



RETORNO ÁS ORIXES DA TRANSICIÓN POLÍTICA: O IMPACTO DO CONCILIO VATICANO II EN GALICIA E EN ESPAÑA

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda
Universidade de Santiago de Compostela

Cando o lume sexa atizado polo vento,
non ataques contra o vento.

Sun Tsu, *A arte da guerra*

O cuestionamento dun canon politolóxico. ¿Realmente fixémo-lo que quixemos e sen pelexarmos?

Son miles as páxinas que os científicos lle dedican ó estudio dos diversos aspectos da transición política española. Os ecos desta produción académica tan inabarcable como asombrosamente pacífica chegan ata os medios de comunicación, que reproducen *ad nauseam* os tópicos científicos na prensa diaria, nas tertulias radiofónicas, nos documentais de televisión, nas obras de divulgación. Tamén os libros de texto e os manuais dos alumnos do ensino obrigatorio, postobrigatorio e superior reflicten o consenso científico sobre esta materia. Todo semella pois indicar que estamos en presenza dun auténtico *canon politolóxico*.

O relato canónico da transición española elaborouse de acordo cun modelo creado a partir dun repertorio construído nos Estados Unidos dende mediados do século XX. Este modelo, debido a Huntington, a Linz e ós seus epígonos, prescribe o papel determinante das elites políticas partidistas e institucionais —a transición fíxose “dende arriba”—, a centralidade de determinados actores políticos autocráticos, a importancia dos pactos entre as elites autoritarias e democráticas, unha xestión da memoria histórica contraria ó maniqueísmo e mailo papel secundario dos actores externos.

Sen embargo, son demasiados os interrogantes que este relato deixa sen resposta. Pensemos na baixa calidade da democracia, na *dérive* autoritaria, na evanescente división de poderes, nos todopoderosos *core executives* dos partidos políticos, na perpetuación da monarquía, na enorme influencia da igrexa católica e na natureza criptoconfesional do sistema, na facilidade coa que se desmantela o Estado do benestar, en tantos outros fenómenos que teñen unha parte esencial da súa etioloxía na transición. Mesmo un autor canónico como Tusell (2001), por exemplo, un historiador cunha ampla e prestixiosa obra, defende a necesidade de reconstruí-la historia deste período. Sen embargo, insiste en reproducir-lo repertorio canónico e mesmo remite a Linz e a Huntington. É máis, Tusell describe os autores críticos —dos que cita expresamente a José Vidal-Beneyto e a Vicenç Navarro— como acientíficos, desfasados en canto ás súas lecturas, marxinais e marcados pola súa ideoloxía esquerdista. En realidade, o que non é de esperar é que un autor como Tusell poña en perigo o seu *status* avogando por un revisionismo histórico que cuestione o seu propio repertorio.

Como apuntamos, os autores canónicos soen obvia-lo *factor internacional* nos procesos de transición coma o español. Ou ben omiten calquera referencia a este factor, ou ben fan uso del como variable secundaria. Polo tanto, a transición obedecería esencialmente a factores internos. Garcés (1996) contradí radicalmente o relato dominante neste aspecto cando estudia a importancia dos EE UU na estruturación da política exterior de España durante a Guerra Fría. A península ibérica tiña que quedar perfectamente encadrada nos espazos económico e militar dominados pola superpotencia, e os líderes políticos que lle sucedesen ó xeneral Franco debían manter a España dentro da órbita dos EE UU. O goberno norteamericano planificou o posfranquismo porque era consciente de que a ditadura non podía durar indefinidamente. Co apoio dunha rica bagaxe documental, Garcés (1996: 158-162) formula a seguinte tese:

En tanto la dictadura perdurara los ciudadanos no podrían decidir democráticamente su suerte colectiva, pero ¿cómo controlarlos después de Franco? La respuesta al interrogante llevaría a crear las mediaciones de una transición al posfranquismo que mantuviera los recursos de España dentro de la Alianza bélica y a merced de los intereses del capital transnacional.

Outro elemento clave do relato canónico da transición é o *consenso*. Sen embargo, este tópico tamén resulta insatisfactorio á luz de enfoques alternativos como o conflictivista de Giner. Os procesos políticos teñen lugar por causa do choque permanente de intereses na loita polo poder. Os actores políticos mobilizan os recursos dos que dispoñen para aproveita-la estrutura de oportunidades que lles vén dada. Nos sistemas capitalistas avanzados, os mellor colocados son as corporacións —*v.g.* as grandes empresas, as institucións financeiras, os sindicatos, os partidos políticos, os exércitos, as igrexas burocratizadas—, que posúen estruturas xerarquizadas e disciplinadas, importantes medios económicos, unha grande capacidade de produción e reprodución ideolóxica; en definitiva, os recursos para determinar políticas públicas en defensa dos seus intereses.

