



LA RAZÓN HISTÓRICA. Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. ISSN 1989-2659

Número 42, Año 2019, páginas 75-82. www.revistalarazonhistorica.com



A la izquierda del padre: católicos progresistas en España.

Francisco Martínez Hoyos

Doctor en Historia (España).

Si en 1931 y 1936 los templos fueron objeto de la ira anticlerical, a finales del franquismo se convirtieron en espacios de libertad, refugios de la oposición democrática frente a un régimen que no reconocía el derecho de reunión. Si a principios de los años treinta, católico y de derechas acostumbraban a ser sinónimos, durante la transición a la democrática un apreciable sector de creyentes se había escorado hacia las filas de la izquierda, e incluso de la extrema izquierda. ¿Qué sucedió para que en tan pocos años se produjera una evolución tan prodigiosa?

Desde un punto de vista anticlerical, católico y progresista son, por definición, términos antónimos. No se niega la existencia de católicos avanzados, pero no serían verdaderos creyentes sino una especie de heterodoxos, de desviados de las verdaderas esencias. Para el escritor Carlo Fabretti, los católicos de izquierda no son, en realidad, auténticos católicos sino pura y simplemente herejes, lo sepan o no. En su opinión, hay muchas formas de ser cristiano pero sólo una de ser católico, aceptar al pie de la letra los dictados de la Iglesia, una institución intrínsecamente conservadora y contrarrevolucionaria. No es posible, pues, permanecer en su seno y aceptar la homosexualidad o los anticonceptivos. Con estos puntos de vista, no es de extrañar que Fabretti proclame que la religión “es el opio de los pueblos”, sin entrar en ningún tipo de distinciones.

Tal opinión, paradójicamente, viene a hacer el juego a los obispos más conservadores, siempre desconfiados de cualquier forma de contestación. Los cristianos más avanzados, en cambio, reivindican su derecho a disentir sin por eso sentirse menos parte de la Iglesia. Como Enrique Miret Magdalena, el famoso teólogo seglar:

“Algunos se extrañan de que yo siga llamándome católico en este tiempo de involución de la Iglesia de Roma. No comprenden que ser católico –al menos, según la tradición de san Agustín y santo Tomás- no es lo mismo que ser una oveja muda o un robot que sólo sigue la voz de su amo. Es, según esos dos santos, mejor exponer un católico a la excomunión que dejar de seguir la propia conciencia”.

Se han escrito miles de páginas sobre el papel de la religión como respaldo del poder. En realidad, la relación entre el estamento eclesiástico y las autoridades civiles es mucho más ambivalente. Un ilustrado ateo, Holbach, apuntaba en el siglo XVIII que “el clero fue y será siempre el rival de la realeza” y que los sacerdotes, por definición, eran “los súbditos menos sumisos”. ¿Y esto por qué? Porque los cristianos, según Holbach, sólo están dispuestos a acatar al poder civil en tanto sus normas se ajusten a las de su religión. Si, por el contrario, el poder se aleja de los preceptos cristianos, la rebelión de los súbditos está más que justificada. Es la política la que debe someterse a la religión, no al revés.

Con tal premisa se puede justificar, de hecho, cualquier tipo de protesta. Una de tipo conservador contra un régimen progresista o una de tipo progresista contra un régimen conservador. La justificación de la revuelta, en ambos casos viene a ser la misma: el derecho del creyente a rebelarse contra la tiranía para seguir los dictados de su propia conciencia.

Se ha repetido que la Iglesia, en tanto institución, ha procurado hallarse presente dentro de todas las tendencias políticas, lo mismo en las estructuras del poder que en las filas de la oposición, para tener así bazas que jugar sucediera lo que sucediera. Habría tratado, en suma, de ponerle una vela a Dios y otra al diablo. Pero esta tesis, demasiado conspirativa, pasa por alto que el catolicismo, por su ideología universalista, es transversal. Se dirige a hombres y mujeres de todas las clases y de todas las convicciones. Por eso, tiende a reproducir en su seno la pluralidad y los conflictos de la sociedad civil, no por un espurio cálculo de relaciones de poder sino por su propia naturaleza.

