

REFLEXIÓNS SOBRE UN TIGRE PROTESTANTE. UNHA CONVERSA CON GONZALO PUENTE OJEA¹

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda

Universidade de Santiago de Compostela

Departamento de Ciencia Política e da Administración

Resumo: *A obra de Gonzalo Puente Ojea, extraordinariamente erudita e singular en España, é probabelmente a máis ambiciosa entre as que tratan da igrexa católica desde posicións non dominantes. O autor realizou un esforzo realmente infrecuente entre nós por elaborar un relato do protagonismo da igrexa católica na historia de España do século XX cun modelo alternativo que pode ser localizado nun espazo que abrangue áreas marxinais dos campos filosófico, teolóxico e científico-social, aínda que presenta tamén un moi explícito compoñente de compromiso ideolóxico que o sitúa no ámbito do ensaio político. Nesta conversa abordamos co autor aqueles aspectos das relacións entre o Estado e a igrexa católica en España que máis nos interesan desde o punto de vista politolóxico.*

Palabras chave: *Igrexa católica, nacionalcatolicismo, Concilio Vaticano II, transición política, relacións Estado-igrexa, laicismo.*

Abstract: *The works of Gonzalo Puente Ojea are extraordinarily erudite and singular in the context of Spain, and probably represent the most ambitious attempt yet to examine the Catholic Church from a non-dominant perspective. The author has developed a truly unique account of the key role of the Catholic Church in 20th century Spain based on an alternative model that may be located somewhere on the outskirts of the fields of philosophy, theology and the social sciences. The explicitly ideological component presented in this approach places it also in the realm of political essays. Throughout the conversation we address the most significant aspects of State-Church relations in Spain from a political science perspective.*

Key words: *Catholic Church, National Catholicism, Second Vatican Council, political transition, State-Church relations, laicism.*

Laureano Xoaquín Araujo Cardalda: Nos debates sobre a igrexa católica fálase da Santa Sé –un suxeito soberano que actúa como *alter ego* político do Estado no ámbito internacional–, da igrexa como un

ente de dereito público no ámbito xurídico interno, da conferencia episcopal, dos bispos encabezados polo papa, dos teólogos –incluídos os heterodoxos–, de corporacións tales como a Compañía de Xesús

ou o Opus Dei, dos medios de comunicación vinculados á xerarquía eclesiástica, das “comunidades de base”, do conxunto dos fieis, etc. Parece ser que un dos problemas cos que se atopa o científico social cando traballa nun tema relacionado coa igrexa católica é precisamente o do concepto, o de saber de que fala cando fala da igrexa católica. Algún autor entende que os científicos sociais se aproximan a este problema cun certo sentimento de pudor.² Vostede ten aludido a esta cuestión e define a igrexa católica como unha estrutura xerárquica e de orde da fe católica gobernada pola cúpula curial, que constitúe un monopolio estrito de poder. Dentro desta estrutura, o papa, segundo vostede, sería o titular dunha monarquía absoluta. Ao tempo, tamén define a igrexa católica como o tecido ideolóxico que sostén o sistema español de dominación político-relixiosa. Gustaríame que tentase propor algúns elementos para unha definición científica operativa da igrexa católica. É dicir, como pode delimitar un científico social a definición do obxecto de estudo *igrexa católica*? Que elementos, en definitiva, debería conter unha definición científica operativa da igrexa católica?

Gonzalo Puente Ojea: Cuando alguien dice que la Iglesia ha producido una determinada definición o defiende una determinada posición, siempre aparecen voces que, partiendo de que “la Iglesia somos todos”, atribuyen la responsabilidad a la jerarquía. Es decir, apelan a una diversidad que se deriva de que la Iglesia es el conjunto de los fieles, es un órgano vivo que está en una dinámica permanente. De tal manera que afirmar que la Iglesia se ha definido sobre un asunto determinado o ha tomado una determinada decisión aparece realmente como una afirmación excesiva, una afirmación inválida. Aquellos que sostienen que “nosotros también somos Iglesia” afirman tener su propia opinión. Y, al revés, también surgen voces que, frente a lo que pueda afirmar una parte de la Iglesia –pongamos por caso una institu-

ción eclesial como la Compañía de Jesús o el Opus Dei, o alguna institución dominica o cualquier organización de tipo intelectual o de tipo teórico–, recuerdan que la Iglesia es sobre todo la Iglesia docente, la Iglesia que tiene la responsabilidad de definir de forma dogmática esa fe heredada, católica. Porque el hecho de que los fieles tengan un sacerdocio universal no les da derecho a comprometer la ideología de la Iglesia con sus puntos de vista, que son de orden privado. Los fieles han de ceñirse a la obediencia debida a la Iglesia enseñante o docente.

Es decir, al coexistir una jerarquía y una revelación destinada a todos los hombres directamente, las dos partes, los dos extremos, tienen una estupenda coartada para defenderse y librarse de cualquier imputación derivada de lo que “la Iglesia” pueda afirmar en un determinado momento. Esta coartada puede ser más o menos moral o inmoral, pero en todo caso es muy rentable, porque se utiliza continuamente, de forma que la jerarquía decide y resuelve pero deja que la grey y las instituciones católicas adopten posturas que dan lugar a un juego de plasticidad que permite adaptarse a lo que conviene en cada momento.

Un concepto descriptivo es de poca utilidad, pero, intentando responder a su pregunta en términos de un concepto analítico, podría decir, sabiendo que esto es muy incompleto –aunque puede reflejar la esencia de la institución eclesiástica como tal–, que la Iglesia es un ente que se autodefine como *societas perfecta*, es decir, que cree estar en posesión de todos los atributos de un Estado político soberano, pero que, por la naturaleza de su mensaje –revelado por Dios–, autolimita en el orden práctico su ámbito operativo a la realización de un proselitismo transversal (universalidad) y trans-societario (interclasicismo), cuyos fines consisten en la implantación, a través de un tejido institucional configurado jerárquicamente, de unas creencias religiosas –es decir, de la *fides ca-*

tholica– hasta el último rincón del mundo (Mateo, 16, 18-19³; y 28, 19-20⁴; Marcos, 16, 15 y 20⁵; y Lucas, 24, 47⁶). Pero el *poder real* de la “institución” consiste en que es una agencia eficazísima de los intereses de la *clase dominante*, con la cual convive en simbiosis.

L.X.A.C.: Vostede ten escrito que a igrexa católica se implicou totalmente na Guerra Civil Española, até o punto de que a etiología do golpe de Estado e da guerra non sería explicábel sen a influencia que a xerarquía eclesiástica exerceu sobre determinados sectores sociais e económicos coa finalidade de derrubar un réxime laicista como o republicano. Porén, desde posturas contrarias á súa –e decididamente dominantes– sostense que o *Movimiento Nacional* non tiña inicialmente un carácter confesional, que non é posíbel establecer unha relación causal directa entre a cuestión relixiosa e a rebelión militar de xullo de 1936, e que foron os conflitos e os erros da II República Española –dos que a propia igrexa católica non foi máis que unha vítima– os que conduciron dun modo inevitábel á guerra e á posterior instauración dunha ditadura (que sería a que, despois de todo, sentaría as bases socioeconómicas do actual réxime democrático). Podería comentar este debate? Con outras palabras: como podemos valorar, desde a nosa perspectiva histórica, o papel da igrexa católica na etiología da Guerra Civil Española?

G.P.O.: La Iglesia católica, desde la víspera de las elecciones municipales de 1931, interpretó que los primeros acontecimientos en el proceso de instauración de la II República Española iban directamente dirigidos al corazón del catolicismo tradicional, de la Iglesia como poder espiritual y temporal. Este sentimiento, que poco a poco se fue agudizando (no vamos a juzgar ahora si legitimamente o no), se basaba en una caricatura de lo que se habían propuesto los republicanos propiamente dichos, desde el propio Alcalá-Zamora –con todas sus vacilaciones–, pasando por

Azaña y terminando por el Partido Socialista Obrero Español que ya había aceptado muchas cosas de la Dictadura de Primo de Rivera. No eran, desde luego, unos ogros que se querían comer crudos a los cristianos o a los católicos.

Por lo tanto, había que movilizar –como así se hizo– a las masas católicas para acabar con la República. Si no hubiera habido una Iglesia católica que defendiera la existencia de un problema religioso –de nuevo la religión como factor configurador de la historia de España–, aquí no se hubiera planteado una guerra de ese orden, con ese fanatismo brutal, de exterminación fratricida. De manera que el que niega que la Iglesia católica fue un elemento decisivo en la maduración y en la explosión de la Guerra Civil es que está ciego o, sencillamente, es de mala fe. Quien alentó la guerra de 1936 fue la Iglesia católica. No hay más que ver quiénes fueron sus protagonistas, quién fraguó y ejecutó el golpe militar: los eclesiásticos, que se manifestaron inmediatamente, los militares con su idea de la España católica y eterna, y las grandes fuerzas de carácter político y social que representaban los intereses del capitalismo. Todos ellos abrigados y arropados por la Iglesia católica, que permitió que una tragedia como la de 1936 –sin parangón en el resto de Europa– se produjera en España.

Por otra parte, Franco y Mola eran hombres católicos, pero si elaboramos el perfil sociológico de quienes intervienen activamente, con las armas en la mano, en el golpe del 18 de julio, nos encontramos con mucha gente muy pasiva o incluso de un indiferentismo religioso evidente. El sentimiento católico se avivó porque el golpe era muy frágil y problemático. Sin el apoyo de la Iglesia, sin la movilización de los obispos –cuando empezaron a predicar la Cruzada en términos verdaderamente bárbaros–, el Movimiento Nacional hubiera carecido de base ideológica, sólo hubiera podido invocar algo que ni se podía decir, que era la defensa de la burguesía

capitalista, del orden y la ley. Por eso las fuerzas insurrectas enarbolan la bandera de la Iglesia casi de manera inmediata.