Do que falamos cando falamos da igrexa católica

García de Cortázar e Lorenzo Espinosa (1991²: 28-31 e 139) sentan as bases dunha *definición operativa* da igrexa católica en termos de análise politolóxica cando observan que a igrexa católica posúe unha estrutura de goberno herdada do modelo monárquico absolutista que a converte nunha *corporación* cun forte poder concentrado no papa, no colexio cardenalicio e na curia romana. Giner e Pérez Yruela (1979: 13-14) definen a corporación como

toda institución social montada en el seno de una sociedad por personas o coaliciones para servir a una serie de fines más o menos explícitos mediante un ordenamiento de la conducta de sus miembros según criterios de jerarquía interna, coordinación imperativa y normas de comportamiento eficaz y de acceso, reparto, participación y exclusión diferenciales a los bienes escasos cuyo control se busca.

Os mesmos autores (Giner e Pérez Yruela 1979: 66 e 84-86) describen os trazos fundamentais do reparto do poder en toda corporación, que se caracterizan pola desigualdade entre os seus distintos niveis. A definición operativa da igrexa católica podería quedar así circunscrita á xerarquía eclesiástica, composta, por unha banda, polo papa e a curia —un núcleo cunha estrutura interna complexa—, e, por outra banda, polos bispos, que se benefician das vantaxes institucionais e aspiran a satisfacer as súas expectativas de mobilidade vertical e de acceso ó núcleo duro dirixente. Como calquera corporación, a igrexa católica “es un instrumento al servicio de líderes y grupos dirigentes que, definiendo los objetivos de una colectividad, la utilizan para alcanzarlos”. Evidentemente, esta definición operativa deixa fóra do marco do noso estudo o importantísimo fenómeno do clero e da militancia católica comprometidos coas organizacións sindicais e cos movementos políticos antifranquistas clandestinos (v. Collado Seidel 1993 e Martínez García 1995).

A partir de 1965, como veremos, a igrexa católica calculou racionalmente os riscos que corría en España e planificou os seus actos no escenario político. A xerarquía eclesiástica realizou un gran esforzo de supervivencia institucional. A estrutura e mailos intereses eclesiásticos debían ser mantidos por riba de todo, e había que asegurar, de cara ó futuro, unha situación de poder óptima.

Un século entre o *Syllabus* e a *Pacem in terris*: o mundo castigado contra a parede

Dende 1958, Xoán XXIII dirixía unha igrexa enfrontada á modernidade e completamente incapaz de mante-la súa influencia a medio prazo nun mundo sumido en acelerados procesos de cambio. Convén ler con atención a encíclica *Quanta cura*, que publicara en 1864 o papa Pío IX, para observar con que virulencia o *pontifex maximus* condenaba os “principais erros desta

nosa triste idade”. Os católicos debían abominar e fuxir “enteiramente horrorizados do contaxio de tan cruel pestilencia”. En efecto, aqueles erros, cualificados de “monstruosos delirios”, opúñanse, “non só á Igrexa católica e á súa saudable doutrina e venerandos dereitos, senón tamén á lei natural, gravada por Deus en tódolos corazóns”. Estes erros aparecen minuciosamente recollidos nun documento que se publicaba xunto con esta encíclica, o *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*. De acordo coa condena xenérica da modernidade que realizaba este índice, non era admisible o principio segundo o cal o “Romano Pontífice pode e debe reconciliarse e transixir co progreso, co liberalismo e coa moderna civilización”¹. E, en particular, debían ser rexeitados, entre outros erros, o naturalismo e o racionalismo, a liberdade relixiosa e a educación laica, o socialismo, o comunismo e o cuestionamento do *status* e da autoridade da igrexa católica.

Case cen anos despois, este inmovilismo institucional e ideolóxico da institución eclesiástica comezaba a adquirir trazos preocupantes nun mundo occidental no que a superpotencia americana impuña o modelo democrático-liberal como o máis acaído para os intereses vinculados ó capitalismo avanzado, no que axiña xurdirían a contracultura e a liberación sexual e no que o debate ideolóxico adquiriría unha rara intensidade que desembocaría nos acontecementos de maio de 1968.

