

«Sofía Loren, sí; Montini, no».
*Transformación y crisis
del conflicto anticlerical*

Rafael Cruz

«La extraña y absurda unidad entre sacerdotes progresistas y los católicos que les siguen con elementos socialistas y aun declaradamente comunistas, provoca el desconcierto entre la población que, poco a poco, desconfiada y recelosa, va camino de no saber discernir dónde está lo malo y dónde lo bueno, ni a qué disciplina ni en qué campo debe situarse»

(De la alcaldía de Tarrasa al Gobernador Civil, 1966?) ¹

Tanto el encabezamiento del título ² de este texto como la cita de Tarrasa expresan parte de las transformaciones que se operaron en el conflicto anticlerical durante los años sesenta y setenta hasta desen-

¹ Citado en Carmen MOLINERO, Javier TÉBAR y Pere YsAs, «Comisiones Obreras de Cataluña: de movimiento sociopolítico a confederación sindical», en David RUIZ, dir., *Historia de Comisiones Obreras* (1958-1988), Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 82.

Aprovecho para agradecer a mis alumnos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM, en el curso «El anticlericalismo en la España del siglo XX», la atención, paciencia e ideas casi decisivas que aportaron en 1996 a las reflexiones de este texto. Además hicieron que el curso fuera para mí muy grato. Estoy también en deuda con Fernando del Rey y Manuel Pérez Ledesma por la lectura extremadamente atenta del texto que ellos hacen como pocos. Quiero dedicar este trabajo a Pilar Martínez Lampreave y a José Antonio Cruz.

² A Sofía Loren -la actriz de cine- y a Montini --el Cardenal, futuro Pablo VI- los mentaron de esa manera en una pancarta desplegada durante una manifestación convocada por el falangista SEU (Sindicato Español Universitario) y celebrada en Madrid ante la embajada italiana en 1962, como protesta ante la intervención del Arzobispo de Milán pidiendo la conmutación de unas penas de muerte dictadas en España contra

cadena su crisis. Es algo relativamente lógico constatar la inexistencia, o de forma más prudente, la pérdida de relevancia política, del conflicto anticlerical en los procesos y enfrentamientos sociales que se desarrollaron en la España de la transición, y hasta el momento se ha escrito poco acerca de las posibles razones que provocaron tan importante ausencia. Destacable más si cabe, cuanto que treinta años antes el conflicto anticlerical estaba en su fase culminante.

Los analistas que han lanzado hipótesis en esta dirección relacionan los cambios operados en la Iglesia católica española y las transformaciones estructurales de la sociedad en España durante las décadas de los años cincuenta y sesenta. Sus enfoques serán más o menos modernizadores-secularizadores, pero todos argumentan como si la esfera de los conflictos políticos dependiera de las esferas económicas, ideológicas o sociales, y «lo político» no tuviera relevancia alguna ³.

En este texto, en cambio, se sugiere el interés que suscita la comparación de la significación política de los escenarios religiosos en 1931 y, por ejemplo, en 1971: de su quema y destrucción en la primera fecha, y el papel de cobijo y protección frente a la restricción y represión políticas, en la segunda. Junto con el estudio de los significados políticos cambiantes de las iglesias y conventos, de las casas rectorales y escuelas católicas en dos épocas bien diferentes, se prestará atención también a la función de la oportunidad política de los escenarios religiosos en los conflictos y movilizaciones.

unos anarquistas (citado en Feliciano BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia*, 1936-1975, Madrid, Trotta, 1991, p. 152).

³ Me refiero sobre todo a los trabajos realizados por los sociólogos Víctor PÉREZ DÍAZ, «Iglesia y religión en la España contemporánea», en *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1987, Capítulo 15; José Ramón MONTERO, «Iglesia, secularización y comportamiento político en España», en Iván C. IBÁN, coord., *Iglesia católica, regímenes autoritarios y democráticos (experiencia española e italiana)*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1987, pp. 205-235, Y Juan J. LINZ, «Religión y política en España», en R. DÍAZ SALAZAR y S. GINEH, eds., *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993, pp. 1-50. Distinto enfoque es el utilizado por Gunther y Blough que, para explicar el diferente tratamiento que afrontaron las Constituciones de 1931 y 1978 sobre el papel público de la Iglesia, no incluyen -ni mencionan- la quema de conventos en mayo de 1931 ni la experiencia católica y antifranquista en la política española de los años setenta (Richard GUNTHEY y Roger A. BLOUGH, «Conflictos religiosos y consenso en España: historia de dos constituciones», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 14, enero-abril 1980, pp. 65-109).

I. El conflicto anticlerical

Los significados y oportunidades se entremezclan al analizar la acción colectiva de los conflictos sociales en general, y del anticlerical en particular⁴. Este último se produce por la confrontación pública entre al menos dos partes, que solemos llamar católicos o clericales y anticlericales, en torno al lugar que la Iglesia católica española puede ocupar en la distribución existente de poder, durante diferentes épocas. Los anticlericales españoles han actuado para adquirir poder con relación a la Iglesia, bien reduciendo o anulando el poder relativo de ésta en las relaciones sociales, bien incrementando el propio; y los clericales, por su parte, se enfrentaron a sus oponentes con el mismo fin, bien para mantener o aumentar el poder de la Iglesia, como organización social distinta a cualquier otra, bien para reducir el poder de los anticlericales.

La historia del anticlericalismo español es la de una dilatada trayectoria de un conflicto de enorme importancia social y política en algunos períodos de los dos últimos siglos, al producir enfrentamientos dramáticos, en ocasiones violentos, y logrando reunir a numerosos partidarios de una u otra parte, para quienes, en determinados momentos, no había otro motivo de movilización social tan importante como el que enfrentaba a clericales y anticlericales. En España, pocos conflictos

4 En este trabajo se utilizan particularmente dos perspectivas analíticas de la acción colectiva, esto es, la que tiene en cuenta la cultura, es decir, un conjunto de herramientas para pensar y actuar colectivamente, y la que hace hincapié en el factor de oportunidad política. Aunque cada perspectiva puede integrarse dentro de diferentes enfoques teóricos, existen analistas que las utilizan de forma combinada o indistintamente. Cabe destacar algunos trabajos en cualquiera de las dos líneas: Peter K. EISINGER, «The Conditions of Protest Behavior in American Cities», *The American Political Science Review*, vol. 67, núm. 1, 1973; Herbert KITSCHELT, «Political Opportunity Structure and Political Protest: Antinuclear Movements in four democracies», *Bruish Journal of Political Science*, núm. 16, 1986, pp. ; Bert KLANDERMANS, «The Formation and Mobilization of Consensus», en B. KLANDERMANS, H. KRIESI Y S. TARRÜW, eds., *International Social Movements Research. Supplemerü to Research in Social Movements, Conflicts, and Change*, vol. 1, Greenwich, Connecticut, JAI Press, 1988; H. KRIESI, R. KOOPMANS, J. W. DUYVENJAK y M. G. GIUGNI, eds., *New Social Movements in Western Europe A Comparative Analysis*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995; Doug McADAM, *The Political Process and the Development of Black Insurgency*, Chicago, Chicago University Press, 1982; Sidney TARRÜW, *Power in Movement. Social Movements, Collective Action y Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, y Charles TILLY, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978.

sociales se han mantenido activos durante tanto tiempo y con intensidad parecida como el anticlerical. Aunque ya se produjeron manifestaciones vigorosas del conflicto en dos ocasiones anteriores, la primera durante la década de los treinta del siglo pasado, y la segunda en los primeros doce años del siglo XX, basta recordar aquí los rasgos y las repercusiones de la confrontación anticlerical durante la I República. Un mes después del comienzo del nuevo régimen político y hasta la Guerra Civil, al final de la década, los enfrentamientos de esta índole constituyeron una constante en todos los ámbitos de la vida pública, tanto en la esfera parlamentaria, con el debate constitucional y de las leyes sobre la Iglesia en el primer año del régimen republicano, como alrededor de los rituales católicos en los pueblos y ciudades de media España, así como los asesinatos de religiosos en los primeros meses de la Guerra Civil y las acciones sacromilitares en la zona franquista durante todo el período bélico.

Las movilizaciones que estaban produciéndose a la par en México con dosis parecidas de violencia, las que se habían desarrollado a principios de siglo en Italia y, sobre todo, en Francia, imposibilitan considerar como excepcional el caso español⁵. Esta comparación, sin embargo, también obliga a pensar que la cuestión religiosa lleva aparejada en todos estos países situaciones de conflicto, de enfrentamiento, incluso del grado de una guerra y revolución, como en el caso mejicano -*la «Cristiada»*-, y en el español, la guerra de 1936.

La confrontación anticlerical dividió a la sociedad española de los años treinta, por lo menos tanto como el más importante de los conflictos sociales que pudo desarrollarse, y lo hizo mediante la disputa entre

⁵ Para los casos mexicano, francés e italiano, véase David BLACKIOLJHN, «The Catholic Church in Europe since the French Revolution. A Review Article», *Comparative Studies in Society and History: An International Quarterly*, vol. 33, núm. 4, octubre 1991; el texto de Gregario DE LA FUENTE en este mismo número de la revista *AYFR*; Jacques GADILLE, «Un French Anti-clericalism: Some Reflections», *European Studies Review*, vol. 13, núm. 1, enero 1983; Jacqueline LAIOUETTE, «Dimensiones anticlericales de la culture republicaine. 1870-1914», *Histoire, Economie et Societe*, vol. 1, 1991; el texto de J. LAIOUETTE en este mismo número de la revista *AYFR*; John LYNCH, «La Iglesia católica en América Latina, 1830-1930», en 1. BETHELL, ed., *América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, tomo 8, Barcelona, Crítica, 1991; Adrian LYTTTELTON, «An Old Church and a New State: Italian Anticlericalism 1876-1915», *European Studies Review*, vol. 13, 1993; Jean MEYER, *La Cristiada, el Estado y el pueblo en la revolución mexicana, México, Siglo XXI*, 1973, 3 vols., y J. Salwyn SCHAPIRO, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy; and Spain*, Princeton, Nueva Jersey, D. Van Nostrand Company Inc, 1967.

católicos y anticlericales por la representación y significado de oficiantes, escenarios, símbolos y rituales católicos. En esa época fue algo relativamente frecuente la existencia de enfrentamientos alrededor de religiosos, iglesias y conventos, imágenes y objetos litúrgicos, ritos de paso y rituales católicos en general. A pesar de un despliegue importante de asociaciones, partidos, concentraciones y otras formas de acción que podríamos calificar de «civiles», la Iglesia invitó a sus partidarios a movilizarse con sus recursos tradicionales, es decir, con sus redes y rituales religiosos, como parroquias, peregrinaciones, apariciones, procesiones, misas, rosarios, actos de desagravio, etc. ⁶ Junto con la búsqueda de votos en las campañas electorales, los grupos católicos actuaron para reponer crucifijos en las escuelas, protestar contra el artículo 26 de la Constitución y demostrar fuerza y cohesión políticas con multitudinarias presencias y adhesiones a sus símbolos y rituales ⁷.

Las procesiones alcanzaron un significado de movilización política -actos de afirmación católica, se les denominaba, en pie de igualdad con actos de cariz anarquista o republicano-, ya antes de la Segunda República, pero en los años treinta, su celebración (en Semana Santa, *Corpus Christi*, Sagrado Corazón...) fue en ocasiones altamente conflictiva pues su sola convocatoria producía actitudes de rechazo, que podían derivar en intentos de enfrentamiento por parte de grupos anticlericales, por ejemplo, al lanzar la convocatoria de una contramanifestación en el mismo lugar y a la misma hora que la celebración de la procesión religiosa. Podían también producirse enfrentamientos simbólicos y físicos. Al pasar una procesión a la altura del centro republicano de un pueblo de Teruel, una señora que iba en ella gritó «¡Viva la Virgen!». Esa espontánea y provocadora intervención fue respondida por supuestos republicanos con «muera al clero, la virgen, viva la libertad y [el

⁶ Pueden destacarse ejemplos puntuales, como el de la peregrinación al Cristo de Limpías en Cantabria «<Telegrama del Gobernador interino al Ministro de la Gobernación, 29-8-1931», AHN, Sección de Gobernación, Serie A, legajo 5, exp. 6); o a Roma, a cargo de los jóvenes de Acción Católica (*Albores*, abril 1934). El uso político de apariciones milagrosas a cargo del tradicionalismo político a principios de la 1ª República, en William CHIUSTIAN, *Las visiones de Azkoga. La Segunda República y el reino de Cristo*, Barcelona, Ariel, 1997.