L.X.A.C.: No modelo canónico de Linz sostense que os réximes autoritarios teñen mentalidade –no sentido que lle dá Geiger⁷– pero carecen de ideoloxía. Como valora este elemento do repertorio politolóxico dominante para o caso español e tendo en conta o fenómeno do nacional-catolicismo? O réxime franquista tivo unha ideoloxía?

G.P.O.: Hay que observar, de entrada, que el Movimiento –nacido, por supuesto, como un hecho militar– fue apoyado de inmediato y sin reservas por la Iglesia jerárquica y por el cuerpo de católicos activos. Previamente se había creado el caldo de cultivo para romper, por la vía de los hechos y de la fuerza, la vigencia de la Constitución de 1931 e ignorar el triunfo electoral del Frente Popular de febrero de 1936. El golpe se presentó problemático y frágil desde el punto de vista de las armas, y necesitaba refuerzos importantes, porque una parte del Ejército había asimilado los ideales republicanos y ya no era el Ejército tradicional, y una parte de las ciudades que se insurreccionaron y después fueron el punto de arranque de la gran ofensiva, al principio fueron obedientes al régimen legal. De hecho, en muchas ciudades, la evolución natural de las cosas hubiera llevado a la afirmación de la República.

Por ejemplo en Vigo, donde yo no nací, pero donde viví muchos años,⁸ parecía que el golpe fracasaba, pero recuerdo que el capitán Carreró, un católico ferviente y un militar de corte fascista, arriesgado y valiente, al frente de un retén de 30 soldados de cuota y sin el respaldo del gobernador militar –que se había inclinado por la República–, se lanzó a la calle y, mediante una descarga de fusilería, provocó el pánico en una Puerta del Sol en la que había unas masas tupidas que no dejaban ver los adoquines –masas populares, milicianos, gente de la CNT, etc.–, y se hizo con la ciu-

dad. Un detalle curioso es que el principal acorazado que tenía España, el *Jaime I*, con una marinería de 800 miembros –todos republicanos–, salió de Vigo esa misma mañana, tal y como estaba programado, y, a la altura de las costas de Portugal, cogió a la oficialidad en pleno y la echó al mar. Si el *Jaime I* no hubiera zarpado, el golpe audaz del capitán Carreró –que demostró un notable arrojo personal– habría sido borrado de un plumazo. Vigo sucumbió ante el golpe por una serie de azares inimaginables.⁹ En La Coruña, donde la fidelidad a la República se sostuvo muchos días, pasó algo parecido. En Sevilla fue una verdadera chiripa: también allí hubo un personaje anómalo, Queipo de Llano, con un gran resentimiento acumulado contra la República, que protagonizó una piraeta inimaginable.

En conclusión, el golpe militar estaba fracasado. Los que se jugaban la vida sabían que, más allá de los fusiles, necesitaban un apoyo de tipo social, y ese apoyo fue la Iglesia la que se lo prestó desde el primer momento. El señor Linz –un hombre extraño a quien conocí personalmente, si bien es verdad que no con gran profundidad– parece que viene de una escuela alemana, no entiende nada de lo que pasa a su alrededor, se va a los Estados Unidos y se atiborra de la sociología formalista de la escuela de Talcott Parsons –por citar una figura cumbre dentro de esa escuela–, que pretende poder describir la realidad a base de conceptos puramente formales y asepticos. Uno de ellos es el de *autoritarismo*, que es un concepto vacío, porque el autoritarismo siempre está al servicio de alguna ideología, y la ideología es un hecho universal, hay muchas ideologías. Linz, de un modo muy poco científico, piensa que las ideologías de los totalitarismos tienen que tener una base racista o imperialista-colonialista. Franco –que no tenía una preparación intelectual filosófico-política, porque lo que le interesaba era el poder militar, la dictadura– consideraba que las ornamentaciones fascistas o nacionalso-

cialistas no convenían a un sistema que no estaba alimentado por esas ideoloxías, porque la Falange, durante la Guerra Civil, era superminoritaria (luego creció rápidamente al socaire y a la sombra del éxito, pero inicialmente no era nada). Franco, aunque se puso la camisa enseguida, huyó de lo azul, porque sabía que la fuerza real, en todo caso, correspondía a aquellas áreas de fuerte tradición católica –tipo carlismo– que, esas sí, podían darle un sentido al Alzamiento Nacional. Por eso decidió maquillar un poco su dictadura eliminando elementos claramente totalitarios de la época que comprometían demasiado su juego político tanto interior como exterior, y acudir al nacionalcatolicismo, una superideología mucho más fuerte que el nazismo y el fascismo. En este sentido, el señor Linz se olvida de lo sustancial en virtud de una categorización formalista que no agarra para nada la realidad. El régimen español de entonces no fue un régimen autoritario, sino, y desde el principio, un régimen nacionalcatolicista. Ni siquiera José Antonio quería un mero autoritarismo como el de su padre, y formulaba, con un lenguaje eminentemente católico *malgré lui*, su deseo de un régimen corporativista en el que la lucha de clases desaparecería de un plumazo en favor del bien común.

De hecho, una masa enorme de españoles, como yo mismo, estábamos excluidos de la vida política. En plena dictadura no se podían tener ideas políticas como las que tenemos ahora. Había que limitarse a la vida profesional, y cualquier manifestación política –no incendiaria, sino muy razonable, con argumentos serios– podía tener consecuencias tales como que ibas a unas oposiciones y no te las daban. Ha habido una ruptura generacional de tal profundidad que no se le puede hablar a la gente de hoy más que enseñándole documentos irrefragables y explicándole lo que pasó. La llamada transición democrática se encargó de borrar la memoria histórica por una decisión no siempre expresa, que se adoptó ya al principio, de no evocar

para nada la tragedia del 36 y nuestro pasado político inmediato. ¿Y cómo se puede caminar hacia el futuro si no se conoce y no se parte de la realidad del pasado? Así ha salido la transición a la democracia que hemos hecho: alicorta y paralítica.

L.X.A.C.: É coñecida a súa caracterización do concordato de 1953 como o punto culminante da simbiose de poder entre o Estado español e a igrexa católica. Pero agora gustaríame que nos valorase o concordato de 1953 como elemento da política exterior do réxime franquista, que a mediados dos anos cincuenta do século XX, cos pactos hispanonorteamericanos e co ingreso de España na ONU, pareceu colleitar os seus maiores éxitos.

G.P.O.: El concordato de 1953 es la culminación y la síntesis de la entrega de una gran parte de la soberanía del Estado a la Iglesia católica. Y digo *culminación* porque ese proceso empieza en el mismo verano de 1936 con una legislación que, poco a poco, a través de sus primeras Leyes Fundamentales y Principios del Movimiento Nacional, hace lo que los juristas llaman una *recepción jurídica en bloque de una legislación extranjera en la legislación nacional*, es decir, la recepción jurídica del derecho canónico en el derecho español. El derecho canónico se convierte en fuente de la Constitución del Estado. En ningún momento anterior de la historia de España se había llegado a tal grado de atrevimiento. Y luego, si piensa usted en las problemáticas concretas de la enseñanza, la familia, etc., verá que, desde el verano de 1936 –y desde aquel otoño ya de un modo abierto y declarado– y hasta la culminación del concordato de 1953, toda la legislación consagra ya la simbiosis entre la Iglesia y el Estado, de manera que el Estado acepta la fe católica y la función de la Iglesia católica como una parte de su sistema institucional, a la vez que la Iglesia católica reconoce la legitimidad de la dictadura. Nada nuevo, pues, en 1953.

El concordato tuvo una recepción muy buena en los medios católicos, y en Roma se vio con alegría. La Santa Sede es muy diestra en las relaciones internacionales y en la política práctica, pero a veces también pierde el sentido de las realidades históricas, enloquece con los triunfos aplastantes y los bendice, como sucede con Mussolini y el famoso acuerdo de 1929, o con Hitler y el concordato (que es una ratificación de los concordatos anteriores que venían ya de la monarquía guillermina). Así que la Iglesia católica piensa que el concordato de 1953 es el *desideratum*, el tipo ideal de lo que quiere.

Durante un tiempo, los Estados que, *de facto* o *de iure*, habían reconocido el golpe militar y la dictadura franquista, no tenían por qué inquietarse, porque había sucedido lo que esperaban. Cuando, tras un cerco diplomático inicial incómodo –y básicamente superestructural, porque el petróleo y otras materias primas seguían viniendo–, esos Estados intentaron regularizar, incluso *de iure*, sus relaciones diplomáticas con el Estado español, se encontraron con que el concordato significaba la exclusión de las versiones cristianas no católicas. Y ahí había un problema ideológico, porque, al fin y al cabo, esos países tenían una democracia –todo lo formal que se quiera, pero aceptada por sus poblaciones– que regulaba el *habeas corpus* y la protección del individuo, y reconocía las libertades religiosa, de pensamiento y de conciencia. Si los Estados Unidos suscribieron los pactos de ese mismo año, después del concordato, fue porque hubo un acuerdo tácito que preveía la promulgación de una ley de libertad religiosa. De hecho, esta ley, ligeramente posterior al concordato, eliminó, desde el punto de vista constitucional norteamericano, cualquier obstáculo para establecer una alianza bastante extensa y profunda con un régimen como la dictadura, que entonces los países democráticos consideraban totalitario.