A encíclica *Pacem in terris*, de 1963, mostra claramente a distancia que separa o *Syllabus* de 1864 das ideas de Xoán XXIII. Este documento parte dunha análise na que se constatan a convicción, amplamente difundida, de que os seres humanos son iguais por natureza, o ascenso económico e social dos traballadores, que esixen seren tratados como persoas en tódolos ámbitos da convivencia, o acceso á vida pública da muller, consciente da súa dignidade como persoa, e maila desaparición das relacións de dominación entre os pobos. Alude explicitamente á *Declaración universal dos dereitos humanos* de 1948 para afirmar que a persoa ten unha vontade libre e que os seus dereitos e deberes dimanan da súa natureza humana e son universais, inviolables e inalienables, e mais avoga polos réximes xenuinamente democráticos, xa que considera que a autoridade fundada sobre a ameaza ou sobre o temor é contraria á dignidade, á razón e á liberdade das persoas.

Así que, aquel 28 de outubro de 1958, cando o patriarca de Venecia, Angelo Giuseppe Roncalli, era elixido sucesor de Pío XII, a curia integrista non calculara ben a intelixencia política do vello e ideoloxicamente prudente Xoán XXIII. Mentres, en España, a nomenclatura franquista recibía con xustifico espanto a designación do novo papa, que non disimulara nunca a súa antipatía pola dictadura.

¹ A versión galega das citas da encíclica *Quanta cura* e do *Syllabus* é nosa.

A vella dama enfeitase. A igrexa católica non abandonara o escenario

O 25 de xaneiro de 1959, para sorpresa xeral e rompendo coa perspectiva de tranquila continuidade da curia, Xoán XXIII convocaba o Concilio Ecu­mé­nico Vaticano II co propósito de realiza-lo *aggiornamento* da igrexa católica e quedar así en mellores condicións de defende-los seus intereses. Aínda que a natureza e a solidez do poder central do papa e da curia a penas se alteraron —preservados polo autoritarismo, a infalibilidade papal, o elitismo e un desenvolvemento moi limitado da colexialidade—, si houbo ámbitos onde se produciron cambios, como observa Tamayo-Acosta (1978: 184-185):

[...] en el ánimo de los más conspicuos consejeros de Roncalli no figuraba la ruptura con el pasado, sino, a lo sumo, un blanqueo de fachada. Era necesario cambiar de estrategia; la estructura fascista de los papas anteriores —cuatro Píos en un siglo— no parecía ya una buena y eficaz forma de gobierno eclesial ni un cauce de diálogo con la cultura secular.

[...]

Después de muchas manipulaciones y cribas, el Concilio Vaticano II tenía que responder a la necesidad de dar un corte más liberal a la Iglesia, a la necesidad de adaptación de la institución católico-romana a las nuevas democracias occidentales ya consolidadas.

[...] Era preciso arreglar la casa por dentro y acomodarse a los valores demoburgueses.

En realidade, o que estaba a ter lugar era a asimilación, por parte da igrexa católica, dos parámetros básicos que definían as democracias liberais: sistema económico capitalista, Estado social, dereitos humanos (incluídas as liberdades relixiosa e de conciencia) e separación entre o Estado e a igrexa. Ó cabo das catro grandes sesións conciliares —entre 1962 e 1965—, o aliñamento claro da igrexa católica cos sistemas políticos occidentais liderados polos EE UU colocaba a corporación eclesial nunha situación idónea para aproveita-los inxentes recursos materiais e ideolóxicos dos que dispuña para seguir gozando dunha posición política privilexiada. Rovira Bellos (1985: 38) exprésao con sutileza teolóxica: “era necesario que el concilio tendiera una mano a lo bueno del mundo y, específicamente, a lo bueno de la modernidad. Era necesario como *condición de posibilidad* para que la Iglesia pudiera edificarse en [...] el mundo moderno”. Unha vez máis na súa longa historia, a igrexa católica amosaba a súa providencial capacidade para adiantarse ós acontecementos e manter intactas importantes cotas de poder político.

De feito, no ámbito socioeconómico, este aliñamento xa estaba a producirse dende había vinte anos, como recordan García de Cortázar e Lorenzo Espinosa (1991²: 160): “el proyecto que defendió la Iglesia católica en el mundo de postguerra al tratar de formalizar la integración de los trabajadores en el entramado social [consistía nun] programa de reformas moderadas que dejaran intactas las principales estructuras de dominación”. Ou, con outras palabras: “el plan socio-sindical propugnado por las jerarquías católicas,

se inscribía en el marco general de integración que la socialdemocracia o los partidos demócrata-cristianos ofrecieron después de 1945”.