⁷ La protesta contra la ley de crucifijos en las escuelas, en AHN, Sección Gobernación, serie A, legajo núm. 53, exp. 12; contra la Constitución, en M.ª del Carmen FRIAS GARCÍA, *La jerarquía eclesial española ante la legislación secularizadora del primer bienio de la Segunda República*, tomo 1, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Tesis Doctoral, pp. 559-573.

comunismo- y, a la manera de una imagen que se enfrentara con la de la Virgen que con seguridad escoltaban los católicos en la procesión, enarbolaron un retrato de los héroes de Jaca, Galán y García Hernández.

En otras ocasiones, era la misma jerarquía eclesiástica la que realizaba presión a través de una política de retraimiento que dio sus frutos en la no celebración de las procesiones del Corpus en 1932, y de la Semana Santa sevillana en ese mismo año: «¿Cómo voy a sacar tranquilo a la calle un Cristo que se lo quitan a mi niño de la escuela» 8.

Algo similar a lo sucedido en las procesiones ocurrió también con los ritos de paso, es decir, bautizos, bodas y enterramientos y funerales. En concreto, la celebración de estos dos últimos ritos podía representar un enfrentamiento social, ya que había un serio rechazo anticlerical a la participación en los ritos católicos que provenía del siglo XIX. Si el fallecido había sido anticlerical en vida, sus correligionarios procuraban que fueran dignificadas sus ideas en los rituales funerarios. Los funerales no católicos expresaban también un rito de identificación social, de comunión entre todos aquellos que no practicaban la religión católica y representaba, por último, una acción significativa de rivalidad con el adversario católico y clerical. Los ritos funerarios de uno u otro signo, en definitiva, planteaban una seria brecha de división social. Como indica este párrafo, el interés por el tema se prestaba a su divulgación:

«Se anunciaban los bautizos, las comuniones, los entierros religiosos en la prensa católica; y la inscripción de nacimientos, matrimonios y entierros laicos, en la socialista y anarquista. En una prensa de mayor tirada tendría menor importancia, pero en localidades pequeñas alimentaba la animadversión y el enfrentamiento entre sus habitantes» 9.

8 Isidoro MORENO, *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificación y significaciones*, 3.^a ed., Sevilla, Ayuntamiento y Universidad, 1992, pp. 180-212.

9 Las noticias sobre procesiones, en «Telegrama del Gobernador Civil de Gerona al Ministro de Gobernación, 31-5-1931» y «Telegrama del Gobernador Civil de Teruel al Ministro de la Gobernación, 15-9-1931» (AHN, Gobernación, Serie A, legajo 4, exp. 4, y legajo 5, exp. 6). Sobre los conflictos derivados de la celebración de ritos funerarios en España no existe ninguna monografía, a pesar de las múltiples referencias a ellos en la prensa de la época. Para el caso francés hayal menos dos: Thomas KESELMAN, «Funeral Conflicts in Nineteenth Century France», *Comparative Studies in Society and History. An International Quarterly*, vol. 30, núm. 2, abril 1988, pp. 312-332, y Jacqueline LALOUETIE, «Les enterraments civils dans les premières décennies de la Troisième République», *Ethnologie Française*, XIII, núm. 2, 1982, pp. 111-128. La cita en sangrado,

Una movilización menos frecuente y extendida que las dos anteriores fue el ataque contra los escenarios religiosos, como la que sucedió en la ciudad de Málaga en mayo de 1931, justo un mes después de comenzar la República su andadura. En opinión del Gobernador Civil de la provincia los hechos comenzaron bastantes horas después de conocerse los acontecimientos del motín de Madrid. Por la noche, un grupo de unas 200 personas se dirigió hacia un convento de monjas y se cruzó con fuerzas de seguridad y militantes socialistas y republicanos. Mientras que parlamentaban para lograr la disuasión de los amotinados, otro grupo quemaba un convento de los jesuitas, y uno más, el Palacio Episcopal. Ante una nueva negociación, esta vez con fuerzas de ejército incluidas, se produjo la ocupación, destrucción e incendio del Colegio de los Maristas, el Convento de los Agustinos, las iglesias de Santo Domingo, de la Merced, etc. En pocas horas sólo habían quedado indemnes 12 iglesias de las 39 que poseía la ciudad.

Para estos grupos anticlericales los escenarios religiosos debían ser purificados, limpiados de toda corrupción con un arma escogida entre las históricamente más adecuadas para ese cometido como es la quema. Antes de su intervención purificadora, los templos eran «inmundas madrigueras, albergue de vagos, focos de sensualidad, centros de vicio y corrupción». La gran atención que los amotinados mostraron a los escenarios católicos estaba relacionada con su importancia social, al constituir los lugares de ritos, es decir, donde se representaban los momentos más importantes de la vida social de los españoles:

«••. Lo que los iconoclastas estaban demoliendo, incendiando, arrasando, era el escenario de su propio proceso, ininterrumpido a lo largo de la vida, de iniciación y confirmación socializadora, esto es, el marco de su progresiva integración en lo social y en el que habían sido instruidos y entrenados en las leyes de la convivencia y en la ideología cultural»¹⁰.

La reacción católica al ataque a los escenarios religiosos en mayo de 1931 y el asesinato masivo de sacerdotes y frailes en 1936 fue el incremento de la movilización política. En el primer caso, aumentó

en Josefina OTEHO OCHAÍTA, *Modernización e inmovilismo en la Mancha de Ciudad Real (1931-1936)*, Ciudad Real, Diputación, 1993, p. 206.

¹⁰ Lo de la inmundada madriguera se publicó en *La Traca* y lo reproduce José ÁLVAREZ JUNCO, en «El anticlericalismo en el movimiento obrero», *Octubre* 1934, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 299. La cita sobre el lugar de ritos, en Manuel DELGADO, *Las palabras de otro hombre. Misoginia y anticlericalismo*, Barcelona, Muchnik, 1993, p. 145.

notablemente el asociacionismo de talante católico a través de Acción Católica, que extraía su base social en las parroquias. En 1936 las noticias sobre el asesinato masivo de religiosos y la destrucción de los bienes eclesiásticos en la zona republicana, así como la repugnancia por las exhumaciones y el fusilamiento de la estatua del Sagrado Corazón en el Cerro de los Ángeles, en Madrid, desembocaron nuevamente en movilización católica, y un mayor entendimiento de las fuerzas políticas franquistas en torno a la significación religiosa de la guerra ¹¹. Por eso tuvieron tanto auge las bendiciones y consagraciones de banderas, cuarteles y ciudades, «la movilización de las vírgenes», actos de desagravio, campañas pro iglesias devastadas, proliferación de insignias «Detente» con el emblema del Sagrado Corazón de Jesús, la existencia de milagros, los rosarios colectivos por el Caudillo, los rituales de prostración del ejército ante la Iglesia, etc. ¹²

De todas estas formas de acción desplegadas en los años treinta, procesiones, funerales e iglesias tuvieron un protagonismo esencial en la configuración del conflicto anticlerical. Aunque quizá sea adelantar acontecimientos que tendrán importancia más adelante en este texto, es verdad que si se modifican las significaciones sociales de esos rituales y escenarios católicos, esto es, cambian de identificación en la cultura política de algunos grupos sociales, puede transformarse también el conflicto, incluso hasta su posible desaparición.

Punto y aparte sí que hubo tras la victoria del ejército franquista en la Guerra Civil. Debido al apoyo social y político que Franco había recibido de la Iglesia y el papel simbólico y ritual que había jugado el catolicismo en la formación de una identidad colectiva entre los seguidores del bando franquista, los nuevos gobernantes no iban a permitir nuevos ataques contra la Iglesia. De la «victoria» en 1939 emergió una Iglesia muy poderosa, a la vez que el anticlericalismo anterior

¹¹ Algunos de los mejores estudios sobre la violencia anticlerical producida en la zona controlada por el Gobierno republicano pueden encontrarse en Bruce LINCOLN, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, cap. 7; Richard MADIÖX, «Revolutionary and hegemonic processes in an Andalusian town, august 1936», *American Ethnologist*, vol. 22, núm. 1, febrero 1995, y Manuel DELGADO, *La ira sagrada*, Barcelona, Editorial Humanidades, 1992.

¹² Algunos detalles de este despliegue, en Giuliana DI FEBBO, *La Santa de la raza. Un culto barroco en la España franquista*, Barcelona, Icaria, 1988; y en Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, *Para ganar la guerra, para ganar la paz*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995.

se hacía pedazos. Pero la historia no termina ahí, porque fue como si el mundo se volviera loco y en las décadas siguientes todo funcionara al revés de como se había representado hasta entonces: vamos a contemplar una fotografía en la que, después de restregarnos los ojos ante una sensación de escepticismo, podremos observar a los antiguos aliados de los clericales (franquistas) enfrentándose ahora con el clero; y los tradicionales anticlericales buscando refugio en las iglesias y participando en funerales católicos, con la tolerancia, cuando no en comunión, con los clericales. Y todos unidos contra los nuevos enemigos de la Iglesia.

2. La transformación del anticlericalismo

Un poco antes de que esto sucediera, la Iglesia había prestado a los dirigentes franquistas su personal **-con** una buena sección de héroes y mártires **incluida-**, estructura, escenarios, rituales, símbolos, definiciones de la guerra y sus protagonistas, para un enredo absoluto entre lo sagrado y lo militar en la zona conquistada durante la Guerra Civil. La jerarquía eclesiástica se disponía en 1939 a recoger los frutos de tal iniciativa y, como consecuencia, consiguió un poder social parecido al que disfrutara en el Antiguo Régimen. En los años cuarenta, «de la alcoba a la plaza pública», como ubica Santos Juliá, la Iglesia despliega su poder político y una abrumadora presencia social

«suministrando miembros a la clase política, reprimiendo cualquier manifestación ideológica ajena o contraria al catolicismo, ocupando sistemáticamente el espacio público para sus ceremonias, penetrando en los espacios interiores de las conciencias y las conductas personales» 13.

13: Santos JULIÁ, «Obreros y sacerdotes: cultura democrática y movimientos sociales de oposición», en J. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, tomo 11, Madrid, UNED, 1990, p. 157. Sobre las variadísimas parcelas de la vida social española de los años cuarenta afectadas por la intervención eclesiástica, puede consultarse Cuy HERMET, *Los católicos en la España franquista*, tomo 1, Madrid, CIS, 1985, pp. 140-151; Juan José Ruíz RICO, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco. 1936-1971*, cap. 11, Madrid, Tecnos, 1977, y V. PÉREZ DÍAZ, «Iglesia y religión en la España contemporánea...», pp. 426-433. Una caracterización del régimen de Franco como una dictadura militar y eclesiástica de tipo tradicional que recogió Manuel Azaña, a cargo de Manuel PÉREZ LEDESMA, «Una dictadura "por la gracia de Dios», *Historia Social*, núm. 20, 1994, pp. 188-190.

Pese a la probabilidad de que esta labor de «recatolización» de la sociedad española incluyera acciones superficiales y provocara adhesiones ficticias, el poder social eclesiástico en la España de posguerra es inconmensurable, tanto con relación a la época precedente, como si se compara con otras organizaciones sociales de los años cuarenta. Puede parecer, por ejemplo, como si la organización nacional más poderosa en España no fuera la estatal, dirigida por los nuevos gobernantes franquistas y muy resquebrajada tras los tres años de «soberanía compartida» por los dos bandos en disputa. El Estado aparentaba constituir el «brazo armado» de la organización eclesiástica que, por otra parte, era capaz de desplegar, casi miméticamente con respecto a un Estado ideal consolidado, su propio funcionariado -incluido un gobierno fuera y dentro de España-; su propia estructura organizativa, sobre todo compuesta por una tupida red de centros asociativos y parroquiales desde donde operaba por casi todo el territorio español; su propia liturgia -muy antigua y conocida, por cierto-; sus propios ingresos, escasos pero acompañados por una cantidad pactada con los gobernantes; su propia bandera e himnos; sus propios centros educativos en todos los niveles de la enseñanza; su propio fuero, jurisdicción y legislación, sobre todo con los ritos de paso obligatorios para todos los españoles; sus propias fechas festivas y conmemorativas; su propio calendario; sus propios héroes, santos casi todos y algunos mártires; su propia historia, plagada de datos que rezuman esplendor terrenal y, sobre todo, espiritual; su propio lenguaje e idioma ¹⁴.