Por cierto que, en contra de la opinión de personas que se consideran muy exper-

tas en cuestiones jurídicas,¹⁰ yo afirmo –y el que quiera demostrar lo contrario tendrá que intentarlo– que el concordato de 1953 sigue en vigor, porque un acuerdo o un tratado internacional entre Estados o sujetos soberanos solamente puede cesar en su vigencia y considerarse anulado por dos vías: primera, la denuncia, que es una figura del derecho internacional admitida por todos los Estados y por la cual una de las partes notifica a la otra –sin que deba mediar necesariamente ánimo hostil– que los intereses actuales del Estado ya no son compatibles con aquellos que llevaron a la firma del convenio denunciado; segunda, una cláusula inserta en un texto legislativo de rango superior que diga expresamente que, a todos los efectos legales, quedan totalmente abrogados en su vigencia los compromisos que se recogían en el convenio. En el caso que nos ocupa no existen ni la denuncia ni esa cláusula. En cambio, en los preámbulos y en las conclusiones de cada uno de los cuatro acuerdos de 1979 se habla expresamente del vigente concordato de 1953 y se dice que lo que se hace es sustituir determinadas cláusulas de aquel concordato. Es evidente que en el ánimo de los que han firmado esos textos no sólo no hay ninguna derogación sino que el concordato de 1953 sigue siendo el marco jurídico superior en que se inscriben todas las demás obligaciones respectivas de la Iglesia y del Estado español en la actualidad.¹¹

L.X.A.C.: O Concilio Ecuménico Vaticano II é valorado, na literatura científico-social canónica, como o da recepción da modernidade por parte da igrexa católica. Son unha minoría os autores que relativizan a importancia deste concilio. Vostede, en particular, entende este acontecemento como unha simple operación estética. Gustaríame agora repasar con vagar algúns aspectos do Concilio Vaticano II. Para empezar: que elementos poden axudarnos a comprender a etioloxía ideolóxico-política do concilio? Podería servírnos a idea de que a igrexa católica procuraba unha *Gleichschaltung*

ideolóxica mediante a asimilación do modelo liberal-democrático: sistema económico capitalista, Estado social, dereitos humanos (incluídas as liberdades relixiosa e de conciencia) e separación entre o Estado e a igrexa? Por outra banda, ao comezo dos anos sesenta do século XX, mentres os EUA implementaban políticas dirixidas a impor o modelo liberal-democrático como o máis acaído para os intereses vinculados ao capitalismo avanzado, o debate ideolóxico –simbolizado nos acontecementos de maio de 1968 e marcado pola contracultura e pola liberación sexual– adquiriu unha gran intensidade. Neste contexto, no que o inmobilismo institucional e ideolóxico da igrexa católica semellaba claramente disfuncional, apareceu a encíclica *Pacem in terris*, de 1963,¹² que mostrou claramente a distancia que separaba o *Syllabus* de 1864¹³ das ideas de Xoán XXIII. Cre que o contexto que acabamos de describir pesou nos traballos conciliares? É dicir, como relacionaría os debates dos anos sesenta do século XX co Concilio Vaticano II?

G.P.O.: Juan XXIII era un hombre práctico, muy realista y de corte conciliador –en el sentido diplomático de la palabra–, y se dio cuenta de hasta qué punto era un lastre el Concilio Vaticano I, que había sido promovido y realizado con brazo de hierro por Pío IX, un Papa cuya personalidad sería después un estorbo para la institución eclesial. Era necesario lavar la cara de la Iglesia. La *Pacem in terris* marcaría la línea inspiradora de la convocatoria del nuevo concilio, cuya preparación no fue una casualidad ni un capricho de Juan XXIII, ni un golpe de inspiración del Espíritu Santo, sino una decisión muy sabia y necesaria desde el punto de vista de los intereses de la Iglesia.

Me parece un hecho evidente –aunque a algunos pueda no parecerles tan claro– que el Concilio Vaticano II, que nació de aquella reflexión del Papa Juan XXIII y de la Iglesia más consciente, significó una fisura en parte manifiesta y pública, pero sobre todo de fondo, callada y tácita. Pero

no en sus fundamentos eclesiológicos. Si mal no recuerdo, hubo cuarenta y tantos padres conciliares que no llegaron a firmar ciertos documentos en el Concilio Vaticano I y se retiraron de las discusiones. Y recuerdo también que la Constitución sobre la Iglesia católica de ese Concilio de 1870, que fue la medular, significó la introducción, ya sin matices, de un modo perentorio y perfectamente estricto, de la infalibilidad del sumo pontífice en materia dogmática.¹⁴

El Concilio Vaticano II fue una orquestación humanista y litúrgica de tipo populista, que es algo propio de la catolicidad. Muchos padres conciliares vivían en países democráticos, así que hubo un mensaje liberalizador, pero el Concilio también decidió *reforzar todavía más* la dogmática a través de los plenos poderes reconocidos al pontífice.

Yo pertenecía a un grupo de jóvenes católicos antifranquistas –al que también pertenecían Lucas Oriol¹⁵, Federico Silva o Abelardo Algora– que quería conservar las coordenadas básicas de su fe pero no encontraba la posibilidad fáctica de romper con ese bloqueo de la Iglesia española respecto de lo que estaba pasando alrededor. No aceptábamos la política de la Iglesia ni en asuntos religiosos ni en asuntos civiles. Yo escribí entonces el artículo “Problemática del catolicismo actual”¹⁶ para una revista que se llamaba *Punta Europa*, que dirigía el opusdeísta Vicente Marrero¹⁷ y que después seguiría por otros derroteros, un trabajo que era todo menos lo que ellos esperaban.

En definitiva, hubo una corriente de jóvenes –algunos provenientes de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, algunos carlistas, como Lucas Oriol o Federico Silva– que compartían el deseo de lo que los movimientos de dominicos y de jesuitas franceses llamaban el *retour aux sources*, el retorno a las fuentes vivas de la fe católica para replantear el movimiento católico. Aquel camino se cerró.¹⁸

L.X.A.C.: Como se pode explicar o inmovilismo e a irrelevancia nos que, durante as sesións conciliares, desembocaron a falta de preparación e a desorientación dos bispos españois, convencidos de seren os depositarios das esencias doutrinais do catolicismo e basicamente preocupados pola unidade da igrexa católica e pola pureza doutrinal? Por que os bispos españois tiveron un papel tan irrelevante?

G.P.O.: Porque durante los 40 años de dictadura franquista se habían impuesto los contenidos del nacionalcatolicismo en todos los planos de la vida –religioso, político, económico, ideológico– como lo propio de España, como sinónimo de patriotismo y de la nacionalidad hispana. La identidad de España se definía a través de las glorias del imperio hispánico y de su sentido misional católico. Los padres conciliares españoles vivían de espaldas a la realidad, en el paraíso de las ilusiones. Se negaban a conocer a fondo los movimientos renovadores que se daban en Francia, Bélgica y Holanda, porque lo que les gustaba era la tradición tomista menos estimable y el tradicionalismo decimonónico. Así que cuando estos señores llegaron a Roma se encontraron con que no tenían papel, y cada vez que tomaban la palabra la gente se dedicaba a silbar o a marcharse. No entendían que no les hicieran caso.

L.X.A.C.: Un dos *outputs* do Concilio Vaticano II foron as conferencias episcopais. En España, a Conferencia Episcopal veu substituír a conferencia de metropolitanos. Alén da esixencia conciliar de colexialidade e da conveniencia de aliviar a rixidez estrutural e de procurar unha adaptación ás necesidades particulares, cal foi, na súa opinión, o obxectivo político que perseguiu o concilio mediante esta desconcentración funcional controlada a través das conferencias episcopais?

G.P.O.: La Conferencia de Metropolitanos era, de hecho, una institución bastante vacía. El episcopado franquista era monolíticamente nacionalcatolicista y reci-

bía su línea de conducta directamente de la Santa Sede. Esta adhesión a la ortodoxia de Roma era inocua, apromblemática. Pablo VI había estado en posturas más bien vanguardistas durante el Concilio Vaticano II y después, ya muy al final de su vida, con su personalidad dubitativa y hamletiana, pasó por un período de moderantismo. De hecho, en sus dos últimos años de vida se enfrentó a un drama personal porque se cuestionó sus propias posiciones en el Concilio Vaticano II, se atemorizó mucho ante la perspectiva de que se aplicasen ciertas corrientes conciliares, echó los frenos y dio una considerable marcha atrás, como demuestra la *Humanae vitae*. Su pontificado terminó en tablas respecto del Concilio. Pero fue a Pablo VI a quien le tocó aplicar las decisiones conciliares, y no dejó de tener en cuenta que la cuestión de la *colegialidad* había sido uno de los ejes del Concilio, y que, en términos eclesiológicos, la decisión de crear estas Conferencias Episcopales era una relativa novedad. Por lo tanto, Pablo VI pensó que las Conferencias Episcopales iban a tener una concreción real.

Debemos tener en cuenta que en Italia, en la segunda mitad de los años sesenta, la sintonía personal entre el Papa y Aldo Moro condujo a que, por una parte, Pablo VI depositara mucha confianza en el líder democristiano para llevar a cabo una actualización de la Iglesia y, por otra, la Democracia Cristiana pusiera muchas ilusiones en la apertura de Pablo VI para llegar al famoso *compromesso storico* con Berlinguer. Se trataba de replantear el funcionamiento de la democracia italiana, en la que los votos comunistas estaban congelados. Moro pensaba que la Democracia Cristiana no podía encerrarse en una decisión tan antidemocrática, y el *compromesso storico* parecía una vía muy progresiva. Para Pablo VI, el posterior asesinato de Aldo Moro significó una crisis profundísima.