O papa Roncalli morría o 3 de xuño de 1963, logo da primeira sesión conciliar. Giovanni Battista Montini, o arcebispo de Milán —un curial que tamén contaba coa antipatía do réxime do xeneral Franco— sería o seu sucesor a partir do 21 de xuño de 1963, daríalle continuidade á dirección modernizadora marcada polo seu predecesor e conduciría o Concilio Vaticano II ata o seu remate, o 8 de decembro de 1965. Paulo VI, máis conservador ca Xoán XXIII pero tamén consciente de te-la curia en contra e de necesitar unha estrutura máis axeitada para as modernas esixencias da xestión política, manobrou para concentrar máis poder no papa e na Secretaría de Estado, e, coa mesma intención de reforza-la súa posición, desfixo a unidade curial —baseada no italo-centrismo e na xerontocracia— mediante o nomeamento de elementos estranxeiros e máis novos e mailo establecemento dunha idade máxima para exercer-lo episcopado (75 anos) e para participar na elección do papa (80 anos) (García de Cortázar e Lorenzo Espinosa 1991²: 139-141).

O *aggiornamento* institucional e ideolóxico da igrexa católica tamén incluíu a creación de mecanismos de adaptación ás circunstancias particulares. En palabras de Küng (2000: 235): “La iglesia se adaptó a las condiciones locales y nacionales poniendo énfasis en las iglesias locales y en las conferencias episcopales nacionales”. A rixidez estrutural e o paradigma antimoderno, que databan de finais do século XVIII e eran inviables en termos políticos, foron desprazados por unha desconcentración funcional controlada e pola normalización ideolóxica dentro do mundo occidental, sen renunciar, nesta operación, ó fortalecemento, *ad intra*, do autoritarismo institucional e doutrinal romano.

No posconcilio produciuse un estancamento e mesmo un retroceso nas reformas, pero, no caso español, a recepción do concilio, de consecuencias máis modestas nos Estados democráticos, tivo uns efectos decisivos, como explica Duato Gómez-Novella (1985: 385):

En los años sesenta, la Iglesia española se encontraba frente a un reto fundamental: desvincularse del sistema franquista que por la evolución socioeconómica y por la edad del general se preveía próximo a su fin. El pontificado de Juan XXIII y el concilio Vaticano II fueron una gran ayuda para que el episcopado pudiera reciclarse y acometer la tarea de renovar sus posiciones con bastante dignidad y oportunidad.

Os bispos de Galicia en Roma: baixando pola escaleira sen disimulo

Os prelados galegos e españois acudiron ás sesións do Concilio Vaticano II convencidos de seren os depositarios das esencias doutrinais do catolicismo. Alleos por completo ás novas tendencias teolóxicas que estaban a desenvolverse no resto de Europa, crían que o concordato de 1953 certificaba que España se convertera na “reserva espiritual de Occidente”.

A simbiose española entre o Estado e a igrexa, sen embargo, empezaba a resultar incómoda para os EE UU, que xa pensaban na saída do franquismo, e tamén para o Vaticano, que quería desmarcarse dun réxime condenado e ocupar posicións vantaxosas de cara ó futuro.

Así que, cando chegaron a Roma, os prelados franquistas atoparon un panorama ben confuso para eles. A curia, que tentara por tódolos medios controla-los debates, quedaba marxinada na dinámica assemblearia, mentres os padres conciliares máis afíns ó espírito do *aggiornamento* ían impondo as súas teses: apertura á modernidade, separación entre o Estado e a igrexa, ecumenismo, renovación litúrxica. Os españois, obviamente, non ían preparados para este debate. “Asistieron al concilio mudos [...], atónitos y hasta escandalizados algunos por lo que allí se estaba diciendo [...]” (Tamayo-Acosta 1978: 200-201).

As achegas dos bispos de Galicia, alén de seren representativas das aportacións do resto da xerarquía católica española, amosan moi claramente a inexistencia dun discurso diferenciado. A igrexa católica galega non determinaba as súas propias liñas de actuación. Araújo Iglesias (1996) estudia o traballo dos seis bispos de Galicia que participaron nas sesións conciliares, dos que só dous eran galegos (*cf.* Cuenca Toribio 1986). Estes prelados eran o cardeal Fernando Quiroga Palacios, un dos dous galegos e arcebispo de Santiago de Compostela; o madrileño José López Ortiz, bispo de Tui-Vigo; Jacinto Argaya Goicoechea, bispo navarro de Mondoñedo-Ferrol; o bispo de Ourense Ángel Temiño Sáez, un burgalés ultraconservador; o outro galego entre os bispos de Galicia, Miguel Novoa Fuente; e Antonio Ona de Echave, o bispo navarro de Lugo (o anterior bispo de Lugo, o valenciano Rafael Balanza Navarro, morría en 1960, xusto antes da primeira sesión conciliar). Aínda que non actuaron como un grupo coordinado, as súas aportacións amosaron a mesma orientación claramente integrista (e minoritaria) do conxunto dos bispos españois. Entre os asuntos que abordaron destacan as relacións entre o Estado e a igrexa (cun enfoque moi ortodoxo ou nacionalcatólico), o principio de liberdade relixiosa (que se consideraba compatible coa confesionalidade do Estado e para o que, na aplicación práctica, se esixían fortes limitacións), os dereitos da igrexa católica sobre a sociedade (que se defendían con firmeza, incluído o dereito da igrexa a establecer centros de ensino para educar a mocidade de acordo coa doutrina católica), o uso das linguas vernáculos na liturxia e maila cuestión social (coa proposta, neste último caso, de introducir limitacións ós dereitos dos traballadores).