Al mismo tiempo que se producía el encubramiento de «lo clerical» en 1939, sucedió inevitablemente el descalabro de «lo anticlerical». El conflicto anticlerical constituía una relación cambiante de al menos dos partes, cada una de ellas dependiente de su poder relativo, y la victoria militar sobre los integrantes del bando que los franquistas habían calificado como el de los enemigos de Dios produjo un serio desbaratamiento del entramado anticlerical, incluida la suerte de sus protagonistas. De ahí que, en los años posteriores a 1939, pudiese originarse algún tipo de anticlericalismo en la población española, más de tipo oculto e indirecto, al estilo de la «bomba de los débiles», de las que habla James Scott, consistente en hurtos de cepillos y objetos litúrgicos,

¹⁴ Obsérvese que todas estas competencias, propiedades y características que atribuyo a la Iglesia, lo son también, cuando menos reivindicadas, de los Estados llamados Nación. Sin embargo, la Iglesia no representaba un Estado por mucho que se le pareciera, porque entre otras cosas no reivindicaba el monopolio del ejercicio de la violencia.

pequeños sabotajes y negativas encubiertas en los rituales, e inhibiciones, oposición y desafíos invisibles en las relaciones con lo sacro¹⁵. Pero concluyeron, al menos por un tiempo, los ataques colectivos y abiertos a los oficiantes, escenarios, símbolos y rituales católicos del tipo que se había desarrollado antes de la Guerra de 1936. Se produjo, incluso, una tendencia contraria, la de manifestar de manera ostentosa obediencia y sumisión respecto del clero y la religión. La necesidad, por ejemplo, de hacerse con avales, partidas de bautismo o certificados de buena conducta que, además de otras organizaciones, suministraba la Iglesia, con el fin de proteger la vida, la libre circulación de las personas o un trabajo en la esfera estatal, podía implicar actitudes de deferencia y el ejercicio de prácticas religiosas sin que mediaran unas excesivas convicciones personales de relación con Dios, los santos o los curas.

El resultado de la guerra había transformado por completo la correlación de fuerzas entre desafiantes y oponentes en el conflicto anticlerical. Mientras que la Iglesia y sus partidarios, los católicos en general, se encontraban con una posición de poder social muy acrecentado, sus oponentes se encontraban muertos, en la cárcel, en el exilio, o con amplias restricciones para el despliegue de una acción colectiva como en años anteriores. Esta situación, sin embargo, que podría haber redundado en la desaparición definitiva del anticlericalismo, cambió de tal manera veinte años después que nos sitúa ante la transformación, pero no el fin, del conflicto.

En los años sesenta, en efecto, se produce una transformación de la confrontación a partir de los cambios que se operan en la relación entre dos organizaciones que desde 1936 habían sido aliadas: la Iglesia y el Estado, este último dirigido por políticos franquistas. Las dos partes que, hasta entonces, se habían apoyado una a otra para aniquilar a

¹⁵ Las bombas de los débiles, en James C. SCOTT, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985. Era frecuente, por ejemplo, que en los rituales algunos de los testigos directos permanecieran fuera del escenario religioso. Los chistes también constituían un ejemplo de hostilidad anticlerical hacia los oficiantes católicos durante el franquismo. Uno de ellos, que reproduce D. Gilmore, dice así: «¿Qué es un cura? Un hombre al que todos llaman "padre", excepto sus propios hijos que le llaman "tío"» (David D. GILMORE, «The Anticlericalism of the Andalusian Rural Proletarians», en C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M. J. Buxó y S. RODRÍGUEZ BECERRA, coords., *La religiosidad popular. Antropología e Historia*, tomo 1, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 491). En este mismo texto podrá encontrarse bibliografía sobre la peculiar resistencia popular contra la Iglesia después de la Guerra Civil.

sus enemigos comunes, entablaron una relación de progresiva disputa, consistente en los intentos del Gobierno de controlar, en el sentido de limitar, la independencia de la Iglesia, cada vez más visible en un sinnúmero de actividades de signo antifranquista. Esta relación conflictiva, que a la postre desembocaría no sólo en la falta de acuerdos sino en el enfrentamiento abierto, se situó en un marco político de grandes cambios en ambas instituciones. La Iglesia de los años sesenta no era idéntica a la de la «victoria», así como el Estado, tampoco. Si bien es verdad que la organización eclesiástica adquiere más influencia conforme avanzan los años, al acometer tareas y actividades que antes no llevaba a cabo, como en el ámbito laboral, sin embargo, al final de esa década, contuvo su desarrollo y presencia pública en la vida social¹⁶. Diferente es el ritmo de la evolución del Estado, porque no fue hasta los años sesenta, justo al detener la Iglesia su tendencia anterior, cuando la organización civil experimentó una fase de crecimiento y consolidación sin precedentes. Ya no representaba en esencia a un ejército, ya no era una institución que prestara una tímida atención y enclenques recursos a unas áreas civiles en constante crecimiento. A la par que el desarrollo de procesos demográficos y económicos que contribuyeron a este empuje, el conjunto de organizaciones estatales aumentó de manera considerable en presupuesto, personal, competencias y áreas de actuación, en suma, en obligaciones que atender para con la sociedad.

Crecimiento múltiple del Estado, de la economía, de las demandas sociales, y aunque fuera anterior, también de la Iglesia. Tales modificaciones ofrecían un marco diferente para los conflictos, a la vez que se creaban nuevos y los existentes se alteraban. El anticlericalismo, en particular, se transformó, al incurrir la Iglesia y el Gobierno en una nueva versión de la pugna de siempre. Como sucediera en la década de los treinta del siglo XIX, justo un siglo después, en la II República,

¹⁶ Si existen estudios sobre alguna de las partes del conflicto anticlerical en España es sobre la organización religiosa, los cambios operados en ella y el despliegue de sus actividades. Entre la numerosísima y reiterativa bibliografía se destacan los trabajos ya citados de Feliciano BLÁZQUEZ, Guy HERMET, Juan J. LINZ, Víctor PÉREZ DÍAZ y Juan J. RUIZ RICO, además de los de José ANDRÉS GALLEGO, Antón M. PAZOS Y Lluís DE LLEHA, *Los españoles entre la religión y la política. El franquismo y la democracia*, Madrid, Unión Editorial, 1996, y Javier DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1951-1975)*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1985. En este texto no se pretenden explicar los cambios sufridos por la Iglesia española, sino las transformaciones del anticlericalismo.

y poco antes, a principios de siglo xx, los gobernantes y la Iglesia se enzarzaron en una lucha por la mutua autonomía; de tal manera que los dirigentes de la organización estatal no consentían actitudes y actividades eclesíásticas que pudieran horadar la primacía del Estado y socavar la legitimidad del régimen franquista, es decir, contribuir a una oposición al mismo. Entre otras direcciones del conflicto, la Iglesia se defendía de las cada vez más frecuentes intromisiones estatales en sus privilegios concordatarios, y la movilización anticlerical de sus partidarios franquistas.

El proceso social del conflicto constituye una sucesión ininterrumpida de choques entre católicos, es decir, una parte de los religiosos y creyentes, por un lado, y franquistas, esto es, los seguidores de algunas fuerzas políticas y religiosas que apoyaban al Gobierno. En el marco de los «derechos» que disfrutaba la organización eclesíástica en un sistema político de amplias restricciones generales a la libertad de los individuos para emitir ideas, reunirse, manifestarse, asociarse y elegir a los gobernantes, una parte de los religiosos y creyentes participaba en movilizaciones que eran consideradas por los dirigentes del Estado como subversivas. Este tipo de actitudes y acciones políticas antifranquistas, o desde otro prisma, en defensa de la independencia de la Iglesia, consistieron en encierros, homilías, artículos de prensa, peticiones, asambleas, planificación de huelgas, manifestaciones, huelga de misas, de hambre, algaradas en la celebración de rituales católicos, despliegue de reivindicaciones, asociaciones, símbolos, eslóganes y programas, es decir, una amalgama de diferentes combinaciones de formas de acción que corresponden a lo que puede considerarse un movimiento social, en este caso, el católico, uno de los más importantes que se desarrollaron en la España de los años sesenta.

Sus protagonistas, los desafiantes, procedían del muy diverso entramado jerárquico de la Iglesia, pero sobre todo de curas y miembros de órdenes religiosas, así como de seculares creyentes que actuaron colectivamente como tales ¹⁷. La movilización que se desplegó en los

¹⁷ Algunos Obispos también se sumarán, generalmente de forma más moderada. Ejemplo de moderación, sin embargo, no es el caso del Obispo Añoveros, que en febrero de 1974 escribió una homilía leída en numerosas iglesias de Vizcaya, en la que se pronunciaba por la defensa del «derecho del pueblo vasco a conservar su identidad», con el fin de ponerle, como expresó él mismo después, «el trapo rojo a ver si embestía» al toro de la reforma de Arias. Éste tenía preparado el decreto por el que se expulsaba de España a Añoveros, y ante la respuesta popular, en general favorable al Obispo,

años cincuenta y sesenta partió de la activación de múltiples redes sociales de comunicación eclesiástica, empezando por las parroquias y terminando por las asociaciones especializadas de Acción Católica y de la Compañía de Jesús ¹⁸. De estas organizaciones surgieron otras asociaciones con las que la Iglesia pretendía acercarse al mundo obrero, reduciendo la enorme distancia que había existido entre ambas esferas sociales antes de la Guerra Civil. No fue una casualidad, sino resultado de la competencia, que dos de las principales agrupaciones especializadas en el ámbito laboral se crearan a la par en 1947: la Hermandad Obrera, de Acción Católica, y las Congregaciones Marianas, de los jesuitas. Fueron miembros de ambas agrupaciones los que instituyeron los círculos y grupos de estudios, las escuelas sociales y los ejercicios espirituales alrededor de los que, sobre todo jóvenes obreros, comenzaron su apostolado laboral y, más tarde, su labor sindical. A través de estas redes, los desafiantes pudieron dar continuidad, sostener y extender la acción colectiva que llevaban a cabo.

Para este despliegue de movilizaciones y asociaciones, los católicos antifranquistas aprovecharon las oportunidades para asociarse, reunirse y difundir sus ideas con algunas restricciones, que los gobernantes sólo ofrecieron a la Iglesia, ya que el Concordato de 1953, firmado por la Santa Sede y el Gobierno español, garantizaba el ejercicio de las actividades propias de la institución eclesiástica. Tanto el derecho

y la reacción episcopal de excomulgarle, tenía también preparada la ruptura con la Santa Sede. Pero Franco lo impidió, al sopesar negativamente un enfrentamiento con la Iglesia. Entre otras referencias, puede consultarse este asunto, en *Cambio* 16, 4 de marzo de 1974, y más globalmente, en I. ANDRÉS GALLEGO, A. M. PAZOS y L. DE LLERA, *Los españoles entre la religión...*, pp. 213-214. Se recuerda que había creyentes y clérigos tanto entre los desafiantes clericales como entre los oponentes anticlericales, y que la Iglesia era una organización que albergaba distintas tendencias políticas entre sus miembros.