En contraste con lo que sucedía en Italia, las personas elegidas para encabezar la Conferencia Episcopal Española –los presi-

dentes, los secretarios y los asesores principales– seguían estando muy chapadas a la antigua, y algunas tenían un conocimiento escaso de las corrientes eclesiológicas europeas (otras, en cambio, como Fernando Sebastián, se habían molestado en estudiar más a fondo los temas que se le planteaban a una Conferencia Episcopal). Es decir, la Conferencia Episcopal siguió ligada a dinámicas anteriores, sin plantearse nuevos temas, sin permitir una revisión del nacionalcatolicismo. Así que la función de la Conferencia Episcopal fue trucada y desnaturalizada, y ese es el motivo de que las Conferencias Episcopales hayan defraudado en gran parte la esperanza conciliar.

Como balance, podemos decir que las Conferencias Episcopales, en las que se depositaron las esperanzas de pluralización del movimiento teológico y eclesiológico, y también de modernización de la Iglesia, al final las han bloqueado totalmente. Juan Pablo II, el Papa del frío, el Papa de acero, acabó por alinear a las Conferencias a su dictado.

L.X.A.C.: Para vostede, como xa observamos, o que ten cualificado de *revisión conciliar* foi unha operación basicamente estética. Coa perspectiva dos acelerados cambios que tiveron lugar entre 1965 e 1971, e sobre os que volveremos, que matices introduciría vostede na súa valoración do concilio en relación co seu impacto no plano interno español, caracterizado polo nacionalcatolicismo e pola simbiose entre as elites franquistas e a igrexa católica? En xeral, como impactou o concilio no plano interno español?

G.P.O.: Hay que recordar que a partir del (en términos franquistas) llamado *contubernio de Munich*, la democracia cristiana más ilustrada interpretó los logros del Concilio Vaticano II como un reforzamiento de su ideario,¹⁹ encabezado entonces, entre otros, por figuras como la de Ruiz-Giménez, eminentemente tradicionales y con una visión muy dogmática de la revelación y del mensaje cristianos.

(Ruiz-Giménez había vivido acontecimientos políticos como, por ejemplo, los de 1956, siendo él Ministro de Educación, así que conocía la realidad española. Fue el inspirador de *Cuadernos para el Diálogo* y, aunque rechazó la publicación de mi libro sobre la formación del cristianismo como fenómeno ideológico²⁰, contaba con gente como los *Tácitos*.) Esta rama de la política española estaba todavía en proyecto y se movía en la clandestinidad, puesto que la legislación franquista no permitía los partidos políticos.

Los cristianodemócratas recibieron el Concilio Vaticano II con un poco de retraso porque tardaron en comprender cuál era el contexto europeo en que había tenido lugar. Pero lo hicieron suyo y se afanaron en buscar, como alternativa al franquismo dictatorial, una democracia con muchas restricciones pero homologable. Enrique y Tarancón–siempre asesorado por el nuncio Dadaglio– observó que el movimiento demócratacristiano era un escalón de apoyo fenomenal, porque tenía la osadía de ir a Munich junto con comunistas, anarquistas y demás ralea a charlar y a ver cómo se iba a colaborar para sustituir a la dictadura.

En definitiva, todos los que en España no estaban alineados con el nacionalcatolicismo y, en concreto, las elites directoras de las franjas ilustradas del catolicismo militante español –de la clase política cristianodemócrata–, recibieron el Concilio Vaticano II como agua de mayo, como un momento de respiro y de optimismo.

L.X.A.C.: Como diplomático, como percibió no seu momento e como analiza hoxe a crecente tensión existente entre Madrid e a Santa Sé a partir de 1965? Calles foron os efectos da tensión diplomática posconciliar?

G.P.O.: En términos generales, tanto Martín Artajo (en su segunda fase) como Castiella pretendieron tener una política exterior posible. Hay que recordar que España se había quedado huérfana a partir del momento en que las potencias del Eje,

que eran nuestras interlocutoras y valedoras, se habían hundido. Tras el período de sanciones impuestas por las Naciones Unidas –entre 1945 y 1947–, el camino no se abrió hasta los acuerdos con los EE UU, que llevó a la necesidad de realizar una inflexión en la política exterior, a tener una relación cortés con el Reino Unido, la República Federal de Alemania, etc. Yo era funcionario diplomático del Ministerio de Asuntos Exteriores, y recuerdo que un número pequeño de compañeros de mucho prestigio dentro de la carrera observamos que Martín Artajo y Castiella –sin faltar nunca a la lealtad ideológica al nacionalcatolicismo protegido y explotado por la dictadura franquista– tenían la voluntad de establecer un proyecto diplomático de apertura que implicaba que los problemas que tenía España debían plantearse en el plano internacional con un espíritu democrático, sin invocar los eslóganes del franquismo.

Martín Artajo era un hombre que se había criado en la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y en las aguas del pensamiento de Ángel Herrera Oria. Yo conocía bastante bien el espíritu de la ACNP. Su lealtad a los logros de la Guerra Civil Española –a la Cruzada Nacional–, que no se podían echar por tierra, convivía con un rechazo a las formas de la dictadura. (Durante dos o tres años, yo formé parte de un grupo de jóvenes –del que después me aparté radicalmente, porque no llevaba a nada más que a lo que ya había– inspirado por Fernando Martín-Sánchez Juliá²¹, uno de los cuatro personajes importantes del grupo demócratacristiano de Ángel Herrera.) Ángel Herrera presumía de despachar todas las semanas con Franco, como un asesor en el que el general confiaba mucho por su poder, su sapiencia y su fe católica, y yo creo que aquel privilegio de ver todas las semanas a Franco le dio la capacidad de influir en el espíritu del general en el sentido de impulsar un proyecto de democratización prudente y muy

controlada que nos apartase de los viejos esquemas.

En el ámbito de la política exterior se eliminaron los ribetes nacionalcatólicos –“a Dios por el Imperio”, la tradición salvadora de la nación española en el proceso de civilización europeo y demás tópicos– que, al final de los años sesenta, eran ridículos. En asuntos como el de Gibraltar, el de Guinea Ecuatorial o el de Naciones Unidas, se observó que había una renovación. (Yo recuerdo que cuando les mandaba informes con un fuerte sesgo ideológico marxiano a Ramón Sedó y a José María Moro, que eran asesores de Castiella situados en la línea del falangismo, mostraban una cierta sensibilidad y decían que el Ministro estaba en ello.)

L.X.A.C.: Inmediatamente despois do concilio constituíuse a Conferencia Episcopal Española, que comezou a emitir os seus primeiros documentos.²² Desde o punto de vista ideolóxico, estes documentos aínda estaban moi apegados á ortodoxia nacionalcatólica. Porén –e moi probabelmente baixo a influencia da constitución pastoral *Gaudium et spes*²³ e da declaración *Dignitatis humanae*²⁴, que postulaban unha relación entre a igrexa católica e a comunidade política que semellaba incompatible precisamente coa ortodoxia nacionalcatólica– eran perceptíbeis xa algúns cambios que anunciarían unha nova estratexia política da igrexa católica verbo do réxime político español (advertencias fronte ao inmovilismo, recepción da idea da separación –matizada coa de cooperación– entre o Estado e a igrexa católica, defensa –moi matizada tamén– da liberdade –especialmente da liberdade relixiosa– e reivindicación dunha orde política xusta que posibilitase a participación cidadá). Ou debemos pensar, pola contra, que a xerarquía católica española estaba decidida a manter posicións preconciarias ou inmovilistas? De que maneira, en definitiva, encararon os bispos españois o posconcilio no plano político?

G.P.O.: Yo creo ver en ese momento de la historia política española –y, concretamente, en ese momento de la orientación política de la Iglesia española– dos *desiderata* inconciliables o por lo menos difícilmente compatibles. Por un lado, acomodar la política pastoral, la política de privilegios de que estaba gozando la Iglesia, en el sentido de un reexamen, de una reformulación, que evitase esa sensación general de que Iglesia y Estado eran una especie de duo que funcionaba de la misma manera, con una confusión absoluta entre ambos poderes. Había que despejar y superar esa etapa, había que realizar una readaptación en términos democráticos. Por otro lado, esta readaptación debía ser realizada con mucho control y mucha vigilancia de las nuevas necesidades políticas de la Iglesia.

Por lo tanto, convivían los deseos de perpetuar los privilegios con la conciencia de que aquella perpetuación necesitaba una formulación compatible con un estatuto constitucional que eliminase la catolicidad del Estado como algo dogmático. Cualquier planteamiento democrático, por tímido y prudente que fuera, hacía imposible la definición de España como un Estado católico, por lo que se buscó una coartada burda, mentirosa y lamentable –en la que todavía seguimos viviendo– que se concretó en *una especie de aconfesionalidad* pensada para disimular el propósito de evitar el menor riesgo –que existía– de que la situación de privilegio de la Iglesia se anulase. Las mismas personas que habían negociado el concordato de 1953 negociaron también –clandestinamente, al margen de todo conocimiento por parte de la opinión pública– los acuerdos de 3 de enero de 1979, que reproducen *de facto* los privilegios consagrados en el concordato de 1953. Anteriormente, y para construir una pasarela congruente entre, por una parte, los principios y las leyes fundamentales del Estado –con su incorporación del derecho canónico– y, por otra parte, la aconfesionalidad, se organizó, precipitada

y súbitamente, la visita de Marcelino Oreja a la Santa Sede para firmar *por las buenas* un acuerdo de dos artículos. En uno de estos artículos, el Estado renuncia –¡todavía en la época del más oscuro nacionalcatolicismo y antes de saber cuál iba a ser el nuevo estatuto de la Iglesia!– nada menos que a la *presentación de obispos*, es decir, al patronato regio. Esto fue brutal, porque significó una puñalada por la derecha a la soberanía del pueblo y del Estado español, una soberanía que databa de 500 años.

