteado como problema: «se pensaba entonces que las tierras en poder de la Iglesia, de los municipios o de otras *manos muertas* rendían poco, que quedaban al margen del libre comercio y que sustraían, por el carácter privilegiado de sus propietarios, a todo tipo de tributación a favor de la Hacienda real»¹⁶. Los objetivos de las sucesivas políticas desamortizadoras pudieron ser tanto sociales (desarrollo de una agricultura moderna o de ciertos sectores sociales agrarios) como económicos. En general fueron éstos los que primaron: durante el siglo XIX los ingresos derivados de la venta de bienes eclesiásticos y municipales fueron empleados sobre todo en la amortización de la deuda pública del Estado, muy acrecentada a causa de las guerras. En la batalla por la desamortización y la venta de los bienes eclesiásticos podemos ver a dos bandos enfrentados, el de la aristocracia y la Iglesia que se sitúa en contra y el de la burguesía, siempre a favor, porque era ella en general la beneficiada al comprar los citados bienes. Los momentos históricos fundamentales de este proceso fueron el de la vigencia de la Constitución de Cádiz de 1812 y la llamada desamortización de Mendizábal de 1836-7; el Concordato de 1851 pondría fin a la desamortización y establecía la obligación del Estado de sufragar los gastos del culto y del clero; la posterior ley desamortizadora de Madoz de 1855 iría en contra del Concordato, por lo que poco después se vería invalidada; uno más de los vaivenes que se dieron en este proceso, al hilo de los correspondientes cambios políticos.

En la discusión preparatoria de la Constitución republicana de 1931 el tema más espinoso, sin duda alguna, fue el de las relaciones del Estado con la religión y la Iglesia católicas. No hubo dificultad para aprobar el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado (art. 3). Sin embargo, el debate posterior de varios artículos llevó incluso a la dimisión del Presidente de la República y del Ministro de Gobernación. En estos artículos se establece que las órdenes religiosas y la Iglesia en general carecerán en el futuro de todo beneficio del Estado y que tendrán incapacidad de adquirir y conservar más bienes que los necesarios para su existencia, y para ejercer el comercio, la industria y la *enseñanza*; y se les obligaba a presentar cuentas anuales sobre las inversiones realizadas. Además se disolvía a los jesuitas, sin citarlos,

¹⁶ Francisco TOMÁS Y VALIENTE, *El Marco político de la Desamortización*. Barcelona, Ariel, 1971, p. 15.

y se establecía la posibilidad de nacionalizar los bienes de las órdenes religiosas¹⁷.

Los procesos de, relativa, modernización política, de industrialización y urbanización, con el correspondiente éxodo rural, fueron cambiando el panorama de la cultura y de las ideas en España. Las ideas liberales primero, las republicanas y socialistas después fueron componiendo una fuerte corriente anticlerical. Como ha ocurrido frecuentemente en las sociedades occidentales de fuerte tradición católica, el desarrollo de la libertad de pensamiento, en el campo científico, en el político y en otros, ha tenido que hacerse frente a y contra la pretensión de monopolio de la verdad ejercida por la Iglesia. Dice Guy Hermet que la Iglesia se había adherido en 1876, con la Restauración, al orden liberal y burgués de la monarquía; pero esta adhesión había sido superficial. En esos momentos «muchos obispos, incluso la mayoría de ellos, siguen adictos al carlismo en su fuero interno, al igual que un gran número de sacerdotes y una proporción sin duda todavía más importante de frailes»¹⁸.

Las relaciones de la Iglesia con la República no fueron en un principio, de enfrentamiento, a pesar de las tensiones entre los dos poderes, probablemente debido a que dentro de esta última, se impondría el sector moderado representado por católicos desengañados de la monarquía y partidarios algunos de la separación entre Iglesia y Estado. Las tensiones eran sobre todo debidas a los artículos anticlericales de la Constitución de 1931, a la posición abiertamente hostil a la República del Cardenal primado monseñor Segura, y a las quemadas de iglesias y conventos. La situación se iría deteriorando progresivamente y «el deslizamiento de los católicos hacia la extrema derecha autoritaria» se convertiría «en un hecho general»¹⁹.

2. El nacional-catolicismo y su crisis (1939-1975)

En 1936 comienza otra época de la historia de España de uso político de la religión. Esta vez para legitimar el Alzamiento Nacional, la Guerra Civil y, más tarde, el régimen político surgido de ésta. Una vez más la tradicional confusión española entre derecha y catolicismo (Jutglar, 1973, tomo 2, 119 y ss.) se mantiene.

¹⁷ J. SOLÉ Y TURÁ y E. AJA, *Constituciones y períodos constituyentes...*, p. 103.

¹⁸ G. HERMET, *Los Católicos en la España franquista. II Crónica de una dictadura*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1986, p. 5.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 5-17.

El 18 de julio de 1936 se produce en España el Alzamiento Nacional, un levantamiento contra el poder legítimamente constituido. El ambiente político en España estaba muy exaltado y la Iglesia continuamente, como veremos, estaba llamando a la rebelión contra la República. Y ya el 20 de julio de 1936 comenzó la persecución religiosa en la zona republicana. Las víctimas pertenecientes al clero secular fueron 4.184; entre los religiosos 2.365, y entre las religiosas 283; 7.000 iglesias fueron destruidas y 10.000 saqueadas parcialmente.

Ya comenzada la Guerra Civil, Franco solicitó al cardenal primado Gomá la redacción de una carta para que fuera firmada por todos los obispos españoles. La carta debía ser una legitimación del Alzamiento Nacional y de la guerra como una guerra de religión, y esta legitimación debiera ser difundida a lo largo y ancho del mundo²⁰.

Como dice Piñol, «la posición del Vaticano fue más moderada respecto del *Alzamiento* (...) de lo que inicialmente se creyó. (...) La diplomacia vaticana actuó paso a paso y con indiscutible prudencia». Solamente en mayo de 1938 Pío XI nombraría nuncio apostólico en el bando franquista, lo que produjo la ruptura de relaciones diplomáticas entre el Vaticano y la República. En 1939 acabó la guerra y fue elegido papa Pío XII, quien fue más abiertamente favorable al bando franquista vencedor y mostró escasa preocupación por los sectores vencidos, incluso por aquellos que eran católicos y que habían tenido un comportamiento heroico salvando eclesiásticos y reorganizando una iglesia más o menos clandestina²¹.