No es de extrañar, por ello, que cuando se inician las revoluciones liberales a finales del siglo XIX, encontremos ya a cristianos pioneros que militan en sus filas, impulsados por sus convicciones religiosas. Se producirá entonces una “guerra teológica” entre los que intentan hacer compatible su fe con las nuevas ideas de libertad y los que, por el contrario, identifican la religión con la cultura política del Antiguo Régimen. Entre ambos extremos se hayan, naturalmente, una amplia gama de matices.

Recientemente, con motivo de su doscientos aniversario, la Constitución de Cádiz se ha convertido en noticia de actualidad. Múltiples analistas han vuelto a destacar su carácter revolucionario, al romper por primera vez con una larga tradición de monarquía absoluta. Se ha echado a faltar, en cambio, la referencia a los católicos liberales, algunos tan relevantes como el sacerdote Diego Muñoz Torrero, uno de los grandes protagonistas en la defensa de la soberanía nacional. Representaba una Iglesia aperturista, cuyo desarrollo frenó en seco la represión de Fernando VII, como muestran los estudios sobre los exilios de sacerdotes tras el fin del Trienio.

Por otra parte, una historiografía centrada en la vertiente eclesiástica ha impedido las manifestaciones religiosas en las que la vivencia espiritual iba de la mano de una apuesta por la modernidad. Sin embargo, estudios como el clásico de Alfonso Botti, *España y la crisis modernista*, han puesto de relieve no sólo la dimensión creyente del krausismo, la corriente de pensamiento más importante de nuestro siglo XIX. Se ha tendido a presentar a sus miembros como personas alejadas de la Iglesia, sin percibir adecuadamente su sentido de pertenencia a la misma, o el sufrimiento que les produce distanciarse de ella. Tampoco se ha valorado bien el anhelo de una fe más sincera y en armonía con la racionalidad. A partir de aquí, el profesor Botti ofrece una reveladora conclusión:

“Entre todos los fragmentos de catolicismo liberal que asoman en el país (...), el relativo al krausismo no solo es el más significativo, por su explícito carácter y por su sugerente incidencia en el plano cultural, sino que también es el que define mejor la peculiar esencia del catolicismo liberal español en relación con el europeo”.

Por desgracia, encontramos otros ejemplos en los que se ha ninguneado a los católicos disidentes. Sabemos poco, por ejemplo, acerca de los sacerdotes que apoyaron a la Segunda República. Respecto al franquismo, lo habitual, hasta hace no tantos años, era prescindir en las obras de síntesis de la aportación de movimientos confesionales como la JOC, la HOAC o los curas obreros. No faltan, ciertamente, razones históricas para tal negligencia. La mayoría de especialistas se formó en época de Franco, en lucha contra un régimen que tenía a gala su fidelidad a la Iglesia. Por suerte, en los últimos años, una nueva generación de especialistas ha contribuido a renovar nuestras perspectivas, aunque todavía queda mucho para aproximarnos a Francia, donde los estudios de temática religiosa sí han adquirido carta de naturaleza.

La militancia cristiana destaca, en primer lugar, por su presencia cuantitativa. Incluso en 1970, en plena crisis postconciliar, los veintinueve movimientos de apostolado seglar sumaban más de 300.000 miembros. Como ha señalado Juan María Laboa, una suma con la que no podían competir la Falange y todos los grupos clandestinos juntos. Esta visión, sin embargo, no es compartida por Manuel Ortiz, para quien los cristianos disidentes no pasaron de “minoría muy significativa y, por momentos, ruidosa”. Por eso, desde su óptica, no puede decirse que la Iglesia, en líneas generales, ejerciera una auténtica oposición contra la

dictadura. En realidad, la amplitud de la contestación eclesial está documentada, entre otras muchas fuentes, a través de las memorias de los jerarcas franquistas, desconcertados ante el cambio de rumbo de una institución cuyo respaldo juzgaban moralmente obligatorio, vista la protección que el gobierno le había dispensado desde la guerra civil. Contamos, además, con innumerables documentos policiales de la época. ¿Sobreestimaba el régimen la capacidad crítica de la Iglesia? Ramón Torrella, el que fuera arzobispo de Tarragona y antes consiliario de la JOC, me dijo que el régimen atribuía al obrerismo cristiano una fuerza que estaba lejos de tener. Existe, claro está, el peligro de sobredimensionar la importancia de la disidencia religiosa, pero eso no debe llevarnos al extremo contrario de negar su importancia. Si cuestionamos la existencia de un compromiso democrático en un amplio sector del clero... ¿Cómo explicamos que la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes, en 1971, solicitara perdón por el papel de la Iglesia en la guerra civil? La petición no se hizo oficial porque, por muy pocos votos, no alcanzó la mayoría requerida de dos tercios, pero de todas formas refleja un sentimiento muy extendido.