A los que, en esa época, teníamos uso de razón y lucidez nos parecía inconcebible que, después de haber aprobado, el 27 de diciembre de 1978, una Constitución que habla de *aconfesionalidad*, se firmasen el 3 de enero de 1979 unos acuerdos que ni siquiera observan las cautelas previas que la propia Constitución exige para contraer compromisos de carácter internacional. (La firma del 3 de enero de 1979 equivalía, de acuerdo con el derecho eclesiástico en materia de convenios internacionales, a una ratificación.) ¡Estos acuerdos –que, por las fechas en que se fraguaron, son preconstitucionales e inconstitucionales– niegan absolutamente lo previsto en los artículos 14 y 16.3 de la Constitución! Los acuerdos no son sólo preconstitucionales –factor éste de por sí derogatorio de su validez–, sino que, además, impugnan el artículo 14 de la Constitución –el ombligo de las libertades– y el espíritu retórico de las muchas normas innecesarias –más bien declaraciones de principios– de que está plagada ese galimatías, ese monstruo jurídico que es la Constitución de 1978.

¿La Iglesia cree de verdad que con los acuerdos de 1979 ha resuelto su problema? ¿Ha sido capaz de lograr el disparate de conciliar dos polos incompatibles entre sí en una democracia, es decir, la readaptación a la democracia y el mantenimiento de su situación de privilegio?

L.X.A.C.: Por hipótesis, poderíamos afirmar que, a partir de 1965, as resistencias intraeclesiais a implementar as directrices

conciliares se debilitaron fronte á política de Roma, inflexíbel na procura dos seus obxectivos estratéxicos. A xerarquía eclesiástica católica española percibiu a existencia dunha nova estrutura de oportunidades: a reorientación ideolóxica decidida no Vaticano II, unha certa apertura institucional (o proceso de liberalización), a perspectiva dunha reforma en vista do carácter crecentemente anacrónico do réxime franquista, do esgotamento do réxime e da morte de Franco, os conflitos entre as elites franquistas, a aparición de aliados que se deducían das previsións estratéxicas dos EUA e doutros actores internacionais, da actividade clandestina do clero contestatario e das bases católicas, da forza crecente dos partidos antifranquistas e dos sindicatos obreiros, etc. De maneira que a xerarquía decidiu emprender accións de carácter estratéxico con perspectivas de éxito, é dicir, mobilizar os seus recursos e atraer recursos externos –oportunidades, acordos, redes sociais, símbolos culturais e ideolóxicos– de cara á adaptación sistémica que se avenciaba e na que era prioritario conservar un *status* privilexiado. Como valora esta hipótese, como caracterizaría a nova estrutura de oportunidades e cales eran, na súa opinión, os recursos que podía mobilizar a xerarquía católica naquel momento? En definitiva, como se situou a igrexa católica española fronte á perspectiva do posfranquismo?

G.P.O.: Si echamos la vista atrás, vemos que aunque Franco hubiera durado dos años más, el tinglado institucional que había diseñado tenía sus horas contadas, sobre todo en lo referido a los plenos poderes del dictador. Posteriormente, gran parte de ese legado institucional se recogería, a través del fraude democrático cometido por la oposición de izquierda –que deseaba llegar al poder rápidamente y maniobraba de espaldas a sus bases militantes–, en unos pactos clandestinos y radicalmente antidemocráticos con la elite franquista (empezando por el Rey y siguiendo por las Cortes), que también quería salvar su

mercancía. Las Cortes franquistas –Procuradores elegidos digitalmente por la dictadura– fueron, de hecho, las que aprobaron la Ley para la Reforma Política, que luego se convertiría en el preámbulo de la Constitución de 1978. La Ley para la Reforma Política no es que no fuera aprobada por una asamblea constituyente –que nunca existió–, es que ni siquiera lo fue por una asamblea elegida democráticamente. La Ley fue aprobada por los Procuradores en Cortes, cuya legitimidad dependía de su juramento a las Leyes Fundamentales y a los principios del Movimiento Nacional, y cuya acta se debía sencillamente a la forma de elegir a los representantes de la soberanía popular en tiempos de Franco.

La Iglesia católica española formó parte de una operación de salvamento que tenía tres protagonistas: por un lado la propia Iglesia, por otro lado la monarquía, y finalmente la oligarquía política de unos partidos que, en la práctica, estaban todavía desorganizados y sin control por sus bases militantes. Estos tres protagonistas funcionaron al unísono para salvar cada uno sus intereses y, lamentablemente, para hacer inviable un proceso de democratización con arreglo al tipo clásico definido por todos los grandes constitucionalistas de los siglos XIX y XX –desde Jellinek hasta Kelsen– y en virtud del cual el paso de una dictadura a un orden democrático exige, *de iure*, una serie de requisitos sin cuyo cumplimiento lo que produce es un camuflaje de democracia. Aquí no hubo un gobierno provisional neutral, de técnicos, ni un referéndum sobre la forma de gobierno, ni una convocatoria a Cortes constituyentes, con medios de comunicación abiertos. En este proceso, el cuerpo civil de la nación española tuvo que volver a someterse a las viejas servidumbres eclesiásticas y clericales. Y ahora, después de 40 años de franquismo, para una persona como yo es una tragedia tener que soportar que este modelo, que carece por completo de base popular y auténticamente democrática, se me presente como perfecto, ante la cre-

ciente falta de libertad, la inmoralidad pública permanente y la corrupción generalizada que ha traído consigo.

L.X.A.C.: A partir da segunda metade dos anos sesenta do século XX —é dicir, en apenas unha década—, a xerarquía católica contribuíu decisivamente ao desmantelamento do réxime franquista, asegurouse un *status* especial na Constitución de 1978 e conseguiu —antes de que se promulgase a Lei orgánica de liberdade relixiosa de 1980— uns acordos internacionais entre o Estado e a Santa Sé que consolidaron a súa preeminencia.

A literatura sobre a transición política española —incluída a literatura canónica— mostra unha gran incapacidade para pórse de acordo no tocante ao momento inicial do proceso. O nomeamento de Juan Carlos de Borbón como sucesor na Xefatura do Estado, o nomeamento ou o asasinato de Carrero Blanco, a morte de Franco, a caída de Arias Navarro e o nomeamento de Suárez ou o referendo polo que se aprobou a Lei para a reforma política son as opcións máis habituais. Con todo, a maioría dos autores soe decidirse polo momento da morte de Francisco Franco, o 20 de novembro de 1975, o que obriga a colocarlle á década anterior —marcada, entre outros elementos, pola estratexia da igrexa católica posconciliar— a etiqueta do *tardofranquismo*. Como valora o modelo dominante que sitúa o comezo da transición no momento da morte de Franco? Ou, con outras palabras, cando empezou a transición?

G.P.O.: Yo recibí información verosímil y creíble —aunque no puedo avalarla personalmente— según la cual había gente adicta a Franco —pero que estaba jugando el “juego” de la operación democrática— que le había hablado al dictador de un joven anticomunista muy prometedor y con mucho ímpetu con el que era conveniente establecer contactos secretos que permitiesen que el proyecto de sucesión fuera viable. A Franco aquello le complació, le pareció interesante. Aquel joven era Fe-

lipe González. Franco sólo exigió que el proyecto de transición a un sistema de readaptación institucional cumpliera dos condiciones *sine qua non*: el no reconocimiento del PCE y la incuestionabilidad absoluta de la monarquía. Es evidente que el Rey y la clase política franquista quebrantaron su juramento formal para salvar sus recíprocos intereses.

Pero la llamada *transición a la democracia* se inició con la Ley para la Reforma Política, que se aprobó a finales de 1976, cuando todavía no había sido decretada la libre constitución de partidos políticos y de sindicatos libres, cuando la representación de la soberanía española estaba en manos de los llamados Procuradores en Cortes, cuando la monarquía española era un trasunto y una creación absoluta de un dictador y cuando el pueblo español carecía de medios de información y de comunicación social que le permitieran ser parte de la democratización y destinatario de una Constitución democrática. Fue otra puñalada por la espalda. El Rey, las elites políticas del franquismo —los Procuradores en Cortes— y unos líderes políticos que no pensaron para nada en qué consistía la democracia y qué era lo que España necesitaba, se lanzaron a diseñar, a partir de la Ley para la Reforma Política —que encontraría su culminación en la Constitución de 1978—, un *bipartidismo oligárquico* que permitiese el actual turno en el poder de los dos grandes partidos mayoritarios, bien protegidos por una ley electoral —caracterizada por una aplicación dura de la ley d'Hondt— que lo único que hace es impedir una auténtica representación política.

La transición política empezó en aquel momento y culminó en 1978 con una democracia secuestrada, con una Constitución contradictoria, con la restauración de una monarquía católica y con unos poderes de la Iglesia católica muy parecidos a los del período 1936-1975. Este país fue víctima de un gran fraude: el carácter pretendidamente modélico de la reforma política —supuesta representación del espíritu

democrático de los españoles abrazados en la concordia nacional, indiscutible como si fuera el sacramento del bautismo de un demócrata— es en realidad una tergiversación monstruosa que hiere la dignidad de los españoles. Los partidos políticos se han constituido en *clase política* mediante el turno: aunque procuran luchar por el poder y obtenerlo, para lo cual elaboran sus respectivas retóricas políticas, comparten el interés común del uso del poder para el enriquecimiento personal y para el prestigio social. Frente a esto se sitúa una masa que, cada cuatro años, vota automáticamente sin saber verdaderamente lo que vota. Y esto no es una democracia de ninguna clase.