Es evidente que el régimen franquista como tal no tuvo una específica, nueva y sistematizada ideología, pero de ahí a afirmar, como hace Linz²², que no tuvo ideología va un salto demasiado largo. Además, el régimen franquista pasó por etapas diferentes, cambiando incluso su horizonte de legitimación política. Pero desde el principio hasta el final la religión y la Iglesia católica española jugaron un papel fundamental en el contenido simbólico del régimen. Este estaba entroncado en la vieja tradición española de amalgama de la Iglesia y el Estado. El franquismo fue una nueva restauración del orden tradicional. Para implantarlo hizo falta esta vez una guerra y para ésta Franco tuvo como fuentes principales de recursos a la aristocracia financiera, para los materiales, y a la Iglesia católica para los de legitimación simbólica. Pero la estrecha rela-

²⁰ J.M. PIÑOL, *La transición democrática de la Iglesia católica española*. Madrid, Trotta, 1999.

²¹ *Ibidem*, pp. 101-107.

²² J.J. LINZ, «Religión y política en España» en Díaz Salazar, Giner (eds.), 1-50.

ción entre Iglesia y Estado no se mantendría incólume durante toda la vida del régimen franquista. Éste prosiguió su camino alcanzando un grado de independencia importante en relación con los sectores económicos y sociales más poderosos; se dieron nuevas formas de reclutamiento de la clase política que suponían una mayor dependencia de ésta con respecto al Jefe del Estado y su entorno político y por tanto menor con respecto a los sectores económicos; buena prueba de ello es que en los años últimos una importante parte de estos sectores pactaron con otros sectores democráticos e incluso de la izquierda, para tratar de reformar el régimen y darle una futura salida democrática; a estos sectores económicos modernizantes se les dio socialmente el nombre de *derecha civilizada* e, incluso, de *capital de izquierdas*. Pues bien, de la misma manera, con el tiempo, como veremos, se dio un proceso de distanciamiento entre Iglesia española y el Estado franquista.

Sin embargo, es preciso diferenciar las relaciones entre la Iglesia española y el Estado de las que se daban entre éste y el Vaticano. Si consideramos los períodos anteriores analizados, podemos concluir que la Iglesia española fue una Iglesia de la monarquía, sujeta al poder monárquico y plegada en general a su voluntad. Fue más importante su dependencia de la monarquía que de Roma. Los reyes españoles pusieron todo su peso en su derecho de patronato o de presentación, para poder usar a clero jerarquía en beneficio de su poder político y de la legitimación de éste. Franco intentó y consiguió conectar con esta tradición. Y para ello, por una parte, intentó reactivar el Concordato de 1851, que implicaba derecho de presentación, y, por la otra, montó toda una puesta en escena religiosa de su poder político.

Desde 1931, el Concordato de 1851 estaba caducado pero el régimen franquista intentó reanudar su vigencia, postulando que la República había sido una mera interrupción. Las relaciones diplomáticas estuvieron a punto de romperse, pero al final, en 1941, el Gobierno español y la Santa Sede firmaron un Convenio en Madrid. En él se regula de forma detallada el sibilino proceso de nombramiento de obispos y arzobispos (epígrafes 1 a 5 del Convenio), y «el Gobierno español, por su parte, se compromete formalmente a concluir cuanto antes con la Santa Sede un nuevo Concordato inspirado en su deseo de *restaurar* el sentido católico de la gloriosa tradición nacional» (epígrafe 6).

El clima nacional-católico había llegado al paroxismo, según Piñol, con la *liberación* de todo el territorio nacional. El Cardenal Gomá investía a Franco como *Caudillo* en la iglesia de Santa Bárbara de Madrid el 20 de mayo de 1939. Franco proclamaba: «nuestra lucha tuvo caracteres de Cruzada». Y ofrecía al cardenal Gomá «la espada de la victoria». Y

éste se felicitaba «por la terminación de la Cruzada, en que fueron vencidos el comunismo ateo y los seculares enemigos de la España inmortal»²³. Duocastella describe así esos comienzos: «El período inmediato a la terminación de la Guerra Civil se caracteriza por una efervescencia religiosa —que algunos han calificado como “de inflación religiosa”— (...) Se observan muchas asistencias a misa, gran número de vocaciones religiosas, construcción de seminarios, reconstrucción de iglesias, conventos, impulso a la Acción católica, etc. La población, visto el apoyo oficial que se presta a la Iglesia, se siente obligada a la práctica religiosa, tanto en aras del medro personal como para protegerse de eventuales acusaciones de actividades políticas anteriores. Es la época de los entierros suntuosos y con gran número de sacerdotes, de las celebraciones religiosas tradicionales llenas de pompa y boato, de la condena de ciertas manifestaciones recreativas festivas consideradas como contrarias a la moral (supresión del carnaval), estricta censura moral de los films y toda clase de espectáculos, supresión de las casas de juego, de la prostitución pública, abundancia de imágenes en las casas, entronización del Sagrado Corazón en los hogares, numerosísimos bautizos de niños y adultos, esplendorosas procesiones de Corpus, de Semana Santa, abundancia de romerías locales»²⁴. Y Piñol agrega a este paisaje algunos elementos más: «innumerables misas de campaña, misiones populares inclusive en las grandes ciudades, tandas de ejercicios espirituales, conferencias cuaresmales, peregrinaciones masivas de las juventudes de Acción Católica Española, *con las banderas desplegadas* a Santiago de Compostela y al Pilar de Zaragoza, actos religiosos del “Frente de Juventudes” y de la “Sección Femenina” de FET y de las JONS, y un largo etcétera»²⁵. Como puede verse, el régimen de Franco utilizó durante aquella época todos los registros que la tradición histórica le ponía en sus manos para la exaltación patriótico-religiosa, para colmar ese «deseo de *restaurar* el sentido católico de la gloriosa tradición nacional», como proclamaba el citado Convenio con la Santa Sede.