¹⁸ Se cuenta con referencias más o menos incompletas de la ACNOP, AC, HOAC, JOC, JAC, Vanguardia Obrera, USO, AST y otras muchas siglas de menor importancia. Sería muy prolijo citar todas estas historias, pero se recuerdan las de J. Domínguez, F. Blázquez, G. Hermet y las no citadas hasta ahora, de I. CASTAÑO COLOMER, *La loe en España. 1946-1970*, Salamanca, Sígueme, 1978; Izumi KANZAKI, «Vanguardia Obrera: un movimiento apostólico obrero durante el franquismo», *Sociedad y Utopía, Revista de ciencias sociales*, núm. 4, septiembre 1994; Feliciano MONTERO, «Los movimientos juveniles de Acción Católica: una plataforma de oposición al franquismo», en I. TUSELL, A. ÁLTED y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen...*, y Abdón MATEAS, «Los orígenes de la Unión Sindical Obrera: obrerismo juvenil cristiano, cultura sindicalista y proyecto socialista», *XX siglos*, v, núm. 22, 1994.

de asociación, de reunión y de manifestación, como la libre emisión y circulación de ideas estaba limitada para la mayoría de la población. A pesar de la promulgación en 1945 del «Fuero de los españoles», que en su artículo 16 admitía el derecho de «reunirse y asociarse libremente para fines lícitos y de acuerdo con lo establecido en las leyes», y en el artículo 12 reconocía que se podían «expresar libremente [las] ideas mientras no atent[aran] a los principios fundamentales del Estado», un conjunto de leyes anteriores y posteriores restringían estos derechos, dejándolos circunscritos a actividades dirigidas desde el Estado; el resto necesitaba la autorización previa de los gobernantes. Sólo el Partido, la Iglesia y la Administración podían ejercer, en la práctica, derechos políticos ¹⁹.

Parte de los católicos y del clero que estaba participando en acciones antifranquistas se aprovechó, además, de otra oportunidad como la representada por el Concilio Vaticano II, celebrado en Roma entre 1962 y 1965. De las decisiones conciliares salieron propuestas de defensa del pluralismo político, la libertad religiosa y la independencia respecto de instituciones y opciones políticas, lo que, en primer lugar, impulsó al tiempo que dio cobertura a dinámicas antiautoritarias que ya se hacían paso en la Iglesia española y, en segundo lugar, convenció a numerosos religiosos de que debían participar también en el cada vez más vasto movimiento social por la defensa de la independencia de la Iglesia y en oposición al régimen franquista ²⁰.

Con este respaldo político, parte del clero y de los cristianos españoles se incorporaron o redoblaron su participación en una serie de movilizaciones en solitario o en alianza con sectores laicos, sobre todo nacionalistas, obreros y estudiantiles, que sirvieron para divulgar sus reivindicaciones entre un cada vez mayor número de personas y grupos. Para ello, emplearon los recursos propios de su actividad religiosa, esto es, el aprovechamiento de oportunidades que representaba la infraestructura de la Iglesia (seminarios y parroquias), y la celebración de rituales católicos ordinarios y extraordinarios (misas y procesiones),

¹⁹ El Fuero de los Españoles, en *Leyes Fundamentales*, Madrid, BOE, 1975, pp. 29 Y30. José Luis LÓPEZ GONZÁLEZ, *El derecho de reunión y manifestación en el ordenamiento constitucional español*, Madrid, Ministerio de Justicia e Interior, 1995, pp. 79-82; Elisa CHULIÁ RODRIGO, *La evolución silenciosa de las dictaduras. El régimen de Franco ante la prensa y el periodismo*, Madrid, Instituto Juan March.

²⁰ Muchas referencias a los resultados del Concilio en los escritos del clero, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones Obreras...*, pp. 258, 297.

como la huelga de misas en Asturias y Madrid, en 1970-1971 y 1975, respectivamente; la exposición de quejas y objetivos durante las homilías dominicales y las cuestaciones para cubrir las cajas de resistencia sindicales; los encierros y huelgas de hambre en los seminarios; las denuncias y quejas transmitidas en los boletines diocesanos; las formas de llamar la atención en las procesiones; las asambleas y reuniones en las parroquias, etc. Pero también los católicos antifranquistas hicieron uso de formas de acción que implicaban el empleo de recursos ajenos a la Iglesia, como las marchas pacíficas de curas en Bilbao y Barcelona en 1966; las peticiones a las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, respaldadas con miles de firmas; los escritos y comentarios periódicos sobre los acontecimientos religiosos con relación a la política en la prensa de información general; la participación en manifestaciones y concentraciones protagonizadas por grupos laicos; la integración en asociaciones -partidos políticos y sindicatos sobre todo-, compuestas mayoritariamente por laicos, etc. ²¹

Enfrente se encontraron sus oponentes, esto es, las autoridades, los funcionarios y los seguidores franquistas que ofrecieron la réplica a la acción colectiva católica, con la inestimable ayuda de parte del clero y de los creyentes enfrentados a sus correligionarios. Este conglomerado social respondió utilizando los resortes legales para restringir o reprimir la actividad católica antifranquista, con multas, prohibición y suspensión de publicaciones, rituales y asambleas católicas, expulsiones y detenciones del clero, juicios a algunos de sus integrantes,

²¹ Sobre la huelga de misas, *Triunfo*, 22 de marzo de 1975; G. HERMET, *Los católicos en...*, tomo 11, p. 424, Y J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas...*, pp. 389-392. Son centenares las homilías denunciadas por las autoridades franquistas de las que pueden servir dos ejemplos que se comentaron en *Cambio* 16, 4 de marzo y 25 de noviembre de 1974; unas reflexiones globales, en G. HERMET, *Los católicos en...*, tomo 11, pp. 425-426. Los encierros de curas y seminaristas, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas...*, pp. 304-307, Y en *Posible*, 26 de febrero de 1976. Los incidentes protagonizados por curas en la procesión del Corpus en Pamplona, en *Cambio* 16, 24 de junio de 1974. Colecta a la puerta de la iglesia y marchas de curas, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones...*, pp. 129-130 Y 145, respectivamente. La «operación Moisés», una recogida de firmas por toda España, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones...*, p. 272. Los comentarios periodísticos corrían a cargo semanalmente de E. MIRET MAGDALENA en la revista *Triunfo*, de J. M. GONZÁLEZ RUIZ en la revista *Sábado Gráfico*, y también se hablaba de la Iglesia y de la religión más esporádicamente en *Cuadernos para el Diálogo* y *Cambio* 16. Las manifestaciones, en F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos...*, p. 175. La participación en sindicatos, en David RUIZ, dir., *Historia de Comisiones Obreras*.

desalojos de parroquias y casas de religiosos. También los seguidores del Gobierno emprendieron acciones extralegales, al enfrentarse violentamente al clero y los creyentes, a través de invasiones de iglesias, ataques y destrucción de librerías católicas, atentados personales, etc. Se sirvieron, para todo ello, de organizaciones ya existentes, como las de la propia administración pública, o creadas para los efectos, como la Hermandad Sacerdotal, en 1969, y los guerrilleros de Cristo Rey, en 1970. La primera de ellas se constituyó como una asociación de los religiosos que quisieran sacar a la Iglesia de la «noche oscura» en la que se encontraba. La segunda se formó como una organización para la ocupación y el desalojo de las iglesias, ya que el Concordato impedía actuar a la policía sin permiso eclesiástico.

Estos oponentes representaron en la escena pública un verdadero contramovimiento social, que podemos llamar anticlerical, aunque en este caso signifique un anticlericalismo franquista, de «derechas», a diferencia del anterior a la Guerra Civil, cuyos protagonistas compartían rasgos ideológicos de «izquierda». A pesar de todas las inexactitudes que soportan tales designaciones políticas, lo más importante es considerar que el anticlericalismo es un fenómeno político autónomo respecto de otras etiquetas; con independencia del origen ideológico y de las creencias generales de sus protagonistas y al margen de otras consideraciones, lo que lo define es el rechazo y el enfrentamiento con la Iglesia. Los líderes y seguidores franquistas hicieron gala de sus convicciones católicas, pero promovieron un enfrentamiento con buena parte de la jerarquía, del clero y de los católicos militantes ²².

y tanto los desafiantes como sus oponentes en este movimiento social definían de igual manera su confrontación colectiva. En un informe elaborado por militantes clericales y dirigido al Vaticano en diciembre de 1967, sus redactores expresaban la significación social de la protesta:

«También es tónica general el anticristianismo violento. Los militantes han sido escarnecidos precisamente por ser cristianos; con ataques, además, a los curas y a los Obispos (<<sois tontos, os engañan los curas; que se desprendan

²² Como es el caso de Napoleón III en la Francia del Segundo Imperio (J. Salwyn SCHAPIRO, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy, and Spain...*, pp. 54-55), el de Perón, en Argentina, en 1954-1955 (Félix LUNA, *Argentina, de Perón a Lanusse, 1943-1973*, Barcelona, Planeta, 1972, pp. 83-85). En España sirven de ejemplo las políticas regalistas del católico Carlos III, las reformadoras y desamortizadoras de los católicos liberales en Cádiz y en las décadas sucesivas, así como el caso de los católicos y clero franquistas, que nos ocupa.

primero los Obispos de sus riquezas», le dijeron a uno). En uno de los casos uno de los Congregantes se vio obligado a hacer a gritos una declaración de que sería fiel a Cristo hasta la muerte ante el acoso constante de ocho policías que se burlaban de su cristianismo».

En otra ocasión fueron las mujeres y madres de unos detenidos las que identificaron a los desafiantes de la misma manera: «por fidelidad y amor a Cristo es por lo que nuestros maridos e hijos se hallan en esta situación...»²³ ¿Existen diferencias sustanciales entre unas declaraciones como éstas, y otras escritas en 1835, 1909, 1931 ó 1936? Se habla de lo mismo, del anticlericalismo que salpica la historia de la España contemporánea. Y en este caso concreto, se trata de la definición del enfrentamiento que estaban elaborando unas personas en nombre de un grupo social. La policía las consideraba sobre todo cristianas y, ante esa iniciativa de sus adversarios, ellas mismas se definían colectivamente como tales.

Las autoridades franquistas señalaban a estos religiosos y creyentes como protagonistas de las acciones que perturbaban el orden institucional, justificando de esta manera la existencia de un comportamiento anticlerical hacia ellos. Ya en 1951, el diario oficial *Arriba* interpretaba que la huelga de tranvías había sido provocada, entre otros, por «pseudocatólicos» de la HÜAC. En 1960, el Cardenal Pla i Deniel -con una dilatada biografía de lucha contra el anticlericalismo- se quejaba ante el ministro Solís de la molesta intervención estatal cerca de las actividades católicas, al investigar a la HÜAC, o multar a sus dirigentes por lo dicho en discursos efectuados ante un obispo. El momento culminante de la actitud de queja y crítica de las autoridades estatales hacia las actividades antifranquistas del clero y los creyentes se desarrolló nueve años más tarde, cuando el Gobierno comunicó a la Conferencia Episcopal su protesta por el despliegue de una acción pastoral que calificaba de violenta, preñada de juicios políticos, por la utilización política de lugares sagrados, la exhibición en manifestaciones callejeras, las negativas a cumplir con las tareas sacerdotales, la realización de funerales subversivos, etc.²⁴

²³ Javier DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas...*, pp. 267 (cita en sangrado), y 268, para la siguiente afirmación.

²⁴ *Arriba*, 24 de abril de 1951, cit. en F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos en...*, p. 128. Pla i Deniel en una carta a José Solís Ruiz, en noviembre de 1960, en Florentino SANZ FERNÁNDEZ, «Algunos conflictos significativos de la juventud obrera

Quejas y críticas que se manifestaban a la vez que las acciones de rechazo del movimiento clerical. Un anticlericalismo de «derechas», en expresión del cardenal Tarancón, que toleraba mal en la práctica la vigencia legal de las disposiciones concordatarias sobre libertad de actuación eclesiástica. El Concordato firmado por la Santa Sede y el Gobierno español aseguraba a la Iglesia «el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción, así como el libre y pleno ejercicio del culto»; de igual manera garantizaba la inviolabilidad de los escenarios religiosos y reconocía también el libre funcionamiento de las asociaciones de Acción Católica para ejercer sus actividades²⁵. Las autoridades franquistas y sus partidarios emplearon, sin embargo, los medios policiales, legales y extralegales a su alcance para intervenir, y, en su caso castigar el ejercicio del apostolado católico. Algunas de esas respuestas recuerdan las emprendidas contra el clero antes de 1936, como si hubieran sido llevadas a cabo por los mismos protagonistas o sus herederos. Fue, por ejemplo, el asesinato de un hombre que repicaba las campanas de una Iglesia en Álava; o el incendio primero y, cuatro años después, el saqueo de un centro religioso, a cargo de grupos «ultras»; o la protesta contra un obispo, al que se refería una pancarta enarbolada por unos manifestantes en Madrid, en mayo de 1973: «Tarancón al paredón y justicia con los obispos rojos», y representaba una caricatura del prelado con una soga al cuello; o la intervención de las autoridades o de los guerrilleros de Cristo Rey

cristiana con el régimen de Franco (1947-1966)», en J. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, tomo 11, Madrid, UNED, 1990, p. 167. La enumeración de actividades subversivas reproducido, en J. J. RUIZ RICO, *El papel político de la Iglesia católica...*, p. 248.