O capítulo III da *Constitución Dogmática “Lumen gentium”* regula a estrutura xerárquica da igrexa católica e introduce a colexialidade dos bispos. Este principio —amplamente incumprido— busca a descentralización burocrática a través da potestade episcopal no goberno das igrexas particulares e da integración dos bispos nun *collegium* ó lado do papa. Unha expresión importante da colexialidade é a creación das conferencias episcopais. Araújo Iglesias (1996: 71) afirma que “os Bispos de Galicia foron dos que se opuxeron á introducción dese concepto na doutrina da Constitución da Igrexa [...]. Non existe excepción, como podemos ver polas súas aportacións”.

De volta na casa tras unha longa viaxe, o primeiro é airear

Na segunda metade da década dos sesenta eran poucos os que pensaban na posibilidade dunha saída da dictadura mediante a negociación entre as elites políticas franquistas aperturistas e maila oposición democrática. Sen embargo, os síntomas de esgotamento da dictadura xa empezaban a manifestarse a través dos fenómenos sociais asociados ó crecemento económico, a secularización e os cambios dos costumes. En pleno proceso de acelerada modernización da sociedade, e ante a evidencia de que a institucionalidade da dictadura resultaba cada vez máis anacrónica, os franquistas aperturistas reflexionaban acerca do que sucedería cando Franco morrese. As esixencias dunha economía moito máis complexa cá dos anos trinta encaixaban cada vez peor nun réxime que seguía a recorrer ó terror policial mentres se multiplicaban os empresarios que preferían negociar secretamente cos sindicatos ilegais e ignora-la organización sindical oficial. Tralas folgas do ano 1962, a tensión laboral agudizouse e politizouse. Medraban as actividades políticas contrarias á dictadura mentres o inmobilismo, caracterizado polo recurso xeneralizado á violencia institucional, resultaba cada vez máis inoperante —alén de acentua-lo illamento internacional do Estado español— e as contradicións internas do réxime se reflectían nunhas pugnas —xa moi dificilmente disimulables— entre falanxistas, tecnócratas do Opus Dei ou monárquicos liberais.

Os cambios producidos polo esgotamento da dictadura e as directrices do Concilio Vaticano II configuraron unha nova estrutura de oportunidades. Como os actores políticos —e polo tanto, a igrexa católica— obran en función das oportunidades, todo indicaba que a igrexa podía emprender accións de carácter estratéxico con perspectivas de éxito. Debía conseguila contribución de terceiros para incrementa-lo abano de recursos dispoñibles, e dado que actuaba nun Estado centralizado, no que era atraída ó cume do sistema político, debía tratar de influír sobre as elites franquistas reformistas e sobre a oposición democrática.

Na práctica, a igrexa española propúxose obedece-lo disposto nos documentos do Concilio Vaticano II, como se deduce, malia o seu ton resignado, da “Declaración colectiva del Episcopado español para la etapa posconciliar” (do mesmo día no que se clausura o Concilio Vaticano II, o 8 de decembro de 1965). Os bispos españois, malia a sorpresa e a desorientación iniciais, empezaban a percibi-la inviabilidade do réxime despótico franquista e a necesidade de implementa-los cambios dictados por Roma. O final do concilio, a constitución da Conferencia Episcopal Española e maila renovación dos bispos impulsada polo Vaticano marcaron o inicio dun proceso que, no espacio *dun lustro*, conduciría a xerarquía eclesiástica española, que levaba dende tempos inmemoriais instalada na reacción, á ruptura fáctica co réxime do xeneral Franco.

Tres foron os elementos esenciais da estratexia da igrexa católica: a desactivación dos movementos de base (*v.g.* JOC e HOAC); o diálogo cos cregos (que culminou, no ano 1971, na Asemblea Conxunta de Bispos e Sacerdotes); e a profunda renovación do episcopado, que o Vaticano levou a cabo obviando o dereito de presentación que o concordato de 1953 lle reservaba ó

xefe do Estado: no lugar de nomear bispos diocesanos nomeou bispos auxiliares e administradores apostólicos, que tamén acabaron por ter dereito de voto na Conferencia Episcopal.