Pero, además, conviene resaltar que esta efervescencia religiosa de los primeros años del régimen tiene por detrás un *corpus* ideológico estructurado que podemos llamar nacional-catolicismo. Piñol piensa que su denominador común «lo constituía su espíritu reaccionario, la lucha ideológica contra la modernidad, su nostalgia del “Imperio Católico” y,

²³ J.M. PIÑOL, *ob. cit.*, pp. 107-109.

²⁴ R. DUCASTELLA, *Análisis sociológico del catolicismo español*. Nova Terra, Barcelona, 1967.

²⁵ J.M. PIÑOL, *ob. cit.*, p. 110.

**Importancia relativa de la Iglesia católica
en la enseñanza secundaria**

Curso	N.º centros oficiales	N.º centros privados	Total centros	N.º alumnos Centros oficiales	N.º alumnos Centros Iglesia	N.º alumnos Centros privados
1939-40	113	—	—	—	—	—
1940-41	115	—	—	53.702	104.005	—
1941-42	117	—	—	48.568	122.214	—
1942-43	118	—	—	44.681	124.085	—
1943-44	118	—	—	40.201	120.170	—
1944-45	118	—	—	37.853	125.513	—
1945-46	118	—	—	37.967	127.083	—
1946-47	119	802	921	39.251	128.058	—
1947-48	119	910	1.029	29.280	132.439	—
1948-49	119	922	1.041	37.021	133.755	—
1949-50	119	938	1.057	36.206	132.697	—
1950-51	119	954	1.073	35.749	136.508	—
1951-52	119	952	1.071	36.931	141.849	—
1952-53	119	926	1.045	40.079	148.915	—
1953-54	119	1.003	1.122	44.404	141.018	—
1954-55	119	1.011	1.130	47.834	156.680	—
1955-56	119	1.018	1.137	52.740	172.099	—
1956-57	119	1.057	1.276	57.452	190.111	—
1957-58	119	1.176	1.295	62.422	205.974	(1)
1958-59	119	1.160	1.279	69.982	172.482	42.075
1959-60	119	1.186	1.305	75.785	180.455	47.821
1960-61	120	1.284	1.368	81.896	191.936	49.348

(1) Las estadísticas oficiales comienzan a diferenciar entre centros privados y centros de la Iglesia a partir de 1958-59.

Fuente: CÁMARA VILLAR, 1984, 258 y 255.

a menudo, su adhesión a una concepción gremialista y estamental de la sociedad, a un Estado corporativo». Casimir Martí (1974, 151) ha sintetizado así los cuatro rasgos que definen esta ideología nacional-católica:

1. «Catolicismo y patria son consustanciales. (...) La fe queda así mediatizada por el patriotismo y, correlativamente, el patriotismo por la fe».
2. «En este mutuo conocimiento del catolicismo y el patriotismo, los valores civiles se encuentran subordinados (...) a los valores de la fe».

3. «Antimodernidad. (...) La imagen de la vida civil propuesta desde la fe, así condicionada, es un recuerdo idealizado del pasado: (...) la Edad de Oro de la patria. Esta fijación en el pasado predispone negativamente ante factores muy importantes que han contribuido a la génesis y desarrollo del mundo actual, a los que se atribuye la responsabilidad de los males presentes».
4. «Proyecto de reconquista, lógica consecuencia de la maldad, que se cree congénita, del mundo moderno», reconquista que debe de hacerse «no sólo desde las instancias apostólicas, sino desde las políticas».

La Iglesia española consideró que el régimen establecido por Franco era una encarnación total de este ideario. Y, por otra parte, como dice Moya, «la consagración oficial de la Guerra Civil como Cruzada implicaba que, sobre la posible ideología falangista, la última clave ideológica del sistema sería de tipo religioso, católico-tradicional»²⁶. El nuevo régimen acrecentaría así, como restauración que era, el ya decisivo peso de la Iglesia en el sistema educativo. Si nos fijamos, como ejemplo más claro, en la enseñanza secundaria, podemos ver que en el curso 1940-41, el número de alumnos en la enseñanza secundaria estudiando en centros oficiales era 53.702 y en centros privados 104.005, es decir el doble. En el curso 1960-61, en centros oficiales había 81.896 mientras que en centros privados 241.284, es decir que ya eran el triple (Cámara Villar, 1984, 258 y 255).

El régimen franquista puso a la Iglesia católica desde su implantación en una situación preponderante, tanto desde el punto de vista religioso frente a otras iglesias como desde el punto de vista de la estructura misma del poder del Estado. El artículo VI del *Fuero de los Españoles*, ley fundamental otorgada por Franco decía, con una fórmula relativamente nueva, algo que ya hemos visto en la constitución de 1876, correspondiente a la anterior restauración: «La profesión y practica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni en el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión católica». Y, como ha escrito Piñol: «el régimen ofreció a la Iglesia un amplio estatuto para sus actividades religiosas, el apoyo económico del nuevo Estado, la representación en altos organismos del mismo (Cortes, Consejo del Reino, Consejo de Regencia

²⁶ C. MOYA, *ob. cit.*, p. 96.

y Consejo de Estado), y, a través de sus consiliarios o capellanes, la presencia en el Ejército, la Organización Sindical, la Sección Femenina, el Frente de Juventudes, etc.²⁷.

En diciembre de 1946 la ONU negaba, por aplastante mayoría, a España la entrada en la organización. Y, por otra parte, tampoco conseguía el régimen la firma de un Concordato con la Santa Sede que hubiera supuesto un reconocimiento del nuevo Estado.

En los años 40 ya se vislumbran ciertos atisbos de renovación dentro de la Iglesia, aunque moderados. Se crean organizaciones obreras católicas que luego jugarían un papel importante, como la JOC y la HOAC, y se dan ciertas iniciativas²⁸.

En 1950 se acepta el ingreso de España en la ONU y en 1953, tras largas gestiones y conversaciones, se firma el Concordato.

En el artículo I del Concordato se establece: «la Religión Católica, Apostólica y Romana sigue siendo la única de la nación española y gozará de los derechos y prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico». En el artículo VII se mantenía el derecho de presentación, en el nombramiento de arzobispos, obispos y coadjutores, que el Estado tenía ya por el Convenio de 1941, que se declara vigente en este aspecto. Se trata también de la provisión de fondos que el Estado va a hacer a la Iglesia; se establece la validez civil del matrimonio eclesiástico; y, lo que es muy importante, se le conceden importantes funciones a la Iglesia en el campo de la enseñanza y se le entrega una fuerte capacidad de control de ésta.