²⁵ La afirmación de Tarancón es de 1973 y la reproduce Nestor LUIJÁN en «Los inquisidores por libre», *Sábado Gráfico*, 15 de junio de 1974; del mismo adjetivo se sirvió el Cardenal Jubany en una homilía del mismo año (en F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos...*, p. 210). El mismo BLÁZQUEZ utiliza en diversas ocasiones (pp. 170 Y 186) la expresión «anticlericalismo» para referirse a la respuesta franquista a las actividades políticas del clero. Cuy HERMET emplea dos expresiones diferentes: «represión anticlerical» y «persecución contra el clero» -utilizada también por los desafiantes para designar la actitud franquista hacia ellos y equipararse a los primitivos cristianos-, que recuerda más el epíteto lanzado por cronistas del anticlericalismo de la II República.

Las referencias al Concordato (firmado el 27 de marzo de 1953) proceden de diferentes artículos reproducidos, en José C. M. CARVAJAL y Carlos CORRAL, *Relaciones de la Iglesia y el Estado*, Madrid, Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense y Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia «Comillas», 1976, pp. 448, 456 Y 462.

en actos que fueron definidos por los propios clericales como «estrictamente religiosos»:

«.. esta persecución se mantiene incluso para actos estrictamente religiosos: misas, asambleas litúrgicas, catequesis de adultos, etc. Sermones recogidos en magnetofón, petición de documentación a la salida de misa, acoso policial con presencia dentro del templo, detención dentro del templo, control telefónico, fotografías en actos litúrgicos, etc.»²⁶

El mismo cariz tomó la irrupción de los guerrilleros de Cristo Rey, en diciembre de 1969, en la Iglesia de San Miguel, de Madrid, regida por el Opus Dei. Unos intrusos apalearon a los cristianos, pertenecientes a comunidades de base, que iban a celebrar allí una vigilia de oración, y destrozaron el recinto. La repercusión de la acción violenta fue enorme al no tratarse esta vez de una marginal iglesia de barrio.

Junto con ese tipo de movilizaciones, cuya significación se encuentra anclada en el tiempo, las autoridades y seguidores franquistas ejercieron otras acciones encaminadas como las anteriores a prevenir o contrarrestar el despliegue clerical. A pesar de los privilegios de la Iglesia instaurados por la victoria en 1939 y el Concordato en 1953, la censura, suspensión y secuestro de publicaciones de propiedad eclesiástica se produjo con notable frecuencia en los años sesenta. Pocas de ellas se libraron del conflicto y el choque con el Estado. *Ecclesia*, por ejemplo, fue objeto de censura hasta 1945, año tras el cual siguió su andadura mostrando, de manera moderada, sus diferencias con las autoridades civiles. Otras revistas como *Tú*, perteneciente a la HOAC, fue suspendida definitivamente; *Juventud Obrera*, de la ROE, *Signo*, de la JAe, *Vida Nueva*, dirigida por el padre Martín Descalzo, fueron secuestradas de forma esporádica.

Los guerrilleros de Cristo Rey no sólo desalojaban y destrozaban iglesias como la del Opus Dei, en Madrid, sino que agredían a sig-

²⁶ El fatal repique de campanas y la represión de rituales católicos, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, pp. 266 Y 255, respectivamente. El incendio y saqueo es el del Casal de Montserrat en 1963 y 1967, respectivamente, citado en F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos...*, pp. 153 Y 180. El caso de Tarancón recuerda el asunto del Obispo Nozadela en 1904 y del Cardenal Segura en 1931 (J. ANDRÉS GALLEGU, A. M. PAZOS Y L. DE LLERA, *Los españoles entre la religión...*, p. 212). Otro slogan con compleja e histórica simbología fue el de «monjas rojas a Moscú», reproducido en *Cambio* 16, 4 de marzo de 1974. La actuación de los guerrilleros, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras cristianas...*, pp. 405-406.

nificados líderes de organizaciones católicas y atentaban a sus propiedades y recursos, como en mayo de 1973 hicieron con el cura consiliario nacional de la roe y, en noviembre del mismo año, con la librería «Propaganda Popular Católica», de Barcelona. Además, la peculiar interpretación de la jurisdicción especial del clero formalizó la creación de un espacio carcelario exclusivamente para él. La prisión concordataria de Zamora fue inaugurada en agosto de 1968. Hasta entonces los miembros del clero detenidos o juzgados por el Estado eran internados en centros de carácter religioso -para el caso de Sevilla, por ejemplo, servía el Monasterio de Santiponce, de los lerónimos-, fijados para cada ocasión por la autoridad eclesiástica territorial. La cárcel de Zamora llegó a albergar a más de un centenar de religiosos a lo largo de su existencia y conoció la acción «purificadora» del clero que, imitando a sus oponentes en 1909 y 1931, se amotinaron, incendiando, entre otros enseres, un altar y los ornamentos litúrgicos a su alcance, como medio de presión para conseguir el fin de su situación:

«Los sacerdotes encarcelados en [la] prisión concordataria de Zamora, viendo que son inútiles los medios legales y las gestiones hechas oralmente y por escrito, nos hemos visto obligados a quemar y destrozor por nuestra cuenta esta vergonzosa cárcel, puesta por la Iglesia y el Estado en favor de sus intereses y en contra de nuestras convicciones más profundas (...) Nosotros sólo queremos estar en las mismas condiciones que los demás presos políticos y así lo estamos pidiendo hace bastantes años. Lo que no podemos soportar es que por un lado, nos niegan algo que nos concedía el mismo Concordato hecho por ellos (derecho al convento), y por otra parte, nos tienen separados de los demás presos políticos. Hace dos años estuvimos a punto de acabar con esta serie de cosas; hicimos un túnel de 16 metros por debajo de los cimientos (...) El agujero de nuestros desvelos sólo sirvió para enterramos más en el mismo. Por eso ahora, en este nuestro segundo intento, hemos decidido destrozor y darle fuego a la casa, a ver si de una vez para siempre se quema el sucio juego entre la Iglesia y el Estado.»

Al motín de 1973 en la cárcel de Zamora le siguió una huelga de hambre de los religiosos reclusos. Los encarcelamientos se producían por el impago de multas --once millones de pesetas, de 1972 a 1975-- a causa de las homilías y escritos denunciados, o por estar en posesión y distribución de propaganda ilegal, circunstancias delictivas en una

dictadura, por las que los clérigos podían ser sentenciados a ocho, diez o doce años de privación de libertad ²⁷.

Los choques entre clericales y anticlericales aumentaron con el paso de los años y el acercamiento de la crisis del régimen por la avanzada edad del dictador. El anticlericalismo franquista murió cuando lo hizo aquél, ya que los ataques y restricciones a las actividades clericales por parte de las autoridades estatales y los seguidores franquistas cesaron a principios de 1977, a la par que el derrumbe del sistema político surgido de la guerra de 1936.

Pero, a la vez que se desinflaba el anticlericalismo franquista, ¿por qué el «otro» anticlericalismo, el de antes de la Guerra Civil, no resurgía de las cenizas? Factores que hubieran facilitado la reaparición de ese anticlericalismo no faltaban: desde el recuerdo del apoyo de la Iglesia al bando franquista en la guerra y la posguerra, hasta la apertura de oportunidades que para ciertos grupos sociales suponía la competencia política del período transitorio entre dos regímenes. Hubiera sido posible la reactivación del conflicto anticlerical desde perspectivas tradicionales, al invocar una división social y política alrededor de la religiosidad, no sólo con la crítica a rasgos de la cultura católica -como hizo el grupo teatral Els Joglars o la revista satírica *El Paps-*, sino sobre todo si prosperaban las iniciativas de algunos líderes políticos, como las de la campaña electoral de marzo de 1979, en Sevilla, al aparecer propaganda electoral de Coalición Democrática, liderada por M. Fraga, con estos *slogans*: «Tus tradiciones. Tus creencias. Tus Cofradías. Tu Semana Santa. Para que nada se pierda, Coalición Democrática» ²⁸. Como uno más de los conflictos sociales que se suscitaron en la transición, ¿por qué no reapareció éste?

²⁷ Sobre las publicaciones, Francisco VERDERA, *Conflictos entre la Iglesia y el Estado en España. La revista Ecclesia entre 1941 y 1945*, Pamplona, Eunsa, 1995; I. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones Obreras cristianas...*, p. 213; Fernando GARCÍA DE CORTAZAR, «La cruz y el martillo. La resistencia obrera católica», en J. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen de Franco*, tomo 11, Madrid, UNED, 1990, pp. 135, Y *Triunfo*, 26 de diciembre de 1970. Sobre las cárceles, F. BLÁZQUEZ, *La traición de los clérigos...*, p. 190, Y *Posible*, 26 de febrero de 1976. Sobre el terrorismo «ultra», *Mundo Obrero*, 6 de junio de 1973, y *Agencia Popular Informativa*, Barcelona, núm. 37, noviembre 1973. La declaración de los curas presos, en *Agencia Popular...* Aunque la cárcel de Zamora quedara inservible, durante 1974 y 1975 los curas detenidos fueron reclusos en centros especiales (*Triunfo*, 31 de mayo de 1975). Sobre la cuantía de las multas, *Cambio*, 16, extra, noviembre de 1975, p. 74.

²⁸ En la misma página donde se cita este *slogan* político, el autor reproduce otro muy parecido de 1936 elaborado por la CEDA sevillana (Isidoro MORENO, *La Semana*

3. La crisis del anticlericalismo

Para averiguarlo, ninguno de los autores que se han ocupado de manera directa o indirecta en este tema ha hecho hincapié en la enorme extensión de la acción colectiva clerical a finales de los años sesenta y principios de los setenta. Se incluye en ella una participación católica cada vez mayor en movilizaciones, organizaciones y objetivos de otros sectores sociales, como nacionalistas, vecinos, obreros, estudiantes y de diferentes fuerzas políticas y sindicales, como la Asamblea de Cataluña, ETA, el Frente de Liberación Popular, la Organización Revolucionaria de Trabajadores, el Partido Comunista de España, la Unión Sindical Obrera, las Comisiones Obreras, etc. El término «crisis» se refiere a la desaparición del conflicto anticlerical en la década de los setenta, entre otras razones, debido al carácter de la acción colectiva antifranquista desarrollada hasta 1977 en España²⁹. Esta acción colectiva consistió en una experiencia de movilización conjunta entre católicos y no católicos contra el régimen de Franco, que desembocó en una diferente significación cultural de los escenarios y los rituales religiosos en comparación con la que predominaba entre los anticlericales antes de 1936. La progresiva integración de clericales en actividades políticas laicas, así como la utilización generalizada de la infraestructura eclesíástica para esas actuaciones colectivas antifranquistas, representaron una oportunidad política para el despliegue de una oposición al régimen y produjeron nuevos significados sociales con los que repensar el papel público de la Iglesia, sus rituales y el protagonismo de sus oficiantes.

Las autoridades franquistas, a las que se enfrentaron católicos y no católicos, dirigían un régimen político que constituía una dictadura personal, esto es, un sistema basado en la concentración del poder en manos del dictador, en la escasez de mecanismos de control sobre su ejercicio y en las amplias restricciones para la práctica de derechos

Santa de Sevilla. Conformación; mixtificación y significaciones, 3.^a ed., Sevilla, Ayuntamiento y Universidad, 1992, pp. 169-170.