El problema surge de utilizar distintos raseros en función de si tratamos con un un movimiento laico o un movimiento confesional. Si creemos que los movimientos cristianos antifranquistas fueron tan minoritarios que pasaron inadvertidos para muchos, habría que aplicar ese criterio, con muchísima más razón, a todas las fuerzas de oposición, sin excluir al Partido Comunista o a un Partido Socialista del que pudo decirse que había estado cuarenta años “de vacaciones”. De forma un tanto contradictoria, el profesor Ortiz reconoce la existencia de “una cultura política de católicos comprometidos con la democracia”, pero puntualiza inmediatamente que se trató de una parte, nunca del todo. La precisión, en realidad, resulta innecesaria. ¡Nadie niega que existiera un importante Iglesia franquista o una Iglesia apolítica!. Feliciano Montero, en su polémica con Ortiz, aclara que de lo que se trata de reconocer el papel de una minoría muy activa que “progresivamente va contagiando al conjunto”. Los hechos le dan la razón: por más que la Iglesia no llegara a romper formalmente con la dictadura, hay un abismo entre el cardenal Tarancón, en 1975, y el cardenal Gomá, en 1940.

Aunque el cristianismo progresista no fue, ni mucho menos, un fenómeno marginal, su importancia numérica no ha sido proporcional a su visibilidad social. La razón que su presencia se haya diluido parece clara: los militantes cristianos han intervenido activamente en diversos tipos de entidades a título individual, sin llegar nunca a actuar de forma corporativa. Algo obligatorio, puesto que movimientos como la JOC o la HOAC, por su propia naturaleza apostólica, no podían asumir un compromiso político o social explícito. Dada su vinculación eclesial, estas y otras organizaciones no se implicaron como tales en los conflictos de su época. Por ejemplo, en las huelgas de Asturias de 1962. En cambio, sí formaron a una serie de personas que desarrollarían un activismo social muy intenso.

En otros casos, el anonimato fue algo conscientemente buscado, a partir de una mística determinada. Tal es el caso de los curas obreros, un colectivo que no buscaba hacer proselitismo sino dar testimonio a través del ejemplo. Por eso, muchos de estos sacerdotes se mezclan con la clase trabajadora en oficios manuales como la construcción, asumiendo su modo de vida, pero sin hacer pública su condición eclesial. En consecuencia, sus compañeros no saben que comparten el día a día con un miembro del clero. Desde el punto de vista de la pureza doctrinal, la opción de estos curas resulta irreprochable. Desde un punto de vista “mediático”, en cambio, contribuye a oscurecer la presencia de voces católicas alternativas.

Todo ello ha complicado una valoración ajustada de la influencia de la Iglesia en determinados ambientes. Los especialistas en ciencias sociales no lo han tenido fácil a la hora de identificar el factor católico como un agente relevante de transformación social. Hay que vencer, por otra parte, el sesgo anticlerical de los medios de comunicación: se publicitan, con toda justicia, los casos de sacerdotes pederastas. Lo que ya no es tan justo es que se obvие el trabajo de los sacerdotes honrados, enfrentados las más de las veces a circunstancias difíciles, por no decir heroicas.

Con todo, importantes estudiosos han apuntado la importancia del fenómeno religioso. A principios de los años noventa, el sociólogo Samuel Huntington identificaba el cristianismo, fuera católico o protestante, como uno de los elementos que coadyuvaron a la ola de democratizaciones que se produjo en una treintena de países entre 1974, año de la revolución de los claveles portuguesa, y la caída del muro de Berlín. “En muchos países, los líderes de las iglesias católica y protestante han desempeñado un papel central en las luchas contra los países represores”, afirma Huntington. Y tal vez sucedió así porque el cristianismo, con su énfasis la igualdad de los fieles, proporcionaba una base desde donde denunciar la represión y el autoritarismo.