En los años 50 se empiezan a percibir algunos cambios en la sociedad española: un estancamiento cierto de la economía, un relativo despertar del movimiento obrero y ciertas corrientes renovadoras dentro de la Iglesia, lo que se percibe en la creación de nuevas revistas y nuevas editoriales. En 1957 Franco decide llevar al Estado por nuevos derroteros económicos, pero que producirán importantes cambios políticos y sociales.

Pero, antes de entra en la nueva etapa, se hace preciso hacer aquí una consideración sobre el nacional-catolicismo. Esta es una terminología primeramente utilizada por sus adictos. En realidad, en un sentido más técnico debiera haberse llamado algo así como *patriotismo católico*, dado que la utilización del término nación puede inducir a confusión, dado que en general se entiende por nación una comunidad de in-

²⁷ J.M. PIÑOL, *ob. cit.*, p. 148.

²⁸ *Ibídem*, p. 151.

dividuos que reclama o tiene un poder político que sería legítimo por ser expresión (democrática) de ésta. El nacional-catolicismo es, por lo tanto, una forma alternativa a la consideración de la nación en términos cívicos y, por ello mismo, es una fórmula excluyente de la forma democrática de expresión de la nación.

Cabe preguntarse ahora sobre la naturaleza del régimen que encarna el nacional-catolicismo. Podemos preguntarnos si se trata de un caso de régimen teocrático o de un caso de *cesaropapismo*. El primer tipo responde a la pretensión de la Iglesia de someter al Estado, mientras que este último es la sujeción de la Iglesia al Estado²⁹. En ambos tipos se da una cierta separación de Iglesia y Estado: son dos instituciones distintas. Y en ambos tipos se da una fuerte relación entre ambas instituciones, siendo la relación la de subordinación de una a otra. En el caso del dominio del poder del Estado sobre la Iglesia, podemos encontrarnos en un extremo con un poder totalitario que prohíba el funcionamiento de la Iglesia, como ocurría en algunos países del mundo comunista europeo; y en el otro extremo con regímenes que no prohíben sino que desarrollan el poder de la Iglesia, pero utilizando este poder para sus fines políticos. En mi opinión, este último sería el tipo puro de cesaropapismo. El caso español se correspondería con él y podríamos atribuirle las siguientes características, en términos por el momento hipotéticos:

1. La Iglesia y el Estado son dos estructuras diferentes.
2. La Iglesia está subordinada al Estado, pudiendo estar organizado éste como monarquía de corte absolutista, restauracionista, o bien como dictadura.
3. La religión y la Iglesia son utilizados por el Estado para la legitimación política de su jefatura.
4. La Iglesia es controlada por el Estado a través del regalismo en general y del derecho de presentación en particular.
5. Con ello también la Iglesia española ve incrementarse su poder temporal, al situarse como institución en una posición muy alta y recibir del poder político prebendas y encargos.
6. La Iglesia española está sujeta al doble poder, de Roma y del Estado. De aquí las relaciones, muchas veces tensas, entre el Estado y la Iglesia romana universal, generalmente reguladas a través de sucesivos concordatos.

²⁹ Peter L. BERGER, «Instituciones religiosas», in Smelser, N.J. (ed.), 1970, p. 454.

7. El momento de mayor vinculación entre Iglesia española y Estado se da, sin duda, durante la vigencia de un régimen político que encarna el nacional-catolicismo. Se puede llegar a hablar de una Iglesia nacional española.
8. Es obvio que el establecimiento de la democracia es incompatible con el nacional-catolicismo, siendo la democracia, la nación democrática una secularización de la legitimidad política.
9. Pero ya antes de la muerte de Franco y de la llegada de la democracia, esa encarnación del nacional-catolicismo en el Estado entra en crisis, como veremos, y las relaciones entre Iglesia y Estado dejan de ser de comunión perfecta. Por otro lado, durante el franquismo se va a producir una transformación dentro de la Iglesia española, al abrirse relativamente a la Iglesia católica universal y a las iniciativas de Roma.

A finales de los años cincuenta el *Opus Dei*, una organización religiosa fundada en 1928 y que todavía no tenía un estatuto eclesiástico claro, comenzó a cobrar una importancia relevante en el campo político. En 1957 Franco nombró a tres de sus miembros ministros de su gobierno, en los puestos clave desde el punto de vista de la política económica: ministerios de Hacienda, Comercio y Planificación del Desarrollo. Progresivamente iría aumentando el peso de la organización en el gobierno hasta que en 1969 éste sería un *gobierno monocolor tecnócratico*³⁰ del *Opus*. Sin embargo, este mismo año los ministros del *Opus* se vieron envueltos en un escándalo financiero sin precedentes, el caso *Matesa*, lo que ocasionó su cese y con ello la pérdida de importancia política de la organización durante el tiempo que restaba de régimen franquista³¹.

Las claves de la espiritualidad del *Opus* pueden encontrarse en el texto más conocido de su fundador. En *Camino*, de José María Escrivá de Balaguer (1939), vemos cómo un primer elemento es una concepción jerárquica y autoritaria sobre la vida en general y religiosa en particular; y un segundo elemento consiste en la santificación del trabajo, de la profesión y del éxito y el elitismo en estas esferas. Todo ello unido a la más absoluta ausencia de contenido ideológico y teológico suponía una gran utilidad política para un régimen que intentaba, por un lado, dejar atrás los principios autárquicos y proteccionistas para ini-

³⁰ G. HERMET, *ob. cit.*, p. 432.