²⁹ Para los diferentes análisis sobre el conflicto anticlerical, véanse en *infra*, nota 3. LINZ es el único de todos ellos que señala -aunque sea de pasada- algún aspecto relacionado con la acción colectiva antifranquista de los primeros años setenta (J. J. LINZ, «Religión...», p. 27). No se discute si durante el mismo período circulaban o no ideas clericales y anticlericales. De lo que se va a hablar es de la disolución de una acción colectiva anticlerical con repercusiones políticas.

políticos por la mayoría de la población. Como consecuencia de esta situación, prolongada por varias décadas, se produjo una politización crónica de todos los conflictos derivados de las relaciones sociales de la época. Las transformaciones económicas, las disputas laborales y las limitaciones políticas desembocaron en una serie de enfrentamientos protagonizados casi siempre por las autoridades estatales de un lado, y distintos sectores sociales, de otro, ya fueran obreros, estudiantes, católicos, nacionalistas o vecinos.

Esta confrontación se intensificó a raíz de la apertura de una serie de oportunidades, cuyos efectos se concentraron en los años sesenta y setenta. La ley de convenios colectivos de 1958, las repercusiones del plan de estabilización del año siguiente, las elecciones periódicas para delegados sindicales y la creación de organizaciones obreras estables, condujo a la emergencia y generalización de un movimiento obrero a partir de 1964. La existencia de cauces legales de sindicación limitada en la universidad y el aumento del número de estudiantes y de recursos universitarios colaboró en la creación de un movimiento estudiantil en la década de los sesenta. La contribución de los partidos políticos de oposición en el marco de un régimen autoritario, así como la participación de técnicos y profesionales titulados en ese período, impulsó el movimiento ciudadano en los primeros años setenta. La confluencia de una simbología religiosa y nacional, así como la adopción de una significación antifranquista del clericalismo en el País Vasco y Cataluña, activó allí el movimiento nacionalista en el mismo período. Y, como ya hemos visto, se erigió un movimiento clerical desde unos años antes, que tuvo en los privilegios políticos primero, y en las propuestas del Concilio Vaticano II después, su espaldarazo. Para toda la acción colectiva en su conjunto, constituyó además una oportunidad política la disponibilidad de escenarios y rituales religiosos para las organizaciones de los movimientos sociales, sobre todo desde la segunda mitad de la década de los sesenta.³⁰

³⁰ Una visión sumaria y reflexiva de los conflictos en su conjunto, en Juan Pablo FUSI, «La reaparición de la conflictividad en la España de los sesenta», Josep FONTANA, ed., *España bajo el franquismo*, Barcelona, Crítica, 1986, pp. 160-169. Acerca del movimiento obrero, sigue siendo útil la visión general de F. ALMENDROS Y otros, *El sindicalismo de clase en España (1939-1977)*, Barcelona, Ediciones Península, 1978. Sobre el movimiento urbano, véase Manuel CASTELLS, *Crisis urbana y cambio social*, Madrid, Siglo XXI, 1981, cap. 4. El movimiento nacionalista desde la perspectiva de la cultura religiosa y política, en Hank JOHNSTON, «Toward an Explanation of Church

En la construcción de esta acción colectiva participaron de manera sobresaliente grupos católicos que estaban desempeñando a su vez un papel destacado en el movimiento social que se ha descrito antes. La utilización de las redes y organizaciones religiosas y la experiencia que adquirieron en su propia dinámica de enfrentamiento con los anticlericales fue lo que permitió a una parte de los católicos contribuir a la intensificación de la acción colectiva contra Franco. Aunque el ámbito de actuación que concentró más recursos clericales fue el sindical laboral, los católicos antifranquistas intervinieron también en otras movilizaciones que se referían a pensionistas, estudiantes, vecinos, nacionalistas, mujeres, así como también a grupos políticos, como la ORT y el FLP. En este último caso,

«el "Felipe" nació en un otoño gris de 1958, en la *Iglesia* de San Antonio de la calle Bravo Murillo, de Madrid, cuando Julio Cerón convocó a un grupo de amigos... Cerón, *católico* de izquierdas... fue el primer aglutinado de aquel grupo germinal... constituido fundamentalmente por estudiantes *cristianos*, hijos de vencedores en la guerra civil, que pretendían compatibilizar *catolicismo* con marxismo».

Organizador católico... en una iglesia... catolicismo y marxismo... ingredientes todos ellos de esa participación cristiana en la acción colectiva contra el régimen. En el caso de la ORT ocurrió algo similar, porque este grupo político surgió en 1970 procedente casi por entero de la Acción Sindical de Trabajadores, un núcleo obrero católico surgido en 1964 y vinculado a los jesuitas de las Vanguardias Obreras. Lo «particular» del marxismo de su programa oficial, que se transformó en maoísmo enseguida, provenía de la militancia católica de origen. Entre sus principales dirigentes habrá curas obreros como Mariano Gamo, o dirigentes destacados de la AST como Amancio Cabrero ³¹.

La participación clerical se extendió también a procurar cobijo o, si se prefiere, dotar de infraestructura, a unos pensionistas asturianos

Opposition to Authoritarian Regimes: Religio-Oppositional Subcultures in Poland and Catalonia», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1989, 28 (4), pp. 493-508. Sobre el movimiento estudiantil, véase José María MARAVALL, *Dictadura y disenso político. Obreros y estudiantes bajo el franquismo*, Madrid, Alfaguara, 1978.

³¹ El «Felipe», en F. BLÁZQUEZ, *La traición...*, p. 137. Las cursivas son mías. Sobre «CT», Consuelo LUZ, *La lucha final. Los partidos de la izquierda radical durante la transición española*, Madrid, Los libros de la Catarata, 1995, pp. 50-63. También, en I. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, p. 84.

que en 1971 se encerraron en la Iglesia de San José, de Gijón, y más tarde en otras tres parroquias de aquella ciudad. A las mujeres que querían llamar la atención sobre la situación de sus maridos, detenidos en diferentes cárceles, la Iglesia «prestó» sus recursos en diferentes ocasiones. «Estaremos aquí hasta que se escuchen nuestras peticiones», exclamó alguna de las doscientas mujeres que se encerraron en el Palacio Arzobispal de Oviedo durante tres días. En 1969, veintiséis mujeres se encerraron en la Catedral de Madrid y fueron desalojadas por la policía con el consentimiento del arzobispo Morcillo. En ese mismo año y en la misma ciudad, unas mujeres

«solidarias con los presos políticos y sus familiares ayudan a éstos económicamente. En alianza con *sacerdotes y movimientos católicos especializados* celebran asambleas tales como la de Caño Roto, donde públicamente se pide la amnistía. Explican a los fieles de *cuatro iglesias* madrileñas los fines de las huelgas de hambre en las cárceles, los fines de los encierros en las *iglesias...*»

En el movimiento vecinal también estuvo presente la participación clerical porque los desafiantes de esta acción colectiva buscaron el apoyo de otras organizaciones sociales, como la Iglesia, porque utilizaron las parroquias y los centros religiosos para desarrollar sus actividades y porque los propios afiliados a asociaciones católicas, como la *IOE* o la *HOAe*, e incluso religiosos, fueron protagonistas de la construcción del movimiento social.

La protesta nacionalista en el País Vasco y Cataluña contó con la inestimable colaboración de diferentes instancias eclesiásticas, como la homilía del obispo Añoveros, el compromiso de los monjes de la Abadía de Montserrat, las distintas acciones de curas vascos, y la utilización de iglesias para la organización del nacionalismo, como, por ejemplo, para la constitución de la Asamblea de Cataluña.

La movilización estudiantil, por último, también aprovechó la oportunidad que significaba la contribución de grupos de religiosos, con múltiples homilías en solidaridad hacia las reivindicaciones estudiantiles, como es el caso gallego de 1968, al facilitar locales para encierros de estudiantes o para la convocatoria de reuniones y asambleas, como la constitutiva del Sindicato Democrático de Estudiantes, celebrada en el Convento de los Capuchinos de Sarriá, en 1966. La manifestación pacífica protagonizada por curas en Barcelona en ese mismo año se convocó para protestar por las torturas a las que la policía había sometido a un estudiante. En los dos casos, la respuesta represiva de las auto-

ridades fue intensa; en Sarriá, la policía rodeó el local durante 44 horas sin proveer de luz ni alimentos a los congregados; en la Vía Layetana, donde se celebró la manifestación de sacerdotes, fue posible ver a éstos perseguidos, acorralados y golpeados por los policías. Ambos sucesos fueron representativos del proceso de deslegitimación que estaba sufriendo el Estado franquista ante los ojos de la Iglesia ³².

En la mayor parte de estos ejemplos de irrupción católica en una acción colectiva conjunta con grupos laicos, se repiten los mismos ingredientes, como la utilización de escenarios religiosos, la participación de personas o grupos católicos en la creación de organizaciones y su inclusión en el despliegue de acciones de protesta antifranquista. Cada uno de estos elementos puede observarse de forma nítida en el caso particular de la construcción del movimiento sindical en la España de los años sesenta y setenta.

Como otros sectores sociales, las organizaciones y grupos obreros pusieron en público reivindicaciones, se movilizaron para adquirir el poder del que carecían, y se aprovecharon de algunas oportunidades en unas condiciones de restricción legal de las actividades encaminadas a esos objetivos. La posibilidad de reunir y asociar a los partidarios de determinados fines, así como manifestar y transmitir las ideas que se emplean para compartir identidades, tiene una importancia esencial en la acción colectiva. Si las autoridades impiden o permiten su realización, están influyendo en el sentido, carácter y dirección de la acción colectiva desplegada. La restricción parcial del ejercicio de esos dere-

³² Sobre los jubilados, véase Rubén VEGA GARCÍA, «Cristianos en el movimiento obrero asturiano durante el franquismo. Un apunte», *XX siglos*, v, núm. 22, 1994, pp. 3-11. Sobre las mujeres, véase *Posible*, 27 febrero de 1976; *Hora de Madrid*, núm. 2, enero de 1969, y núm. 8, junio de 1969. La cita sangrada es de esta última publicación y la cursiva es mía. Referencias a la participación católica en el movimiento vecinal, en M. CASTELLS, *La ciudad y las masas. Sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1986 [1983], p. 335; Y la utilización de iglesias, en «Marginalidad, movimientos sociales, oposición al franquismo. Palomeras, un barrio obrero de Madrid, 1950-1980», en J. TUSELL y otros, *La oposición...*, tomo 11, p. 280, Y en *Cambio* 16, 2 de junio de 1975, p. 26. El caso Añoveros, en nota 12; El del Abad, en nota 20; los curas vascos, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, p. 57; la Asamblea de Catalunya, en *Mundo Obrero*, 15 de noviembre de 1973. Acerca de los estudiantes, F. BLÁZQUEZ, *La traición...*, p. 189, Y en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, pp. 218 Y 145. Otro caso de ocupación de iglesias, en José Vicente IRIARTE ARESO, «Universidad y movimiento estudiantil en Navarra bajo el régimen de Franco», en I. J. CARRERAS ARES Y M. A. RUIZ CARNICER, eds., *La universidad española bajo el régimen de Franco (1939-1975)*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 1991, p. 610.

chos encaminó a unos grupos sociales, en el caso español, hacia el uso de otros recursos ilegales, dirigió hacia la utilización de la restrictiva legalidad a otros, y orientó hacia la inacción al resto.

No es mera casualidad que las asociaciones católicas -HOAe, roe, Vanguardia Obrera-, surgidas para acercar la Iglesia al mundo laboral, desarrollaran una importante actividad sindical a través de los privilegios que les otorgaba el Concordato. El «blindaje de la sotana» -término acuñado por la policía franquista para referirse a los privilegios católicos otorgados por el acuerdo de 1953- supuso que los obreros católicos pudieran -aun con vigilancia, cortapisas y cierta represión- asociarse de varias formas (escuelas sociales, agrupaciones religioso-laborales, etc.), reunirse y realizar asambleas en locales eclesiásticos (asociativos, parroquiales), y exponer y difundir de manera relativamente libre sus ideas en boletines y revistas. Y pudieron «prestar» estos recursos organizativos y movilizadores a otras asociaciones y a otros grupos obreros laicos, ante la imposibilidad de plantear por sí mismos demandas de manera legal.