L.X.A.C.: A literatura historiográfica e politológica canónica soe obviar a influencia dos actores e dos factores internacionais na transición política española. Ou ben omite calquera referencia a esta dimensión, ou ben fai uso dela como variábel secundaria. Polo tanto, a dimensión esencial da transición sería a interna. Os intentos —como o de Garcés²⁵— de cuestionar este modelo son inmediatamente desprazados cara a posicións marxinais dentro do campo científico-social. Cal é a súa opinión ao respecto? Que relevancia tiveron os actores e os factores internacionais durante a transición?

G.P.O.: Yo creo que la relevancia que han tenido los actores internacionales —las grandes potencias llamadas *democráticas* (que sin duda lo son desde el punto de vista formal)— fue inmensa. Ya antes del libro de Garcés, en un ensayo publicado en un libro colectivo sobre la influencia de la religión en la política española,²⁶ yo señalaba la inmensa importancia que tuvieron las presiones internacionales y también la financiación internacional de la llamada *oposición democrática* (y muy particularmente de su eje, el PSOE, que, por su historia, tenía un peso político propio y, por lo tanto, capacidad de decisión). Garcés nos aporta datos —todos tenemos esos y quizá algunos otros— que demuestran

que quienes se hicieron con la jefatura del PSOE —que, tras la muerte de Llopis y la marginación de los llamados *socialistas históricos*, había sido resucitado con una piel nueva— fueron componentes nuevos como los grupos de Sevilla y de Madrid, es decir, el felipismo de Suresnes. Ahí, en la orientación de los partidos y grupos de oposición que finalmente habrían de pactar entre ellos para elaborar la Ley para la Reforma Política y la Constitución, se pone de manifiesto la influencia decisiva de las socialdemocracias, y concretamente del Partido Socialdemócrata Alemán, pero también del Partido Republicano americano y del Reino Unido.

Los actores extranjeros tuvieron una influencia inmensa porque disponían de armas para condicionar la acción de unos pequeños líderes que eran como reyes de taifas disgregados por toda España. De entre ellos —y concretamente del grupo sevillano— surgieron dos personajes clave, Felipe González y Alfonso Guerra, que irían creciendo en estatura para conducir una democracia sin excesos, vigilable, sin revoluciones internas y con unas bases sociológicas conocidas: la Iglesia, el ejército, el sector financiero, los terratenientes y, en general, el conglomerado capitalista del Estado moderno protegido por una democracia formal. A Felipe González le correspondió un papel preponderante, yo diría que decisivo. En sus inicios tenía una notable falta de información ideológica y de formación intelectual, pero contaba con una coyuntura muy favorable y con el apoyo de grandes poderes. Su retórica de tipo marxista era absolutamente falsa, pero se encaramó al frente del PSOE y nos dio lo que nos ha dado: entre otras cosas, trece años de jefatura de Gobierno incontestada y apoyada en una amplísima base electoral que ha corrompido a este país hasta la raíz.

L.X.A.C.: Como valora a actividade da Santa Sé como actor internacional durante a transición?

G.P.O.: En la Iglesia había, desde luego, hombres inteligentes. Yo conocí a dos de ellos, Enrique y Tarancón, que durante algunos años lo fue todo dentro de la Iglesia, y mi amigo Dadaglio, que estuvo de nuncio apostólico durante 13 años, a caballo entre el franquismo y el proceso democrático. Estos dos –Dadaglio, en representación de la Santa Sede, y Enrique y Tarancón, que pudo apoyarse en una labor que ya le habían facilitado los curas obreros, los secularizados, los frailes que se habían salido de sus congregaciones, es decir, católicos y creyentes que querían otra Iglesia– se pusieron de acuerdo para iniciar un proceso democrático inclusivo que desembocase en una pseudodemocracia. Dadaglio fue un hombre fundamental, porque era quien explicaba en la Curia cuál era realmente el proyecto, y la prueba de que esto era así es que Pablo VI –que mantenía una lucha con Franco por cuestiones como el patronato regio, los procesos políticos, las ejecuciones, el discurso de Carrero Blanco haciendo las cuentas de lo que le debía la Iglesia a los 40 años de dictadura– empezó a virar.

Finalmente, yo creo que la Santa Sede respiró aliviada al ver que los posibles excesos de un radicalismo político de tipo izquierdista estaban absolutamente conjurados y que los pactos de 1976 y 1979 iban a asegurar, dentro del contexto de entrega de la oposición a los intereses personales de sus líderes, la situación privilegiada de la Iglesia católica en España.

L.X.A.C.: En 1971 tivo lugar a asemblea conxunta de bispos e sacerdotes. Martín Patino²⁷ entende que os bispos e os sacerdotes manifestaron publicamente un pensamento relixioso claramente deslegitimador da confesionalidade nacida da Guerra Civil Española, e Tamayo-Acosta, nun libro recente,²⁸ describe a asemblea como un momento revolucionario, unha catarse colectiva, o *locus* no que cristaliza un proceso espectacular de crítica e de autocrítica políticas. A xerarquía eclesiástica española –que acudira en 1962 ás sesións

conciliares convencida de ser a depositaria das esencias cristiás– voltou á casa en 1965 e só precisou un lustro para organizar unha asemblea que, pola forma e polo contido, supuxo, como pouco, unha reinvencción da tradición nacionalcatólica. Cal foi, segundo vostede, o obxectivo político desta asemblea desde o punto de vista da xerarquía eclesiástica?

G.P.O.: Para introducir mi resposta a esta pregunta tomaría precisamente una frase que usted formula como hipótesis de trabajo pero que yo asumo como lo que ocurrió: lo que se propuso la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971 fue, en rigor, una *reinvencción de la tradición nacionalcatólica*. No es exacta la apreciación del señor Martín Patino –mediocre teólogo, por cierto–, que se atreve a decir que esa asamblea representaba un pensamiento religioso claramente deslegitimador de la confesionalidad. Desde el principio, esos mismos sacerdotes que firmaron –aunque muchos no lo hicieron, como es bien sabido– los textos finales de esa asamblea conjunta tenían en la mente un cambio de palabras pero no un cambio de contenidos. El término *confesionalidad* –como ya hemos apuntado en el curso de esta entrevista– ya no tenía posibilidad alguna de satisfacer a nadie, por lo que se buscó otro, el de *aconfesionalidad*, pero no es verdad que hubiera una deslegitimación real del nacionalcatolicismo inaugurado con la Guerra Civil.

Es posible, obviamente, que entre los componentes de esa asamblea conjunta hubiera elementos más sinceros y auténticos, pero se trata de una cuestión personal que no puedo discutir. También es posible que, más tarde, con los acuerdos de 1979, esos señores se hubieran sorprendido y estuvieran desalentados y frustrados, pero lo cierto es que, si los hubo, ni se hicieron escuchar ni conocemos quienes eran. Tampoco conozco ninguna voz medianamente autorizada en la Iglesia católica de esos años y posteriores que expresara su

rechazo absoluto del artículo 16.3 de la Constitución.

Conozco mucho al señor Tamayo-Acosta. A veces dice cosas certeras, pero no es nada representativo del sacerdocio católico, estando como está al margen de la dogmática, y es un hombre comprensivo que encuentra su acomodo en las instituciones vigentes. Su calificación de la asamblea conjunta es una figura retórica, una exageración y una reinterpretación triunfalista que no responde a la realidad. Lo que hubo fue un intento de poner a la Iglesia y al movimiento católico en hora con el espíritu de los tiempos y con las exigencias del momento. Se rechazaba y sigue rechazando por todos esos neocristianos el *laicismo* como el único sistema justo y auténtico de resolver definitivamente la "cuestión religiosa". Había que hacer viables los intereses de la Iglesia dentro de una democracia formal.

L.X.A.C.: É coñecida a súa tese sobre a transición política española, que caracteriza esencialmente como un proceso anómalo dominado polos sectores católicos e monárquicos. Vostede ten escrito tamén que a Constitución Española de 1978 estableceu finalmente un réxime político criptoconfesional. Podería explicarnos as etapas políticas –no plano interno e no internacional– que conduciron do nacionalcatolicismo das *Leyes Fundamentales* ao criptoconfesionalismo da actual Constitución?

G.P.O.: En síntesis, la oligarquía partidaria que elaboró la Constitución de 1978 en términos de bipartidismo y de alternancia en el poder se encontró con una Conferencia Episcopal muy agradecida por lo que serían los antidemocráticos Acuerdos de 1979. La Iglesia había conseguido una especie de baluarte en la propia Constitución de 1978 y en los Acuerdos. Los partidos políticos –la UCD, desde luego, pero también, y esto es lo más escandaloso, el PSOE– se olvidaron de lo que establecen los artículos 14 y concordantes de la Constitución,

que prevén que *por razón de religión no puede haber ningún tipo de discriminación*. En el fondo, lo que estaban haciendo los partidos políticos era no discutir la tradición y la inercia del nacionalcatolicismo, lo que hizo que la Conferencia Episcopal se sintiera como llevada en andas por el propio poder político.

L.X.A.C.: A literatura sobre o acordo do 28 de xullo de 1976 –ao que vostede xa aludiu nesta entrevista– soe fixarse no establecido nos seus dous artigos, que regulan a renuncia recíproca aos privilexios máis conflitivos –o dereito de padroado rexio, é dicir, o privilexio de presentación de bispos do xefe do Estado (artigo I), e mais o privilexio de foro da igrexa católica (artigo II)–. Como vostede ten observado, o Estado español perde un instrumento de control da actividade da Santa Sé, ao non poder seguir influíndo na composición do episcopado. É certo que xa no ano 1969 tiveron lugar negociacións neste sentido, que quedaron paradas pola negativa de Franco a renunciar ao seu dereito de presentación de bispos? Con outras palabras: Franco asinaría o acordo do 28 de xullo de 1976?