³¹ F. LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La iglesia Católica en España, 1875-1975*. Madrid, Alianza, 1990, p. 272.

ciar así una leve apertura de su economía; y, por el otro, desprenderse de las viejas legitimaciones en términos de reserva espiritual católica y de objetivos como *por el Imperio hacia Dios*, para entrar en un discurso político más moderno, en términos más *seculares*, como bienestar y renta *per capita*. Su funcionalidad radicaba en su capacidad de ofrecer la posibilidad, desde la religión, de establecer objetivos mundanos para la vida en general y para la acción política en particularidad. Se trata de una secularización de la propia religión, que hace que el hombre religioso se interese por las cuestiones mundanas, como siglos atrás significó el modelo protestante de secularización religiosa que emprendió la Reforma³². Por esta razón algunos autores^{33, 34} han hablado del *Opus* en términos de la ética calvinista weberiana³⁵.

La elección del papa Juan XXIII en octubre de 1958 tendría consecuencias muy fuertes en el panorama español, sobre todo a través del Concilio Vaticano II, pues durante su pontificado los sectores cristianos renovadores y progresistas pudieron adoptar posiciones más abiertas y ofensivas contra una jerarquía todavía anclada en el fervor nacional-católico y contra el régimen político mismo. En esta tesitura el Régimen no se cansaría de denunciar la *infiltración marxista dentro de las filas católicas*. Comienza a darse en aquellos momentos lo que ha venido a llamarse un *anticlericalismo de derechas*, formado por los sectores laicos y eclesiásticos más conservadores, y alentado desde el régimen político. A partir del segundo semestre de 1965, la *brigada político-social* (policía política franquista) se ocuparía con especial atención de los sectores católicos progresistas, progresivamente activos en las movilizaciones políticas contra el régimen, junto con los estudiantes y los intelectuales.

El discurso con que Juan XXIII inauguró (11 de octubre de 1962) el Concilio suponía ya un reto para el régimen político y para la jerarquía española: hacía referencia explícita a la libertad (y no a la tolerancia) religiosa, basada en la distinción necesaria entre la Iglesia y el Estado.

La representación española era numerosa, de edad avanzada y, en su inmensa mayoría, de creencias nacional-católicas. Su participación

³² D. MARTIN, *A general theory of secularization*, New York, Harper, 1979 y L. SHINER, «The concept of secularization in empirical research», in K. THOMSON and J. TUNSTALL, *Sociological Perspectives*, Harmondsworth, Penguin, 1971.

³³ D. ARTIGUES, *El «Opus Dei» en España (1928-1962)*. París, Ruedo Ibérico, 1971.

³⁴ A. BOTTI, *Cielo y dinero. El Nacional-catolicismo en España (1881-1975)*. Madrid, Alianza, 1992.

³⁵ M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península, 1979.

en las sesiones del Concilio fue escasa y su interpretación pública de las conclusiones fue relativamente moderada, aunque, como es lógico, sesgada hacia sus posiciones ideológicas, sobre todo en el tema de la libertad religiosa, como puede observarse en el en el documento que sacan con ocasión del final del Concilio (8 diciembre de 1965), titulado *Sobre acción en la etapa posconciliar* y dirigido a los fieles y eclesiásticos españoles. La primera consecuencia del Concilio fue la constitución de la Conferencia episcopal española que, reunida en marzo de 1966, eligió para la gran mayoría de sus puestos clave a obispos de observancia nacional-católica³⁶.

Al final del Concilio el problema que de manera frontal se planteaba en España era la de que el Concordato vigente que regulaba las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado español entraba en frontal contradicción con las conclusiones del Vaticano II; la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que afirmaba la absoluta independencia que debía reinar entre la comunidad política y la Iglesia; pero el Decreto conciliar *Christus Dominus* era más explícito todavía: «con el fin de defender la libertad de la Iglesia (...) es deseo del sacrosanto Concilio que en lo sucesivo no se concedan a las autoridades civiles más derechos o privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el cargo del episcopado; en cuanto a las autoridades civiles, cuya obediente voluntad para con la Iglesia reconoce y altamente estima el Concilio, humanísimamente se les ruega que quieran renunciar espontáneamente, después de consultada la Sede Apostólica, a los derechos o privilegios susodichos de que por pacto o costumbre gozan hasta el presente». España era uno de los pocos países que poseía dicho privilegio de presentación; pero Franco no dio, en principio, respuesta alguna a las peticiones del Concilio. Ante este silencio, el papa Pablo VI decidió enviar a Franco una carta personal el 29 de abril de 1968 pidiéndole la citada renuncia. El 12 de junio del mismo año, Franco respondía, mediante carta personal, que proviniendo el derecho de un pacto solemne necesitaba «el concurso de las Cortes»; hablaba también de la imposibilidad de una renuncia unilateral sin que al mismo tiempo se revisasen los privilegios de la Iglesia española, «siguiendo las orientaciones de la *Gaudium et Spes*; En definitiva, el Gobierno español ofrecía al papa «una revisión y puesta al día del vigente Concordato»³⁷. Pero la progresiva ruptura entre la Iglesia y el Estado haría imposible esta revisión en vida de Franco.

³⁶ J.M. PIÑOL, *ob. cit.*, p. 269.

³⁷ *Ibidem*, pp. 274-401.

Por un lado, la Iglesia española estaba cambiando profundamente como consecuencia del Concilio, una de cuyas preocupaciones fundamentales fue la libertad religiosa. Sus posiciones le llevaron a unirse a los movimientos de contestación política surgidos contra el régimen franquista en los últimos años de la vida del Dictador. Durante su asedio, el régimen se vio obligado en 1967 a sacar una ley sobre la libertad religiosa que no pudo estar a la altura de las circunstancias; en el artículo 1.3 que da reflejada su cortedad de miras: «El ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus leyes fundamentales».

Dice Guy Hermet que «el profundo deterioro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado provocado por el *aggiornamento* conciliar y agravado por la fronda del clero y por los militantes de la izquierda católica, desemboca, a partir de 1969, en una situación de ruptura entre los dos poderes. (...) La oposición al régimen franquista por los sacerdotes y los militantes católicos, manifiesta ya durante los años que siguen al Concilio, reviste después de 1969 una amplitud que la convierte en la principal fuente de conflictos entre la Iglesia y el Estado»³⁸. A comienzos de la década de los setenta comienza un proceso de independización de la Iglesia española en relación con los designios del régimen, a tal punto que se ha llegado a hablar de estos años en términos de *transición de la Iglesia*³⁹.