La democracia se había desarrollado, en sus inicios, sobretudo en países protestantes como Estados Unidos y Gran Bretaña. El catolicismo, en cambio, permaneció vinculado a formas de gobierno autoritarias. Con el concilio Vaticano II, sin embargo, se produjeron importantes cambios doctrinales que favorecieron el impulso democratizador en estados tradicionalmente católicos como España y Portugal. Lo mismo sucedió en América Latina, con casos tan expresivos como el de Brasil o el de Chile, donde la Iglesia aparece activamente implicada en la oposición a los regímenes dictatoriales. En algunos casos, con figuras de tremendo alcance como Oscar Romero, el arzobispo salvadoreño asesinado por su lucha en favor de los derechos humanos. En estos países, según Huntington, las relaciones entre la Iglesia y gobierno pasó por tres etapas. En un primer momento, la actitud eclesial fue de aceptación. Más tarde, de ambivalencia. Hasta llegar, por último, a la oposición. Con un protagonismo ostensible de grupos de sacerdotes radicalizados, encargados de proteger a los movimientos de la sociedad civil más

representativos, aprovechando para ello la cobertura brindada por la institución eclesial.

El Vaticano II aportó, sin duda, un punto de referencia que hacía posible la concordia entre religión y democracia, pero su impacto en cada país, en palabras de Pamela Radcliff, “dependía de las dinámicas internas de cada Iglesia nacional”. Así, en España, encontramos que un sector importante de la jerarquía se resiste a asimilar la renovación por más que proclamen su teórica sumisión a las directrices romanas. Mientras tanto, la actuación de los denominados “curas contestatarios” o “nuevos curas” no obedecía sólo al impulso del concilio sino a una evolución propia.

Autores como Laboa o Montero han planteado que la transición dentro de la Iglesia constituyó un factor decisivo para la viabilidad de la posterior transición a la democracia. Se trataría de un proceso previo al cambio político que uno de sus protagonistas, Alberto Iniesta, el “obispo rojo” de Vallecas”, data entre la clausura del Vaticano II y la muerte de Franco. Por otra parte, diversos representantes de la izquierda política y sindical han reconocido la aportación cristiana a la lucha contra Franco. En 1967, Santiago Carrillo declaró a la prensa italiana y francesa que comunistas y católicos constituían las fuerzas opositoras más influyentes dentro del mundo obrero y el universitario. Por su parte, el exsecretario general de CC.OO., Antonio Gutiérrez, elogió a la HOAC por prestar una contribución fundamental para la existencia y consolidación de su sindicato.

Con su incorporación a la izquierda, los cristianos contribuyeron a desactivar el tradicional anticlericalismo que ha lastrado la historia de España. Durante la Segunda República, la religión era un problema y se quemaban iglesias. En los años sesenta, en cambio, todo eso pertenece al pasado. Existen, sin duda, otros factores, como el proceso de secularización, pero no hay que olvidar que ateos y cristianos han combatido en las mismas trincheras contra el monstruo de la dictadura.

Esta existencia de una iglesia de izquierdas ha generado dos reconstrucciones antagónicas. La primera, afectiva, nostálgica y militante, por parte de los propios protagonistas, teñida de lo que podríamos denominar “conciencia subversiva”. La segunda, a cargo de sectores conservadores que perciben la irrupción del progresismo como un elemento desestabilizador en la Iglesia. Desde su punto de vista, lo propiamente espiritual quedó relegado ante la urgencia de lo sociopolítico. De este parecer se muestra Mercedes Gordon, profesora de la Universidad Complutense, cuando critica que las homilias de los sacerdotes parecieran discursos político-sindicales, salvo excepciones a las que califica de “honrosas”. Su visión de aquellos años se caracteriza por un tono fuertemente crítico:

“De aquellas lluvias vinieron los lodos que afectaron y siguen afectando a la Iglesia y a la sociedad española: escasa formación cristiana, pérdida de valores, sincretismo, agnosticismo y relativismo. Y, por tanto, un laicismo creciente en medio de una sociedad del bienestar y de un hiper-consumismo alienante. Un verdadero neopaganismo que fue insistentemente denunciado por el Papa Juan Pablo II”.