Los militantes obreros católicos se significaron en la formación de algunas experiencias organizativas y coordinadoras de actividades sindicales, como fue la creación de la AST, como ya vimos, pero también, de la Solidaridad de Obreros Católicos de Cataluña, la Federación Sindical de Trabajadores, la Unión Sindical Obrera y las Comisiones Obreras. De todos estos sindicatos, los dos últimos permanecieron en el tiempo. La uso surgió en 1960 a partir de la acción de una serie de cuadros de la Juventud Obrera Católica, con el propósito de llenar el hueco que la CNT y la UCT no podían cubrir por la derrota de 1939, la represión y el exilio. Durante los primeros años de su andadura, la Unión Sindical se solapó con la roe, pero a partir de 1966 emprendió una trayectoria autónoma.

Pero la actividad más compleja y fructífera consistió en las iniciativas católicas que confluyeron en la formación de las Comisiones Obreras. Conforme a las diferentes experiencias laborales y movilizadoras en cada ciudad, sector, comarca o provincia, entre 1963 y 1966 fueron surgiendo buena parte de las comisiones obreras provinciales o de rama productiva en las que los militantes católicos coordinados a escala nacional, o de forma más o menos aislada, tuvieron una participación destacada. Del lado clerical fueron protagonistas miembros de HOAe y roe sobre todo, pero también de AST --como en Navarra y Álava-, de la uso --como en Cádiz-, así como también curas y religiosos, como

en la propia Cádiz o en Málaga. Parece ser que el mismo nombre de «Comisión Obrera» fue una ocurrencia originada en reuniones nacionales de afiliados a la HñAC³³.

Aunque la intervención de militantes y grupos católicos, y hasta de religiosos y curas, fue muy influyente en el surgimiento de «las Comisiones Obreras», existió otra vinculación del entramado católico con grupos y actividades laicas que impulsó la acción sindical en España. En el marco de un régimen autoritario que limitaba las capacidades movilizadoras para el planteamiento de quejas, la creación y utilización de espacios legales o libres de la injerencia gubernamental constituía un recurso colectivo inestimable, en forma de oportunidad política. Era tan agudo el problema de la escasez de lugares para reunirse, cuando los locales de la empresa o del sindicato vertical se mostraban inaccesibles para los obreros, que éstos llegaron a hacerlo en campos de fútbol, en los muros de los cementerios o en plena calle.

Lo que José Babiano denomina «cultura asamblearia» se extendió conforme avanzaba la conflictividad laboral en la década de los años sesenta. Consistía en la convocatoria de asambleas como recurso organizativo, estrategia para legitimar las decisiones acordadas, requisito para la acción y elemento de identificación colectiva:

«La discusión asamblearia de los trabajadores es capital. Tenemos que esforzarnos por imponerlas en las empresas y en los tajos. Por hacer más intensa la utilización de los locales sindicales no permitiendo las provocaciones de los jefes verticalistas y huyendo nosotros mismos de planteamientos extremistas. En esta dirección cobra gran importancia las posibilidades de *locales* y *centros* que las *organizaciones católicas* ofrecen a la clase obrera.»

Los centros parroquiales y las iglesias representaron algunos de los más importantes de estos espacios. Hacia 1971, ante la incesante

³³ Sobre la uso, A. MATEOS, «Los orígenes de la Unión Sindical Obrera...», y Antonio MARTÍN ARTILES, «Del blindaje de la sotana al sindicalismo aconfesional (Breve introducción a la historia de la Unión Sindical Obrera, 1960-1975). Origen de la USO», en I. TUSELL, A. ALTED Y A. MATEOS, coords., *La oposición al régimen...*, tomo II. La reconstrucción de los casos provinciales y regionales en la que los distintos autores resaltan de manera explícita la intervención de militantes católicos en la formación de las Comisiones Obreras aparecen en David RUIZ, dir., *Historia de Comisiones Obreras*, 1958-1988, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 69, 72, 113, 116, 118, 152, 222, 239, 265, 291 Y 434. El término, en Ángel ALCÁZAR, «Los cristianos en la creación de Comisiones Obreras», *XX siglos*, v, núm. 22, 1994, p. 120.

sucesión de experiencias de movilización, Santiago Carrillo los calificó de «zonas de libertad»:

«Si observamos la zona de libertad conquistada por el movimiento obrero, comprobaremos que ya es impresionante. De la huelga, delito de sedición, según la ley, hemos pasado a la huelga como práctica corriente. De la prohibición absoluta de toda reunión, de toda asamblea, a la imposición de asambleas y reuniones ya con frecuencia en empresas, sindicatos, *iglesias* (...) La zona de libertad así conquistada, impuesta en la lucha por la clase obrera, es muy extensa si se mira atrás, a años aún no tan lejanos.»

Con este párrafo, Carrillo se refería a la oportunidad que representaba la utilización de las «zonas de libertad» para la movilización obrera. Gregorio López Raimundo hacía mención, en otra parte, a la ayuda que prestaba la Iglesia al antifranquismo, sin la que «difícilmente hubieran podido llevarse a cabo las reuniones y asambleas... y explica en parte que en Cataluña la oposición se mueva en una singular zona de libertad»³⁴.

Parte de estas asambleas realizadas en conventos, iglesias, casas rectorales y dependencias parroquiales sirvió para crear comisiones obreras en muy diferentes lugares, como la Comisión Obrera Central de Barcelona, en 1964, cuyas reuniones preparatorias tuvieron lugar en la Parroquia de San Miguel, de Comellá, y la constitutiva, en Sant Medir, con la asistencia de 300 trabajadores. En Galicia, por lo menos

³⁴ Las asambleas que se realizaban en otros lugares, en *Cambio* 16, 2 de febrero de 1976, pp. 26; *Tribuna del Partido, Boletín de Orientación Política del Comité de Barcelona del psuc*, 16 de febrero de 1975, p. 10; Y C. FUREADELL y L. MONTERO, «Del campo a la ciudad: Zaragoza en el nuevo sindicalismo de CCOO», en D. RUIZ, dir., *Historia de Comisiones...*, p. 326. La cultura asamblearia, en JOSÉ BABIANO, *Emigrantes, cronómetros y huelgas. Un estudio sobre el trabajo y los trabajadores durante el franquismo* (Madrid, 1951-1977), Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 307; la importancia de las asambleas, en *Madrid por la democracia*, Madrid, PCE, 1974, p. 22, Y en *Mundo Obrero*, 11 de abril de 1973. Las asambleas también fueron determinantes para la movilización estudiantil (Francisco FERNÁNDEZ BUEY, «Estudiantes y profesores universitarios contra Franco. De los sindicatos democráticos estudiantiles al movimiento de profesores no numerarios (1966-1975)», en J. J. CARRERAS Y M. A. RIJZ, *La universidad...*, pp. 475 Y 480. Las «zonas de libertad», en S. CARRILLO, *Libertad y Socialismo*, en *[par, Boletín vasco de información*, núm. 13, abril 1972, p. 7; G. LÓPEZ RAIMUNDO, «El desarrollo de la lucha de masas en Cataluña», en *Alternativa democrática y lucha de masas*, Pleno del ce del PCE, septiembre 1973, pp. 90-93, Y P. PÉREZ, «Ante la encrucijada», en *Horizonte*, portavoz de la UJCE, núm. 7, 20 de septiembre de 1972, p. 4. Las cursivas en las citas son mías.

la II Asamblea Nacional se verificó en un local parroquial de Sésamo, en 1971, y la I Asamblea General de CCOO se celebró en algún momento de julio de 1976, en un local de una pequeña iglesia de Barcelona, con 600 delegados, a los que no les brotaba el sudor «obrero» por la sempiterna explotación patronal, sino por el calor asfixiante de los muros religiosos.

Las reuniones y asambleas más frecuentes, sin embargo, que se desarrollaron en algunos escenarios religiosos tuvieron como fin dilucidar iniciativas y tomar decisiones sobre los conflictos laborales planteados, o protestar por las actitudes patronales o gubernamentales. Encierros, con o sin huelga de hambre, asambleas diarias durante las semanas que duraba un conflicto, contactos para preparación de propaganda, lugar de refugio contra redadas policiales, celebraciones del 1.º de Mayo, reuniones para la elaboración de plataformas reivindicativas, una de las cuales aprobó un anteproyecto de ley sindical en 1967³⁵.

Existen decenas de pruebas de que esta acción colectiva se constituyó en una actividad sindical rutinaria, sobre todo, desde la segunda mitad de los años sesenta. Si parte de los organizadores de la acción colectiva desencadenada por un conflicto pertenecían a asociaciones católicas y tenían contactos con el clero, o pertenecían a él, era lógico que acudieran a los centros parroquiales, más fácil si resultaban inaccesibles otros lugares de reunión. Si los desafiantes, entre los que **hay** que insistir en **ello**- se encontraban militantes cristianos, querían llamar la atención y buscar aliados poderosos, ocupaban edificios religiosos más importantes, como los obispados y las catedrales. La respuesta jerárquica a ese desafío resultó desigual, debido a la variedad y complejidad de los argumentos esgrimidos por las autoridades eclesiásticas. Algunos obispos y párrocos rechazaban la utilización de locales religiosos por total ausencia de sintonía con los desafiantes al franquismo; a pesar de no comulgar con sus motivaciones e idearios, otros curas y prelados toleraban la acción colectiva de cristianos y laicos en sus centros porque con el permiso mostraban su irrenunciable actitud de independencia

³⁵ Las reuniones organizativas, en A. ALCÁZAR, «Los cristianos...», p. 120; José CÓMEZ ALÉN, «Las comisiones obreras de Galicia y la oposición al franquismo (1962-1978)», en D. RUIZ, dir., *Historia...*, p. 275, Y *Cambio* 16, 26 de julio de 1976, p. 23. Las asambleas diarias, en Ramón CARCÍA PIÑEIRO y Francisco ERICE SEBARES, «La reconstrucción de la nueva vanguardia obrera y las comisiones de Asturias (1958-1977)», en D. RUIZ, dir., *Historia...*, p. 181. La propaganda, en R. VEGA CARCÍA, «Cristianos en el movimiento Obrero...», p. 10. El Primero de Mayo, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones...*, p. 288. La ley sindical, en J. BABIANO, *Emigrantes...* p. 281.

frente al poder político; por fin, el resto de la jerarquía, y con especial mención del clero más en contacto con la comunidad, razonaba en términos de congruencia con las labores de apostolado y compromiso espiritual con los más débiles.

En 1967, a la vez que se iba conformando la crisis definitiva de la Acción Católica como germen organizativo del movimiento cristiano, y en el momento culminante de la acción sindical protagonizada por las Comisiones Obreras, previo al desmoronamiento producido por la represión judicial y policial, la práctica de ocupación de iglesias se hizo más constante y los cristianos y el clero más militante solicitaron a las autoridades eclesiásticas una actitud de permisividad para la utilización de escenarios religiosos con fines sindicales. Algún arzobispo incluso interrogó al clero de su diócesis, pidiendo a sus integrantes que reflejaran su postura por escrito. Un ecónomo de Barcelona argumentó su firme disposición favorable a la ocupación de centros en su amor a la Iglesia, al mundo obrero y en defensa del derecho de asociación. Un párroco recordaba que la petición de permiso para reunirse provino de un obrero católico militante de la HOAC y «otro, que después supimos que era comunista». Y, entre otros, un tercer cura reconocía la repetición de reuniones, su carácter tranquilo y el apoyo «moral» que concedía a los asistentes:

«Durante cuatro meses han venido reuniéndose regularmente en esta Parroquia, hasta los primeros días del mes de febrero en que las reuniones han quedado interrumpidas temporalmente por diversos motivos. Los sacerdotes de la Parroquia no hemos asistido a ninguna de estas reuniones por considerar que no era nuestra misión y sí prestarles el local y ofrecerles nuestra compañía y simpatía y comprensión, así como el apoyo moral en sus justas reivindicaciones sociales. Las reuniones, a las que asistían una docena de hombres, han transcurrido siempre dentro de la más completa normalidad sin que se originara ninguna alteración del orden» 36.