En noviembre-diciembre de 1970, se produce el proceso de Burgos, en el que se dictarían seis penas de muerte contra militantes vascos y en el que dos sacerdotes vascos estaban entre los acusados. El Vaticano intercede por los procesados y censura el proceso. Los obispos españoles se van situando progresivamente en contra de la represión franquista. En septiembre de 1971 se reúne en Madrid la Asamblea de sacerdotes y obispos. «Reagrupa en principio a todos los obispos españoles (...), así como a 167 sacerdotes elegidos por las asambleas diocesanas, de los cuales el 58% tienen entre 37 y 46 años, y 126 religiosos o invitados laicos para asistir a título de oyentes sin voz»⁴⁰.

En esta Asamblea, realmente *constituyente*, por un lado se toma posición abierta a favor de los derechos humanos, cívicos y políticos; y por el otro se pone en entredicho la adhesión de la Iglesia a la Cruzada

³⁸ G. HERMET, *ob. cit.*, pp. 416-423.

³⁹ J.M. PIÑOL, *ob. cit.*, p. 395.

⁴⁰ G. HERMET, *ob. cit.*, p. 432.

del general Franco y se rechaza de modo explícito el Concordato de 1953, afirmando la plena independencia de la Iglesia en relación con el Estado. En noviembre-diciembre de 1971 el pleno de la Conferencia Episcopal española ratifica las conclusiones de la Asamblea de septiembre. Con posterioridad, en sucesivos plenos de la Conferencia, se daría una progresiva renovación de los cargos más importantes de ésta. Y en noviembre de 1974, la Conferencia española comenzaría su presión directa a favor de la democracia Y, por otra parte, el nuncio en Madrid desde 1967, monseñor Dadaglio, comienza una política de independización de la Iglesia en lo relativo al nombramiento de obispos. En 1970, hace adoptar el principio de la dimisión de los prelados ancianos, aún sin haber hallado una fórmula para su sustitución. Y en 1971, tras la muerte del arzobispo de Madrid, recurre para su sustitución a procedimientos no establecidos en el Concordato, lo que constituyó un precedente para el futuro inmediato⁴¹.

Sin embargo, los últimos años del franquismo no presentan una imagen nítida de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Sus relaciones son conflictivas, pero cada parte tiene sus propias debilidades. Franco sigue siendo recibido bajo palio en las catedrales, los gobernantes siguen legitimando el régimen en términos religiosos y persisten en su idea de considerarse más católicos que el Papa. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia no consigue separarse prácticamente del Estado y los privilegios que éste le otorga; y no sólo porque algunos prelados sigan ocupando puestos en las Cortes y en otros altos órganos del régimen, sino porque la propia Conferencia Episcopal española solicita al gobierno en junio de 1971 un fondo suplementario para poder distribuir un sueldo mínimo a cada sacerdote⁴².

3. Epílogo: Iglesia y Estado en la democracia española

Dice Linz que «la muerte de Franco (1975), la transición a la Democracia (1975-1977), la nueva Constitución (1978) y la llegada al poder de los socialistas (1982) no supusieron un trauma ni una amenaza significativa para la Iglesia como lo fue la proclamación de la República en 1931. Los cambios en la Iglesia se habían producido en los últimos años del régimen de Franco. El liderazgo, bajo la dirección del cardenal Tarancón, se había estado preparando para el cambio de régi-

⁴¹ G. HERMET, *ob. cit.*, pp. 432-445.

⁴² *Ibidem*, *ob. cit.*, pp. 451-453.

men, lo mismo que la oposición, especialmente el Partido Comunista, que quería evitar una confrontación con la Iglesia. El contraste con 1931 no podía ser mayor»⁴³.

El primer gobierno de la transición (diciembre 1975-julio 1976), presidido por Arias Navarro, quiso restaurar las deterioradas relaciones existentes entre el último gobierno de la dictadura y la Santa Sede. Salvadas las primeras dificultades de orden y procedimiento, la cuestión se desbloquea través de la carta dirigida por el Rey en 1976 a Pablo VI, en la que renuncia al privilegio de presentación de obispos. El 28 de julio de ese mismo año se firma un acuerdo de revisión del Concordato, en el que se recoge la citada renuncia y la de la Iglesia a la del fuero eclesiástico.

El nuevo Concordato fue firmado en 1979. El espíritu de la negociación fue «de mutua colaboración e independencia recíproca». Se retomó la idea de no realizar un acuerdo general, sino de llegar a acuerdos parciales sobre temas específicos:

1. El primer acuerdo se refería a cuestiones jurídicas. Se garantizaba a la Iglesia el derecho a organizarse y ejercer su misión con plena libertad; se reconocía personalidad jurídica civil a la Conferencia Episcopal Española; se garantizaba la inviolabilidad de los lugares sagrados; y, además, se daba validez civil al matrimonio canónico, aunque se dejaba plena libertad a los ciudadanos para optar entre éste o el civil.
2. El segundo acuerdo se refería a la educación, reconociéndose y garantizándose el derecho de los padres a la educación moral y religiosa de los hijos. Esta enseñanza no tendría carácter obligatorio, para no lastimar así el principio de libertad religiosa.
3. El tercero se ocupaba de asuntos económicos; el Estado se comprometía en un primer momento a ciertas donaciones y en un segundo a reservar para la Iglesia una parte de la recaudación derivada de los impuestos sobre la renta y el patrimonio; y la Iglesia, además, podría recabar prestaciones de los fieles.
4. El cuarto se refería a las relaciones entre las Fuerzas Armadas y la Iglesia⁴⁴.

Como se puede ver las relaciones institucionales y políticas entre el Estado y la iglesia disminuyen en cantidad y calidad. Por un lado, se si-

⁴³ J.J. LINZ, *ob. cit.*, pp. 33-34.

⁴⁴ A. SOTO, *La transición a la democracia. España 1975-1982*. Madrid, Alianza, 1998, p. 97.

gue dando un concordato, pero sin un carácter general y global, lo que parece simbolizar que la imbricación entre ambas instituciones no es ya global. En segundo lugar, se trata de un intento de hacer decrecer la asimetría de la relación del Estado con la Iglesia católica en relación a las que mantiene con otras confesiones religiosas; pero, a pesar del principio que establece el artículo 16 de que *ninguna confesión tendrá carácter estatal*, no se intenta una igualdad de trato, tanto en el terreno del matrimonio como, sobre todo, en la percepción de medios económicos. Dentro de la separación estricta entre el Estado y la Iglesia, se da una asimetría cierta, pues, como dice Linz, la Constitución permite la «cooperación con la Iglesia y reconoce la posición especial del catolicismo en la sociedad»⁴⁵.