Otros, en cambio, señalan que el Vaticano II no es el la causa de los males de la Iglesia, sino el factor que logró atenuar un desastre de consecuencias imprevisibles. Martín Patiño, uno de los sacerdotes más próximos al cardenal Tarancón, lo consideraba así: “Es impensable cuál hubiera podido ser la explosión dentro de la comunidad católica y la frustración de los sectores católicos sensibilizados por lo social si el Concilio no hubiera desbloqueado la conciencia de los responsables de la Iglesia española”.

Por otra parte, desde una óptica anticlerical, se ha cuestionado que la Iglesia haya cambiado realmente. Lo que define a ésta es su compromiso sin fisuras con una dictadura sangrienta, no la JOC, ni los curas obreros, ni Cristianos por el Socialismo. Esta tesis peca de maniqueísmo, al no tener en cuenta el duradero impacto que provocó la persecución religiosa durante la guerra civil, sin contar que implica una visión idealizada de la Segunda República. ¿Llegó la Iglesia donde llegó porque era “intrínsecamente perversa” o, por el contrario, tuvieron sus enemigos alguna responsabilidad en lanzarla en brazos de un régimen militar? En realidad, la política religiosa de dirigentes como Azaña es cualquier cosa menos hábil, por lo que, de forma innecesaria, consiguen ganar enemigos para una República aún por consolidar. Así, en lugar de apoyarse en los sectores más aperturistas, como el representado por el cardenal Vidal i Barraquer, la izquierda favorece la movilización de los católicos que se traducirá en la victoria electoral de la derecha en 1933.

Como acabamos de ver, se traslada así a la memoria una doble división: por un lado, la que sufrió la Iglesia española en los años sesenta y setenta. Por otro, la dicotomía clericalismo-anticlericalismo, uno de los ejes del antagonismo entre las míticas dos Españas.

Ya señalaba Alfonso Botti, con toda razón, que la apologética o la propaganda del signo que sea deben distinguirse de la investigación histórica propiamente dicha. Ésta debe buscar, si no quiere traicionarse a sí misma, los matices, eso que los españoles éramos incapaces de soportar según Metternich, el célebre canciller austríaco. Feliciano Montero, por su parte, critica una historia del presente ciertamente legítima, pero que en nuestro país se ha mostrado demasiado deudora de la coyuntura política, a veces con un anticlericalismo más propio de los años de la Segunda República que de la España actual, por lo que muchos se consideran obligados a hacer denuncia política más que propiamente historiografía, confundiendo sus respectivas opciones militantes con el análisis ecuánime. De esta forma, la Historia, más que un instrumento de comprensión del pasado y del presente, deviene una legitimación de posturas apriorísticas. El

resultado es un maniqueísmo deplorable, más propio de una película de vaqueros que de una disciplina con pretensiones de cientificidad.

Matices. Ellos nos llevan, queremos o no, a una historia ambivalente. La de un cristianismo que logró cambiar la manera de entender la Iglesia y sus relaciones con el poder, pero que, en el tiempo largo, acaba derrotado. Si ya a finales de los sesenta se hace palpable el miedo de la jerarquía a que la situación se le escape de las manos, años más tarde, de la mano de Juan Pablo II, triunfa en toda regla una especie de reacción thermidoriana. Que no anticonciliar, como pretende simplistamente la historiografía progresista. Frente al mito de un Vaticano II casi monolíticamente revolucionario, habría que destacar el juego de cesiones mutuas para llegar a un acuerdo entre el ala más tradicional y las más modernizadora. Por eso mismo, unos y otros pueden reclamarse, legítimamente, herederos de un Concilio que interpretan en función de sus respectivas sensibilidades. Aunque, en última instancia, lo que cuenta es quién tiene el poder en la Iglesia. Y ahí las cosas poco han cambiado, en parte por la propia ambigüedad de la puesta al día de los sesenta: se reclamó, sí, un funcionamiento interno más colegiado, pero los documentos conciliares continuaron reservando la autoridad al Papa. De ahí que los cristianos de izquierdas vivan una situación contradictoria, al defender unos valores de libertad y democracia dentro de una Iglesia que los niega o no los asume de manera inequívoca. Ahí están los comentarios de Benedicto XVI contra el matrimonio homosexual, o la escandalosa desautorización de la JOC por parte de Rouco Varela, quién no juzgo oportuno condenar la política de recortes sociales de la derecha. Se comprende, pues, porque especialistas del prestigio de William J. Callahan plantean que, a la postre, los elementos de continuidad han prevalecido sobre los de cambio.