La ocupación y la utilización tanto protectora como asamblearia de los escenarios religiosos, por tanto, se convirtió a partir de entonces

³⁶ Esta cita, en J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, p. 190. Las anteriores referencias sacerdotales, en pp. 169-170 Y 172. La solicitud de permiso al Obispo Morcillo, a cargo de 25 curas, en J. GEORGEL, *Le franquisme*, Paris, Seuil, 1970, pp. 288-289, cit. en G. HERMET, *Los católicos en la España...*, tomo 1, p. 301. Este último autor señala que es a partir de 1972-1973 cuando se desarrollan las ocupaciones (tomo II, p. 424).

en una constante rutinaria. «Es casi una imagen de tiempos medievales ver a los trabajadores de Authi recurrir al asilo de las catedrales para poder ejercitar el derecho de reunión». Los asilados podían ser una docena, como en el caso de la referencia anterior, o millares, como en el caso de los obreros de la construcción de Barcelona, en 1976. Pero en todo caso, las restricciones al ejercicio del derecho de reunión provocaron una situación que se parecía a un «éxodo parroquial», realizado por los trabajadores en búsqueda de «su iglesia» donde celebrar la asamblea. Y además, cuando los obreros conseguían entrar en una de ellas, nadie les garantizaba que podrían acabar su reunión, ya que los guerrilleros de Cristo Rey, en el caso de que el Obispo no ofreciera el permiso concordatario para la entrada de la policía, o ésta con permiso, podían desalojar el recinto:

«La asamblea elige el barroco marco de San Carlos, donde suelen celebrarse la mayoría de las bodas de la alta burguesía zaragozana. Unos trescientos trabajadores se concentran en el templo, mientras la policía lo rodea. Un sacerdote se dirige a los reunidos: la fuerza pública ha pedido permiso para entrar y el obispo, monseñor Cantero Cuadrado (procurador en Cortes y miembro de los Consejos del Reino y de la Regencia) intenta negociar que no se retire el carnet a los asistentes, pero no tiene éxito en sus gestiones. La Policía Armada penetra en la iglesia y obliga a desalojarla a los obreros. En la puerta, un agente retira el carnet a todos, consultando una lista; los que figuran en ella pasan al coche celular; los indocumentados, también. En pocos minutos los furgones se llevan a casi ochenta detenidos a la Jefatura Superior de Policía»³⁷.

y aunque la dinámica de ocupación de iglesias casi siempre tenía, como se ha visto, fines pacíficos, hubo ocasiones en que la represión y la violencia ejercida contra los asistentes simbolizaron de manera dramática las relaciones entre las autoridades de una dictadura y parte de la población que planteaba sus demandas. Una de estas representaciones tuvo lugar el 3 de marzo de 1976. La escenografía, en el interior y alrededor de la Iglesia de San Francisco de Asís, en el barrio de Zaramoga, en Vitoria; los actores, trabajadores de diferentes empresas alavesas, el párroco de la iglesia y los miembros de la Policía Armada.

³⁷ El «asilo», en J. M. ARIJA, «Escalada de conflictos», *Cambio* 16, 17 de junio de 1974, p. 63. Los millares, en *Treball*, órgano del PSUC, 1 de marzo de 1976. El «éxodo», en *Posible*, 26 de febrero de 1976, p. 38. El desalojo, en *Cambio* 16, 20 de enero de 1975, p. 40.

El planteamiento de la tragedia alavesa comienza con el desarrollo de una situación rutinaria durante los últimos años del régimen franquista. Vitoria, que se ha incorporado a las ciudades con desarrollo industrial, vive una huelga de unos 6.500 obreros pertenecientes a una docena de empresas. El paro se prolonga ya por dos meses y los trabajadores se movilizan contando con un comité de cada empresa en huelga, elegido en asamblea, cada una de ellas celebrada en una iglesia diferente. Los distintos comités se reúnen en la de San Francisco y toman decisiones en nombre de una coordinadora, que además planifica y aporta iniciativas sobre la caja de resistencia y la búsqueda de aliados, entre los que se encuentra el clero.

En los días anteriores al 3 de marzo se había extendido el conflicto con enfrentamientos entre la policía y las mujeres que en una manifestación denuncian la situación de hambre en sus familias. En algunos puntos de la ciudad se levantan barricadas para impedir la circulación de la policía antidisturbios que con urgencia pide refuerzos y nuevos suministros de balas de goma. Además, un policía abre la cabeza a un párroco de la Iglesia de los Ángeles por haber permitido que escaparan por detrás unos obreros encerrados a los que se pretendía detener, y mientras se celebra una asamblea en la misma iglesia se descubren unos informantes de la policía a los que se expulsa. La tensión corta el aire y se tiñe de tragedia el día 3, al querer la policía desalojar a los congregados en la Iglesia de San Francisco que se encuentran deliberando en la 241.^a asamblea desde el inicio del conflicto.

El desenlace se produjo al lanzar la policía unos botes de humo por las ventanas hacia el interior del recinto impulsando a los asistentes hacia las ventanas que resultan rotas en mil pedazos y, hacia las puertas, por las que salen a empujones, a la vez que comienzan los primeros disparos procedentes de la policía hiriendo mortalmente a cuatro personas, y a otras cuarenta y cuatro, de diferente consideración³⁸. Dos días más tarde, el funeral celebrado en la Catedral de Vitoria al que acuden miles de personas, resulta ser una muestra irreplicable de formación de una identidad colectiva, moldeada por un «nosotros», en este caso, el pueblo trabajador de Vitoria, y un «ellos», las autoridades de la dictadura. En la homilía del párroco de San Francisco se encuentran

³⁸ Parte del encuentro entre asambleístas y policía quedó reflejado en una grabación de las conversaciones entre los propios policías a través de un transmisor de radio. La transcripción y las indagaciones posteriores, en Mariano GUINDAL y Juan H. GIMÉNEZ, *El libro negro de Vitoria*, Madrid, Ediciones 99, 1976.

los ingredientes para enmarcar el acontecimiento: «hermanos», «dolor», «nunca jamás», «La Iglesia de Cristo llora con el pueblo», «justicia»; de forma más concreta, resalta que la acción policial constituyó una «verdadera profanación», término que recuerda el utilizado para describir las acciones anticlericales anteriores a 1936, cuando la gente irrumpía en las iglesias sin consentimiento del clero.

En otros lugares, y en momentos anteriores y posteriores, se celebraron también funerales católicos por las víctimas de enfrentamientos con la policía en el transcurso de los más variados conflictos sociales. Los rituales funerarios resultaron ser ocasiones excepcionales de identificación del escenario **-una iglesia-** y el ritual católico **-un funeral-** con actos políticos protagonizados también por militantes laicos. El carácter reivindicativo y opositor al régimen político que se le otorgaba a los ritos católicos y al uso de escenarios cristianos queda resaltado más si cabe cuando los desafiantes les combinaban con otro tipo de movilizaciones «laicas», como en el caso de la muerte del militante de la Joven Guardia Roja, Javier Verdejo, a quien celebraron un funeral en Almería y, a la vez, numerosas manifestaciones, marchas silenciosas y misas en Madrid, Valencia y otras capitales. De la importancia política de estos rituales cristianos dio cuenta el «secuestro» del féretro a cargo de las autoridades. En Tenerife, el sepelio en sagrado de Bartolomé García concentró a más de cuarenta mil personas, después de que el día anterior su cadáver fuera velado por otros miles en la Iglesia de San Fernando Rey, en medio de la declaración de huelga general y los enfrentamientos entre policía y manifestantes ³⁹.

En la acción colectiva española de los años sesenta y setenta, realizada en el marco de un régimen autoritario y en nombre de diferentes sectores sociales, como trabajadores urbanos, estudiantes, vecinos, católicos, nacionalistas, etc., los desafiantes hicieron uso de una serie de oportunidades políticas, algunas de las cuales se encontraban en relación a los «derechos» otorgados por Franco a la Iglesia para el libre ejercicio de sus actividades religiosas. Los católicos contaban así con una relativa

³⁹ Dos informes de la HOAC, realizados en abril y octubre de 1976, señalan 38 muertes desde 1969, provocadas por los consabidos «disparos al aire» de las fuerzas de orden público (J. DOMÍNGUEZ, *Organizaciones obreras...*, pp. 360-372). Desde octubre hasta junio de 1977 debió aumentarse la cifra con algunos casos más. Lo que interesa no es que el número sea exacto, sino aproximado. El funeral almeriense, en *Cambio* 16, 30 de agosto de 1976, p. 20. El caso de Tenerife, en *Cuadernos para el Diálogo*, 2 de octubre de 1976, p. 25.

facilidad para actuar colectivamente, ya que podían reunirse, asociarse, manifestarse y expresar sus ideas, utilizando al menos los escenarios y rituales religiosos tradicionales.

Las distintas movilizaciones contra las bases políticas del franquismo se aprovecharon de una oportunidad política de procedencia católica en un régimen sin derechos para protestar. En particular, las iglesias se convirtieron en un espacio de cobijo político frente a la policía, y en un recurso organizativo de la acción. Los oficiantes religiosos y los militantes católicos se transformaron en poderosos aliados frente a un enemigo común⁴⁰. A diferencia, también, de épocas anteriores, los rituales católicos se transmutaron en privilegiados actos de afirmación colectiva contra Franco.

Por otro lado, el ataque franquista contra la movilización católica antiautoritaria, y aún más, el encuentro de católicos y no católicos en las iglesias, participando en asambleas, realizando y facilitando encierros, o asistiendo a funerales por las víctimas del franquismo, transformó la significación social que una parte de la población podía conservar de esos escenarios, rituales y oficiantes religiosos. La experiencia conjunta de católicos y laicos en una acción colectiva contra el régimen político reconstruyó un marco de representación cultural de «lo católico» entre los laicos que resultó diferente a la construcción realizada en épocas precedentes y que entonces dio lugar a un anticlericalismo floreciente y con arraigo en una parte de la población española.

El núcleo de esa transformación cultural fue el distinto carácter simbólico de la ocupación de las iglesias. Antes de 1936, los escenarios religiosos fueron ocupados para quemarlos y destruirlos, ya que representaban los centros de poder opuestos a los del Estado, constituían las redes sociales de comunicación más importantes del clericalismo, y los lugares de ritos de la vida social de la población. Sus contrarios percibían las iglesias como escuelas y registros permanentes de vinculación entre la religión y la vida social. De la misma fuente cultural brotaba entonces el rechazo de los ritos católicos de paso, como los

⁴⁰ De tal carácter e intensidad fue la alianza que el lenguaje empleado en la época por los protagonistas induce al revoltijo más absoluto: por ejemplo, había *curas* que a la vez eran *obreros*, y *cristianos* que estaban *por el socialismo*. A pesar de ello, los comunistas -tanto del PCE como de otras ramas- conservaron ciertos recelos y miradas por encima del hombro, teniendo que explicar a menudo, por ejemplo, que el ser cristiano no era un obstáculo para ser progresista.

funerales, de los que los anticlericales deseaban prescindir, sustituyéndolos por unos ritos laicos de despedida. Y los oficiantes religiosos, así como sus seguidores católicos, componían el blanco social preferente de sus adversarios, al representar a los alguaciles y guardianes de esas escuelas y de esos ritos.

En los años sesenta y setenta, en cambio, en el transcurso de una movilización por la adquisición y libre ejercicio de derechos políticos en el marco de un régimen autoritario, las iglesias, los ritos funerarios, las homilías de los curas y la propia acción clerical constituyeron elementos con una honda significación política como antes de 1936, pero ahora integrados en una dinámica de alianzas, de ayuda mutua, de experiencia conjunta de confrontación con un enemigo común, como eran las autoridades y sus seguidores franquistas. El resultado de la acción colectiva española en este período fue la crisis del anticlericalismo como conflicto social, gracias a la desactivación de la cultura política que lo había configurado en épocas anteriores, más si cabe cuando eran los partidarios del dictador los que estaban imitando el anticlericalismo anterior a 1936. Actuar como antifranquista alrededor de 1970 resultaba incompatible con una significación anticlerical de la movilización.