Por otra parte, el artículo 27.3 establece que *los poderes públicos garantizan el derecho que asiste los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones*. Y el 27.6 *reconoce a las personas físicas y jurídicas la libertad de creación de centros docentes, dentro del respeto a los principios constitucionales*.

Como es lógico, la Constitución está sujeta a interpretación expresa e, incluso, tácita cuando se legisla o se hace política en cualquier institución. Todavía no tenemos una perspectiva histórica suficiente para valorar en qué medida afecta la alternancia en el poder de la izquierda y la derecha en relación con la amplitud en de la asimetría favorable a la Iglesia católica. Por el momento podemos decir, sin entrar en un análisis que está por hacer, que la entrada de la derecha en el Gobierno ha supuesto ventajas importantes para la enseñanza privada en general y religiosa en particular, tanto en la dimensión económica cuanto en la enseñanza de la religión. Otra de las materias que está produciendo una discusión pública progresiva es la de si la dotación que el Estado hace a la Iglesia, en función de la recaudación impositiva, es congruente con los principios constitucionales. Y, en general, está todavía pendiente la consideración de la posible inconstitucionalidad de importantes preceptos del Concordato vigente.

* * *

Hemos visto hasta aquí cómo uno de los Estados más viejos de Europa occidental, pues lo encontramos ya constituido a finales del siglo xv, es uno de los últimos en llegar a la modernidad religiosa y a la política.

Hemos visto también como el Estado español se construye desde una primera homogeneización religiosa, realizada primeramente a tra-

⁴⁵ J.J. LINZ, *ob. cit.*, p. 40.

vés de la expulsión directa de judíos y musulmanes; y después a través de medios complejos de control social, religioso y político: pensemos en la estricta contabilidad llevada por sacerdotes y obispos sobre el cumplimiento de las obligaciones religiosas; y, sobre todo, en la Santa Inquisición, que implicaba una interconexión profunda entre lo político y lo religioso, y que no puede ser entendida sin el mecanismo, en gran parte social, de la delación.

Es discutible, como dice Linz, si la separación entre la Iglesia y el Estado, sin más especificaciones, es una condición indispensable para la modernización política de la sociedad⁴⁶. Pero en el caso español parece claro que sí. Las fuerzas sociales que han llevado a sucesivas restauraciones del orden tradicional han impedido, o al menos han retrasado, la formación de un Estado moderno, racional. Por ejemplo, la debilidad constitutiva del sistema público español de enseñanza, no se ha visto compensada por una iniciativa privada modernizante. El lugar de la educación ha estado ocupado por la Iglesia, y dentro de ella la idea dominante ha sido la de una educación tradicional anclada en la ecuación patria-religión católica. Ello ha implicado una educación basada más en la transmisión de patriotismo que de cultura democrática, y más dedicada a las reglas morales y de honor que a la instrucción y al humanismo. Las consecuencias de esta ocupación del espacio educativo han sido centrales en muchos campos. En el campo político, por ejemplo, no podemos dejar de citar los problemas las dificultades de penetración de la idea de España en ciertas partes de ella, donde se dan fuertes contingentes de nacionalismos étnicos. Desde este punto de vista es muy ilustrativo comparar el caso español con el francés, porque en ambos casos se trata de un intento de creación de una nación cívica o política y porque, además, ciertos grupos étnicos, como el vasco, se encuentran a los dos lados de la frontera entre ambos países. Tanto en el caso francés como en el español, se trata de un Estado pluriétnico. ¿Por qué Francia acaba siendo un Estado nacional y España un Estado plurinacional? ¿Por qué la idea de Francia tiene más éxito (en el sentido positivo de creencia más difundida, numéricamente hablando, y más intensa, en el sentido de más cercana a la evidencia social) entre los franceses que la idea de España entre los españoles? La diferencia no es una cuestión de esencia o de veracidad. Más bien, nos remite a una cuestión de potencia de los mecanismos sociales que se han puesto en funcionamiento para difundir la idea. Pensemos un momento en las diferencias

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 37.

en términos de conciencia de identidad política dentro de lo que podemos llamar un mismo grupo étnico, los vascos, en dos situaciones distintas y en dos Estados diferentes en los que ha funcionado el mismo modelo político. ¿Por qué en un lado de la frontera la idea de Francia ha tenido más éxito que la de España en el otro? Además de las diferencias (que habría que analizar) en términos de industrialización, urbanización y migraciones, habría que ahondar en el hecho de la endémica debilidad del sistema español de enseñanza en comparación con el potente sistema nacional francés de enseñanza; y habría que ahondar en las posibles bases sociales de esta diferencia: diferencias en la magnitud del poder de la burguesía nacional, grado de control del aparato del Estado por la correspondiente burguesía, carácter más o menos nacional (central-estatal) de la burguesía. Habría que ahondar también en las diferencias existentes en la sacralización de momentos históricos fundacionales y su mantenimiento en la memoria colectiva por la vía ritual⁴⁷ en definitiva, diferencias en los momentos de dediferenciación social (unanimismo nacional frente a un enemigo exterior) y en su sacralización y ritualización.

En la historia de España corren en el mismo sentido y de forma entrelazada el Estado y la Iglesia. Se puede decir que la Iglesia es una Iglesia política, en el sentido de que su arquitectura interior no es eclesíástica sino que está estructurada por el poder que la monarquía ejerce sobre ella. Es más fuerte el peso que ejerce sobre ella la monarquía que el que ejerce Roma. De hecho, hemos visto cómo la Iglesia española no está organizada internamente, no existe un órgano de comunicación permanente entre los obispos. Habrá que esperar a la Conferencia Episcopal española surgida del Vaticano II. La Iglesia española estaba articulada políticamente, desde el Estado. Por eso se puede decir que ha sido una auténtica Iglesia Nacional, siempre que pensemos en nación como pueblo con un destino y no como nación democrática. La Iglesia está articulada por la monarquía y no por Roma ni por ella misma. De ahí la particular tensión que provoca, e intenta aprovechar siempre, la monarquía española frente a Roma.