G.P.O.: A Franco le repugnaría firmar un acuerdo por el cual la Iglesia, sin contraprestación alguna, recibe el inmenso regalo de una parte de la soberanía del Estado español. Porque desde los Reyes Católicos, de una forma o de otra según el momento histórico, la Iglesia reconoció a los reyes soberanos de España un *derecho de patronato regio* en virtud del cual podían presentar sus listas de candidatos para la elección de prelaturas (obispos y arzobispos). Franco sabía por experiencia la importancia que tenía el poseer ese título de patronato regio, que le había permitido acomodar a sus intereses la elección de obispos y crear un episcopado ultraobediente a las consignas políticas de la dictadura. De modo que estoy seguro de que, como no hubiera sido por una obligación perentoria en una coyuntura de urgencia, Franco jamás hubiera firmado

un acuerdo de ese orden. ¡Hubiera renunciado al arma que utilizaba desde que era Jefe del Estado para impedir cualquier intento de la Iglesia de ir más allá de los límites que él fijaba! Franco tuvo la llave hasta tal punto que cuando no había acuerdo no se cubrían las diócesis vacantes, y al final la Iglesia se rendía y capitulaba (salvo ya en los últimos momentos, cuando la Iglesia sabía que faltaba poco para la muerte del dictador).

A mí no me gusta en absoluto hacer apología de un personaje como el general Franco, pero hay que reconocer que en este punto concreto fue más patriota y sobre todo un político mucho más avisado y pragmático que todos los que le sucederían. Sabía que el único modo de tener sujeta a la Iglesia –es decir, de evitar actitudes levantiscas– era precisamente mediante el uso de ese instrumento de sumisión. Cuando algún obispo sonaba como aperturista lo neutralizaba, y la primera vacante que se producía a continuación era examinada con lupa.

L.X.A.C.: E por que asinou o Goberno de Suárez o acordo do 28 de xullo de 1976? Cales eran, na súa opinión, os obxectivos políticos que facían conveniente este acordo internacional?

G.P.O.: Yo no puedo introducirme en el cerebro de don Adolfo Suárez, pero creo que se puede contestar con mucha seguridad –aunque no de un modo inobjetable– que la Iglesia y Suárez tenían muy claro en qué puntos Gobierno e Iglesia tenían que ponerse de acuerdo en la llamada *transición democrática*. Seguro que en las conversaciones que hubo –tanto a nivel personal como a nivel institucional–, el Gobierno renunció al derecho de presentación de obispos por anticipado. Y me gustaría saber por qué, porque lo cierto es que esto fue una verdadera vergüenza y no se explicó en la exposición de motivos del Acuerdo, lo cierto es que el Acuerdo traiciona la soberanía del pueblo español. ¡Algunos alegan que era la lógica consecuencia del espíritu

del Concilio Vaticano II! Una razón risible. A ningún español que tenga sentido de los intereses de su patria se le ocurriría nunca firmar aquel Acuerdo. La República Francesa –nada menos que una república jacobina y durante mucho tiempo antirreligiosa– sigue gozando de un privilegio equivalente al patronato regio.

L.X.A.C.: Vostede cualificou o acordo do 28 de xullo de 1976 de *anomalía do dereito internacional*. Cales son os seus argumentos?

G.P.O.: El hecho de que España haya firmado un acuerdo de tú a tú con la Santa Sede no constituye ninguna novedad: cualquier Estado puede firmar ese tipo de concordatos. Pero la Santa Sede sí es una anomalía del derecho internacional, porque es reconocida por la comunidad internacional como un Estado nacional con todos sus atributos, como un sujeto soberano, aunque carece de territorio, de cuerpo social y de instituciones públicas propiamente políticas. Históricamente, el Papa había sido la cabeza del poder temporal que la Iglesia católica ejercía soberanamente en los territorios pontificios romanos. En 1870, cuando en Porta Pia se rindieron las tropas vaticanas y el territorio pontificio se integró en el Reino de Italia, el Papa dejó de tener el carácter de soberano temporal o político de los territorios vaticanos y se quedó únicamente con la soberanía espiritual. Desde el punto de vista del derecho internacional, lo anómalo es que, después de esto, el Papa haya podido mantener la soberanía por el mero hecho de ser el sucesor de Cristo.²⁹

L.X.A.C.: O acordo do 26 de xullo de 1976, ratificado o 19 de agosto e publicado no BOE o 24 de setembro, recolle, no preámbulo (que forma parte do texto do tratado, mesmo para os efectos da interpretación), unha serie de consideracións: (a) que as relacións entre a comunidade política e a igrexa católica deben estar presididas polo principio da mutua independencia, de acordo co establecido

no Concilio Vaticano II; (b) que a mutua independencia entre o Estado e a igrexa católica non impide “una sana colaboración”; (c) que a liberdade relixiosa é un dereito humano que debe ser recoñecido no ordenamento xurídico; (d) que a sociedade española experimenta un “profundo proceso de transformación”; e (e) que o Goberno de España e a Santa Sé “juzgan necesario regular mediante Acuerdos específicos las materias de interés común que en las nuevas circunstancias surgidas después de la firma del Concordato de 27 de agosto de 1953 requieren una nueva reglamentación”, polo que se comprometen “a emprender, de común acuerdo, el estudio de estas diversas materias con el fin de llegar, cuanto antes, a la conclusión de Acuerdos que sustituyan gradualmente las correspondientes disposiciones del vigente Concordato”.

Poucos meses despois, o 5 de xaneiro de 1977, publicouse no BOE a Lei para a reforma política, o instrumento xurídico-político que lle deu carta de natureza ao proceso de reforma que culminaría, sempre no plano xurídico-político, coa Constitución de 1978. Sería demasiado ousado, na súa opinión, interpretar a Lei para a reforma política e mais o acordo de 1976 como a primeira explicitación formal da folla de ruta política da igrexa católica española posconciliar, que tiña como horizonte estratéxico a Constitución de 1978 e mais os acordos de 1979?

G.P.O.: Cuando una gran cantidad de historiadores –pero también personas como Torcuato Fernández Miranda– dicen que *el salto de una legalidad a otra legalidad dentro de la legalidad* fue una maravilla, el milagro de los milagros, lo que hacen es fabricar un paralogismo, un sofisma escandaloso. Porque si usted dice que saltamos de una legalidad a otra legalidad entonces es que hay dos legalidades distintas, y si me añade la coletilla de que *ese salto se hace dentro de la legalidad*, usted o está loco o nos está tomando el pelo.

Lo que hubo fue una operación de *salvamento recíproco de la institución monárquica, de la Iglesia y de la clase política franquista* representada en este proceso de transición “democrática” por los Procuradores en Cortes elegidos en tiempos de Franco. Suárez no hace más que elevarse a la condición de Presidente del Gobierno mediante la Ley de Sucesión creada por Franco, con el nombramiento por parte de las tres instancias –entre ellas la Iglesia católica– que debían ocupar la *regencia* en el período de vacancia. Estamos en plena Constitución franquista, moviéndonos en plena legitimidad franquista, de la que nace un gobierno a través de la famosa terna, en que el Rey opta por el menos votado, quien contará con todas las atribuciones concedidas por la legislación. A Adolfo Suárez se le atribuye la jefatura del Gobierno en el marco institucional rigurosamente franquista. Vistas así las cosas, la Ley para la Reforma Política es, en efecto –y al igual que su epílogo, la Constitución de 1978–, *una hoja de ruta* que viene dada precisamente por el hecho de que los poderes constituyentes de la nueva monarquía (si se la puede llamar así) constituyen una trinidad inscrita en la regencia prevista constitucionalmente en las Leyes Orgánicas de Franco para el caso de su muerte.

Por lo tanto, sí, yo creo que la Ley para la Reforma Política y el Acuerdo de 1976 fueron la hoja de ruta de la Iglesia católica, una hoja de ruta asumida por el Estado en ese punto concreto del estatuto que debe tener la Iglesia en una democracia. Fue una hoja de ruta concebida y aceptada por ambas partes. El señor Suárez era católico a machamartillo, de manera que dentro de su propia personalidad no había ninguna incongruencia. Lo que vino después corrobora que esa hoja de ruta fue la que ambos poderes asumieron incluso mecánicamente como indiscutible, incluso haciendo ratificar unos Acuerdos monstruosos cinco días después de la promulgación de una Constitución que niega cualquier forma de discriminación por razones de

religión. Esto, evidentemente, estaba en la hoja de ruta.

L.X.A.C.: Parece que na etiología da Constitución de 1978 volvemos atoparnos con este fenómeno da negociación en paralelo: por unha banda, as forzas políticas pactaron o novo marco xurídico-político (Lei para a reforma política, Constitución de 1978), mentres, por outra banda, a igrexa católica procurou –por acadarmos ao aparato conceptual de Bourdieu– desenvolver estratexias de conservación tendentes a perpetuar a orde establecida, é dicir, a asegurar a súa posición central dentro do campo do poder e do campo relixioso, polo que negociou co Goberno de España os acordos do 3 de xaneiro de 1979, aínda vixentes. Vostede, de feito, ten insistido en subliñar que a redacción destes acordos –que cualifica de propiamente preconstitucionais– tivo lugar moito tempo antes de que o artigo 16 da Constitución fose sancionado. Hai, por certo, un texto do propio Adolfo Suárez que recoñece abertamente este feito.³⁰ Martín Patino, pola súa banda, argumenta que, para a igrexa católica, as negociacións de cara á substitución do concordato de 1953 son indisociábeis do proceso constitucional.³¹ Como podemos explicarnos esta influencia da igrexa católica na transición e que contrapartidas cre que reclamou o Goberno de España? Por que, en definitiva, puido influír a igrexa católica na transición e cal foi o prezo que tivo que pagar?