Un elemento central da implementación desta estratexia foi precisamente a Conferencia Episcopal Española, constituída en 1966. Presidida por Quiroga Palacios ata 1969, foi a encargada de materializar as determinacións conciliares. Martín Patino (1984: 190-191) outórgalle unha gran importancia:

El hecho más notable del posconcilio español lo constituye la presencia y actuación de la Conferencia Episcopal. Hasta 1965, los obispos españoles no tenían otra comunicación que la obviamente personal. Podían incluso pasar años sin encontrarse. [...] Conviene tener esto en cuenta para comprender muchos cambios y destacar la novedad de un órgano de expresión que hoy ya resulta familiar y que ha acaparado [...] el protagonismo del catolicismo español.

La Conferencia Episcopal es una institución nacida del Concilio, para estimular el ejercicio de la colegialidad entre los sucesores de los Apóstoles y con el Primado romano. No tiene jurisdicción sobre cada uno de los obispos miembros y sus acuerdos sólo son vinculantes en determinadas materias, siempre que sean refrendados por el Romano Pontífice. El Concilio no quiso recortar la autonomía de cada obispo, que gobierna su diócesis en comunión directa con el Papa. [...] Pero la Conferencia Episcopal de hecho ejerce una gran autoridad moral y su mismo aparato burocrático del Secretariado central la convierte en el motor impulsor y coordinador de la programación pastoral en el ámbito nacional.

Desta maneira, a igrexa católica acadou dous obxectivos fundamentais: por unha banda, o control da presión “dende abaixo”, que posibilitaba negociar coas elites políticas sen interferencias, e, por outra banda, a conformación dunha maioría episcopal reformista que neutralizase os prelados máis inmovilistas. Neste sentido, é moi significativo que o derradeiro documento episcopal español no que apareceu un apoio ó réxime franquista datase de 1966.

Para Barreiro Rivas (1999: 35-37), a igrexa católica española procurou manterse na órbita do poder político nunha posición privilexiada (case monopolio no ámbito relixioso, gran influencia no sistema educativo, réxime financeiro favorable, etc.), polo que levou a cabo, sen facer unha profesión de fe democrática pero amosando un considerable pragmatismo,

un magistral ejercicio de oportunidad y anticipación que, en muy poco tiempo y de forma casi imperceptible, había transformado a la jerarquía eclesiástica desde una condición de mesogobierno —entusiasta patrocinador del franquismo— hasta un grupo de acción colectiva, protector de la democracia y las libertades cívicas, que presta una ayuda indirecta, pero eficaz, al proceso de cambio social y de transición política.

Roma locuta, causa finita. Unha conclusión

Un dos conceptos centrais da reflexión de Linz (1978) sobre a caracterización dos réximes autoritarios é o da *heteronomía ideolóxica*. A instancia reguladora da ideoloxía era independente do réxime franquista, o que o deixaba nunha situación de extrema debilidade. Esta heteronomía era obviamente relativa, dadas a traxectoria histórica conservadora de Roma e maila natureza simbiótica e clientelar das relacións entre o Estado español e a igrexa católica, que ofrecían amplas garantías de estabilidade. Pero tamén é evidente que un *aggiornamento* como o do Vaticano II colocou a igrexa española ante a necesidade de reformular os termos da súa relación co réxime dictatorial. As resistencias intraeclesiais, provenientes dunha xerarquía maioritariamente franquista, temperáronse fronte á política de Roma, inflexible na procura dos seus obxectivos estratéxicos. O final do réxime franquista estaba próximo, e a igrexa debía retirarlle o seu apoio ideolóxico e o seu sostén político interior e exterior *ó tempo* que preparaba as bases da súa situación privilexiada na democracia consociacional que se avexiñaba. Neste sentido, Pérez Díaz (1994²: 206) apunta: “Una vez decidida, la estrategia de distanciamiento del régimen franquista se llevó a efecto de manera deliberada y sistemática”. Non se tratou, polo tanto, dun simple “examen de conciencia religioso”, como indica Linz (1993: 29) con certo candor, nin tampouco dunha operación debida a razóns “estrictamente evangelizadoras”, como observa Martín Patino (1984: 181) interesadamente. En realidade foi unha actitude coherente cunha “visión más compleja y de mayor alcance” (Pérez Díaz 1994²: 208).