«España está siempre a disposición de la Iglesia católica, para salvar la religión del enemigo, y por ello debe ser recompensada en términos de privilegios, particularmente el de presentación. España está fundada en una identidad con la religión católica, tal que sus relaciones con la

⁴⁷ E.A. TIRYAKIAN, «On the significance of Dedifferentiation», in S.N. EISENSTADT (ed.), *Perspectives on Macro-Sociological Theory*, London and Beverly Hills, CA., Sage.

Iglesia deben estar regidas por una Constitución simbólica genérica y total, que se llama Concordato.»

La culminación de esta definición simbólico-práctica de la nación española llega a su cenit, como hemos visto, con el período llamado nacional-catolicismo, en una época en que la modernidad política está ya muy avanzada en Europa occidental. La modernidad económica, es decir, la generalización del desarrollo industrial se da en la España de los sesenta. Con ello, las tensiones entre sociedad y economía, por una parte, y el matrimonio tradicional Estado-jerarquía eclesiástica, llegan a puntos insostenibles, como ya hemos mencionado. Si nos fijamos aquí en el doble sentido que tiene la palabra Iglesia, como jerarquía y como comunidad de creyentes⁴⁸, vemos cómo al final del franquismo se produce un fuerte conflicto entre ambos sectores, La jerarquía permanece, en un principio, del lado del Estado, y la comunidad se decanta progresivamente, al menos sus minorías más activas, del lado de la sociedad.

En este proceso juega un papel determinante el poder exógeno de la jerarquía vaticana. En el viejo triángulo de poder desigual entre Estado-Iglesia española-Vaticano, el lanzamiento por éste del Concilio va a suponer que la tensión interna de la Iglesia, entre jerarquía y minorías activas de laicos se desnivele a favor de éstos; y ello, a su vez, va a producir tensión en el interior de la jerarquía y un proceso de renovación acelerada de ésta. Y con todo ello el dominio del Estado sobre la Iglesia se resquebraja, y el Estado se queda sin fuente de legitimidad política. A la muerte del Dictador solamente era posible un cambio en el Estado, para hacerse éste acreedor a la única legitimidad posible, viable, dentro de la modernidad occidental.

En este precipitado proceso de modernización política que se produce en la España de la segunda mitad del siglo XX, en el tiempo vemos cómo la modernización económica y una cierta secularización y modernización de la sociedad, de la población, anteceden a una modernización de la Iglesia española. Y todas estas transformaciones propulsarán el cambio hacia una forma política moderna.

Bibliografía

ARTIGUES, D. (1971): *El «Opus Dei» en España (1928-1962)*, París, Ruedo Ibérico.
BERGER, Peter L. (1970): «Instituciones religiosas», in Smelser, N.J. (ed.).

⁴⁸ E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.

- BERGER, Peter L. (dir.) (2001): *Le réenchantement du monde*, París, Bayard.
- BOTTI, Alfonso (1992): *Cielo y dinero. El nacional-catolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza.
- CALLAHAN, William J. (1989): *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea.
- CÁMARA VILLAR, G. (1984): *Nacional-catolicismo y escuela. La socialización política del franquismo (1936-1951)*, Madrid, Editorial Hesperia.
- CARR, Raymond (1969): *España 1808-1939*, Barcelona, Ariel.
- DÍAZ SALAZAR, R. y Giner, S. (eds.) (1993): *Religión y sociedad en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1973): *Historia de España Alfaguara III. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Alianza.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1976): *Sociedad y Estado en el Siglo XVII español*, Madrid, Alianza.
- DURKHEIM, E. (1968): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.
- El País*: www.elpais.es
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. (1973): *Historia de España Alfaguara II. La época medieval*, Madrid, Alianza.
- HERMET, G. (1986): *Los católicos en la España franquista. II Crónica de una dictadura*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- JUTGLAR, A. (1973): *Ideologías y clases en la España contemporánea (1874-1931)* (vol. 2), Madrid, Edicusa.
- LANNON, F. (1990): *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*, Madrid, Alianza.
- LINZ, J.J. (1993): «Religión y política en España» in Díaz Salazar, Giner (eds.), 1-50.
- MARTIN, D. (1979): *A general theory of secularization*, New York, Harper.
- MARX, K. (1967): *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, París, Editions Sociales.
- MORENO-NAVARRO, I. (1986): «Religiosité populaire andalouse et catholicisme», *Social Compass*, XXXIII/4, 437-455.
- MOYA, C. (1975): *El poder económico en España (1939-1975)*, Madrid, Túcar.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1986): «The Role of Religion in the Definition of a Symbolic Conflict. Religion and the Basque Problem», *Social Compass*, XXXIII/4, 419-435.
- PÉREZ-AGOTE, A. (2002): «Religious Modernity in Spain», trabajo realizado dentro del proyecto *Eurosecularity*, dirigido por Peter L. BERGER y Danièle HERVIEU-LÉGER. (En prensa).
- PIÑOL, J.M. (1999): *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta.
- SHINER, L. (1971): «The concept of secularization in empirical research», in K. THOMPSON y J. TUNSTALL, *Sociological Perspectives*, Harmondsworth, Penguin.
- SOLÉ Y TURÁ, J., AJA, E. (1977): *Constituciones y períodos constituyentes en España (1808-1936)*, Madrid, Siglo XXI.
- SOTO, A. (1998): *La transición a la democracia. España, 1975-1982*, Madrid, Alianza.

- TILLY, C. (1992): *Coerción, capital y los Estados europeos. 990-1990*, Madrid, Alianza.
- TIRYAKIAN, E.A. (1985): «On the significance of Dedifferentiation», in S.N. EISENSTADT (ed.), *Perspectives on Macro-Sociological Theory*, London and Beverly Hills, CA., Sage.
- TOMÁS Y VALIENTE (1971): *El marco político de la desamortización*, Barcelona, Ariel.
- WEBER, M. (1979): *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Barcelona, Península.