De feito, o réxime despótico español era moi consciente das graves implicacións do Concilio Vaticano II para a súa propia supervivencia, como ilustran dous episodios reveladores. González-Carvajal Santabárbara (1984: 304) conta que

cuando se estaba redactando en una de las Comisiones la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, el Gobierno español envió a Roma un memorándum sugiriendo unas enmiendas en lo tocante a sindicalismo y partidos políticos. Un obispo español tuvo que pedir la palabra para «dolerse de esa inexplicable intromisión de un Gobierno, su propio Gobierno, en la vida interior del Concilio».

Cuando el 7 de diciembre de 1965 se promulgó la *Gaudium et Spes* todo el sistema sociopolítico quedaba en entredicho [...].

Efectivamente, así era, se se ten en conta que o documento vaticano reconece os dereitos humanos, a democracia, o sufraxio, a diversidade de opinións, de asociacións e de partidos, a liberdade relixiosa, os dereitos dos traballadores, o dereito de sindicación e o dereito á folga.

Tamayo-Acosta (1978: 158-159), pola súa banda, relata como, en 1968, Paulo VI se dirixiu por carta a Franco solicitándolle que renunciase ó privilexio de presentación de bispos de acordo coa doutrina conciliar. O dictador, plenamente consciente do oneroso que lle podía resultar á igrexa católica perde-los enormes privilexios dos que gozaba en España, amosoulle ó papa que non se lle escapaban os verdadeiros termos do conflito.

Tamayo-Acosta recolle e comenta a contestación (non exenta dunha certa elegancia diplomática):

«Estoy seguro de que no aprobarían (se refiere a la opinión pública) una renuncia unilateral por parte del Estado sin que al mismo tiempo se revisen aquellos otros puntos que, siguiendo las orientaciones de la *Gaudium et Spes*, pueden constituir impedimentos para el testimonio cristiano que reclama la sensibilidad del mundo actual» [...] O dicho en lenguaje más vulgar e intelixible para todos: «Donde las dan, las toman, Santidad».

Os prelados españois inauguraron a década dos anos setenta atrincheirados aínda na estrutura institucional do réxime, pero xa asumiran colectivamente as directrices políticas dimanadas do Concilio Vaticano II. Por unha banda, controlaban as bases máis contestatarias a través do diálogo e da negociación. O mellor exemplo deste diálogo coa base clerical é a xa mencionada Asemblea Conxunta de Bispos e Sacerdotes de 1971, na que se chegara a uns acordos que a propia xerarquía se encargararía de incumprir. Por outra banda, os prelados españois avogaban abertamente por un réxime democrático-liberal e propiciaban unha caída suave da institucionalidade franquista.

En definitiva, o Concilio Vaticano II foi un elemento esencial da etioloxía da transición política, porque acabou forzando a igrexa católica española a afrontar un proceso de transición cunha actitude de desafección política que colocou o réxime franquista nunha fatal situación de deslexitimación ideolóxica e de falta de apoios internos e externos. Á vez, quen tomou a iniciativa foi a igrexa católica, o que lle proporcionou unha vantaxe estratéxica. En palabras de Montero García (1994: 30): “A la muerte de Franco, la Iglesia española ya había hecho su transición particular”. É dicir: a igrexa católica estaba na mellor das posicións de partida para realizar unha proveitosa travesía da transición.

Bibliografía citada

ARAÚJO IGLESIAS, Miguel Anxo. *Os bispos de Galicia e o Concilio Vaticano II* (pres. de José Rodríguez Reza). A Coruña: Fundación Caixa Galicia, 1996.

BARREIRO RIVAS, Xosé Luís. “La ruptura del discurso eclesial de la transición: claves para una interpretación del actual marco de relaciones Iglesia-Estado”. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* I, 2 (1999): 35-49.

COLLADO SEIDEL, Carlos. “Kirche im Wandel”. Bernecker, Walther L., e Carlos Collado Seidel (dirs.). *Spanien nach Franco. Der Übergang von der Diktatur zur Demokratie. 1975-1982*. München: Oldenbourg, Colección Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, 67, 1993. 86-103.

- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. *Constitución Dogmática “Lumen gentium” sobre la Iglesia*. 21 de novembro de 1964. Utilizámo-lo texto en español publicado en *Documentos completos del Vaticano II*. Bilbao: Mensajero, Colección Bolsillo, Sección Religión, [1996¹⁸]. 9-80.
- *Constitución Pastoral “Gaudium et spes” sobre la Iglesia en el mundo actual*. 7 de decembro de 1965. *Ib.* 135-227.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. 29 de junio de 1966. Martín Martínez, Isidoro (ed.). *La Iglesia y la comunidad política. Documentos colectivos de los Episcopados católicos de todo el mundo. 1965-1975*. Madrid: Católica, Colección Biblioteca de Autores Cristianos, 377, 1975. 41-76.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel. *Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)*. Madrid: Pegaso, 1986.
- DUATO GÓMEZ-NOVELLA, Antonio. “Retos a la Iglesia española a los veinte años del concilio”. Floristán, Casiano, e Juan José Tamayo-Acosta (eds.). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Cristiandad, 1985. 385-404.
- EPISCOPADO ESPAÑOL. “Ha llegado la hora de la acción. Declaración colectiva del episcopado español para la etapa posconciliar”. *Ecclesia. Órgano de la Dirección Central de la Acción Católica Española XXV*, 1.271 (11 y 18 de diciembre de 1965): 35-39.
- GARCÉS, Joan E. *Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles* (pról. de Mario Benedetti). Madrid: Siglo XXI, Colección Sociología y política, 1996.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, e José María LORENZO ESPINOSA. *Los pliegues de la tiara. Los Papas y la Iglesia del siglo XX*. Madrid: Alianza, 1991² [1991].
- GINER DE SAN JULIÁN, Salvador, e Manuel PÉREZ YRUELA. *La sociedad corporativa*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Colección «Monografías», 10, 1979.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis. “El compromiso cristiano. La Iglesia de los pobres”. Ruiz-Giménez Cortés, Joaquín (dir.). *Iglesia, Estado y Sociedad en España. 1930-1982*. Barcelona: Argos Vergara, 1984. 301-311.
- KÜNG, Hans. *The Catholic Church. A Short History*. London: Weidenfeld & Nicolson, 2000. Utilizámo-la traducción española de Albert Borràs, *La Iglesia Católica*. Barcelona: Random House Mondadori, Colección Breve Historia Universal, 2002.
- LINZ STORCH DE GRACIA, Juan José. “Una teoría del régimen autoritario. El caso de España”. Payne, Stanley G. (ed.). *Política y sociedad en la España del siglo XX* (intr. de Stanley G. Payne). Madrid: Akal, Colección Manifiesto, Serie Historia, 61, 1978. 205-263.
- MARTÍN PATINO, José María. “La Iglesia en la sociedad española”. Linz Storch de Gracia, Juan José (coord.). *España: un presente para el futuro. I. La sociedad*. Madrid: Instituto de Estudios Económicos, 1984. 151-212.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Xosé Antonio. *A Igrexa antifranquista en Galicia (1965-1975). Análise histórica da crise posconciliar*. Sada: Edicións do Castro, 1995.

- MONTERO GARCÍA, Feliciano. *La Iglesia del Vaticano II (de Pío XII a Pablo VI)*. Madrid: Historia 16, Colección Cuadernos del Mundo Actual, 45, 1994.
- PÉREZ DÍAZ, Víctor Miguel. *La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática*. Madrid: Alianza, 1994² [1993].
- PÍO IX. *Encíclica Quanta cura y Syllabus* [en liña]. Roma: 1864. [Consulta: 4 de abril de 2003] <<http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>>
- ROVIRA BELLOSO, Josep María. “Significación histórica del Vaticano II”. Floristán, Casiano, e Juan José Tamayo-Acosta (eds.). *El Vaticano II, veinte años después*. Madrid: Cristiandad, 1985. 17-46.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Del campanario a la política (la Iglesia española)* (pres. de Lluís M. Xirinacs). [Madrid:] Antonio San Román Yribas, 1978.
- TUSELL GÓMEZ, Javier. “Por una historia revisionista de la transición”. *Claves de razón práctica*, 115 (Septiembre 2001): 11-21.
- XOÁN XXIII. *Pacem in terris. Lettera Enciclica di Sua Santità Giovanni PP. XXIII sulla pace fra tutte le genti nella verità, nella giustizia, nell’amore, nella libertà* [en liña]. Roma: 1963. Consulta: 17 de marzo de 2003. <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.it.html>

Araujo Cardalda, Laureano Xoaquín. “Retorno ás orixes da transición política: o impacto do Concilio Vaticano II en Galicia e en España”. *Actas do VII Congreso Internacional de Estudos Galegos. Mulleres en Galicia. Galicia e os outros pobos da Península. Barcelona 28 ó 31 de maio de 2003*. Ed. de Helena González e M. Xesús Lama. Sada: Edicións do Castro / Asociación Internacional de Estudos Galegos (AIEG) / Filoloxía Galega (Universitat de Barcelona), 2007. ISBN: 978-84-8485-266-7. Depósito Legal: C-27912007.