G.P.O.: En realidade, la Iglesia y el Estado ya no tienen que ponerse de acuerdo para adoptar ninguna decisión puntual, porque los actos fluyen de los Acuerdos asumidos por el Rey –como monarca indiscutido nombrado por la dictadura–, por Suárez –primer ministro cuya legitimidad le es concedida por el Consejo de Regencia– y por la Iglesia –que forma parte del Consejo de Regencia y manifiesta su voluntad en el acuerdo de 1976, que señala ya cuáles son las líneas directrices del nuevo estatuto de la Iglesia–. De hecho, los Acuerdos de 1979 no sólo son preconstitucionales

porque concuerdan con todo eso, sino que además son inconstitucionales, y ahí sí que hay ya una fractura de la legalidad. Porque las Cortes españolas de 1978 no podían aprobar algo que contrariaba la letra y el espíritu del ombligo de libertades que se formula en la Constitución en el artículo 14. (El artículo 16 no es más que el truco indecente de introducir en la Constitución algo notoria y manifiestamente inconstitucional.) El Gobierno y la Iglesia se autodeslegitiman cuando pasan por encima de la soberanía popular para tomar la decisión sobre el modelo de poder religioso. De modo que *no* hubo *sujeto constituyente*, no hubo Cortes constituyentes. ¡Las Cortes de Procuradores franquistas se convirtieron en las Cortes constituyentes de la llamada *democracia*, y este es un gran timo y un gran fraude! Y después, los que mandan desde entonces en España dicen, sin el menor pudor político, sin el menor sentido democrático y sin la menor honestidad política elemental, que este modelo constitucional es el *summum* de la maravilla.

L.X.A.C.: Sabemos que, tras a renuncia estratéxica da igrexa católica a soste un partido democratacristián, foron os partidos da dereita –UCD e AP–, dos que formaban parte políticos de militancia católica moi destacada (v.g., Alzaga, Álvarez de Miranda, Cavero, Oreja ou Osorio), os que defenderon coherente e explicitamente un *status* especial para a igrexa católica, que atoparía a súa plasmación máis significativa no artigo 16.3 da Constitución. Como cre vostede que se podería caracterizar a posición dos grandes partidos da esquerda española? Con outras palabras: que importancia tivo para os partidos da esquerda a cuestión do *status* da igrexa católica? Ademais, vostede ten escrito que a igrexa católica estivo sobrerrepresentada no relatorio constitucional. Que datos lle permiten facer esta última afirmación?

G.P.O.: Desgraciadamente, la cuestión del *status* de la Iglesia católica no tuvo ninguna importancia para los partidos de la izquierda. El soberano nombró digitalmente

para la ponencia constitucional a siete personajes, de los cuales cinco eran activos y férvidos militantes católicos –Fraga, Herrero de Miñón, Roca i Junyent, Gabriel Cisneros y Peces-Barba– y uno el delegado de Carrillo –el cual tenía instrucciones relativas al supuesto nuevo estatuto de la Iglesia que se acordase, que debía apoyar sin reservas para no volver a cometer un error que había costado la derrota de la República, según alegaba Carrillo–. Felipe González, al comienzo de su mandato como Presidente del Gobierno, confesó a una periodista de este país que la idea era precisamente esa: que no se podían regatear concesiones a la Iglesia católica.

El séptimo *padre de la Constitución*³² –padre ilegítimo a todas luces– era un compañero mío de la carrera diplomática cuya vida pública constituyó una demostración de oportunismo. Me consta que este caballero tenía un único interés, el de ser ministro del Gobierno, y todo lo demás le importaba un bledo. Con este personaje tuve mucha relación antes de la muerte de Franco, en reuniones de diplomáticos inquietos que dialogábamos y especulábamos sobre qué iba a pasar después de la muerte del dictador y cuál era la actitud que había que adoptar. Incluso llegó a ser un miembro más o menos activo de los *Felipes*.³³

La cuestión de la Jefatura del Estado español y las relaciones Iglesia-Estado –es decir, monarquía o república y estatuto regulador de las relaciones entre poder político y poder religioso– eran los dos asuntos clave a los que tenía que dar respuesta la nueva Constitución española, porque ya habían estado en la entraña de la Guerra Civil y del desarrollo político-ideológico del franquismo. La izquierda española sabía perfectamente que este era un problema crucial, pero se despreocupó y dejó que fuese la democracia cristiana la que dictase lo que le pareciese. Una de las tremendas inmoralidades de los partidos de izquierda es precisamente que se ausentaron de este debate.

L.X.A.C.: Algúns autores sosteñen que a Constitución de 1978, no seu artigo 96, anula o principio da *lex posterior* cando establece a permanencia das normas dos tratados, que non poden ser derogadas por unha lei mentres subsista a obriga internacional contraída polo Estado. As regras dun tratado internacional serían, ademais, de aplicación preferente respecto das normas legais internas. Neste sentido, os acordos de 1979 poderían ser interpretados como un instrumento case-constitucional destinado a impedir unha interpretación laicista da lei fundamental sexa cal for o partido gobernante?

G.P.O.: ¡De ninguna manera! ¿Cómo unos Acuerdos entre Estados iban a poder interpretarse torcidamente para dejar sin efecto una Constitución? Los Acuerdos de 1979 son ilegítimos e ilegales de todo derecho porque contravienen una Constitución ya en vigor, cuyos artículos 14 y concordantes impiden que el Estado democrático concierte acuerdos que dejen sin efectos uno de los ombligos de libertades de la propia Constitución. O sea, que es absolutamente falso el razonamiento sinuoso según el cual los Acuerdos de 1979 debían impedir una interpretación laicista de la Constitución. ¡Esto equivaldría a un fraude de ley *a priori*! En su “legalidad”, estos Acuerdos derivan de las facultades que poseen las Cortes españolas de 1978, y esas Cortes no son libres de vulnerar la Constitución de la que deriva su propia legitimidad, no pueden nunca actuar de acuerdo con lo que no poseen. Lo que ha habido aquí ha sido un deliberado y cínico pacto entre bastidores entre las Cortes y la Iglesia para legitimar unos Acuerdos que no se debieron firmar jamás. ¡Pero estaban insertos en la hoja de ruta! Así que, una vez más, se mire por donde se mire, este tinglado del modelo democrático perfecto y ejemplar es una verdadera farsa.

L.X.A.C.: Vostede afirma que o principal beneficiario da relación simbiótica entre o Estado español e a igrexa católica durante a ditadura franquista foi o Estado. Neste

punto, por certo, parece coincidir co modelo canónico. Existe un polo dominante no binomio Estado-igrexia no réxime da Constitución de 1978?

G.P.O.: La dictadura franquista no era más que un poder *de facto* impuesto por la fuerza de las armas, era un poder desnudo –era como el rey desnudo–, y si políticamente no hubiera improvisado la legitimación nacionalcatólica –legitimación, por lo demás, evidente, dada por la propia historia de España–, hubiera entrado en un proceso de luchas intestinas entre carlistas, falangistas, cedistas, etc. El poder de la Iglesia estaba entero, y su soporte ideológico de tipo religioso estaba absolutamente consolidado en España; era, de hecho, el referente común de los españoles, sobre todo de los que seguían la rutina. El Estado, en cambio, tenía que improvisar una ideología, por lo que inmediatamente se agarró a la Cruzada Nacional.

La Iglesia, si bien sacó unos beneficios –de hecho y de derecho– fabulosos (recuérdese la recepción del derecho canónico en el español), confirmó su poder a la sombra de un Estado. No le urgía legitimar el franquismo, que, al haber surgido de un golpe militar, tenía los pies de barro. Lo que hizo la Iglesia con aquellos golpistas fue darles su beneplácito y su amparo suministrándoles la mercancía ideológica que necesitaban. En términos políticos, por tanto, el beneficiario de la simbiosis fue el Estado. Fácticamente lo fue la religión, porque se *sancionaba* lo que ya existía en el movimiento insurreccional del 18 de julio de 1936.

La Constitución del régimen actual se pretende democrática –salida de un proceso democrático– y no necesita de la Iglesia para legitimarse, ya que su legitimidad deriva de la pseudorrepresentación que se le atribuye. De manera que ahora la Iglesia, que está en una situación precaria –la religión católica ya no es dominante en la población, como lo era en el franquismo– y necesita de la bendición institucional del Estado democrático, es el polo políti-

camente beneficiado del binomio Iglesia-Estado. Esta necesidad de la Iglesia de otorgamiento de poder político es lo que explica el artículo 16.3 de la Constitución y la legislación de desarrollo de ese artículo, incluyendo la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 (votada, por cierto, por el PSOE, y que debería haber sido *de libertad de conciencia*).

L.X.A.C.: Vostede analiza o *status* da igrexia católica dentro do sistema político español facendo unha distinción entre a práctica regulamentario-administrativa e mais a práctica simbólica, que, sempre segundo vostede, definen un espazo de soberanía da igrexia católica dentro do corpo político español, un espazo relixioso xuridicamente protexido e mesmo blindado no que a igrexia católica goza dun réxime de privilexio. Cales serían as políticas públicas principalmente afectadas polo que ten cualificado de *confesionalismo* ou *neoconfesionalismo fáctico* ou *encuberto* ou *criptoconfesionalismo* do sistema político español?

G.P.O.: En el ámbito financiero, nadie de mi generación que haya transitado por los cuarenta años de dictadura y por el llamado *proceso de transición democrática* podía vislumbrar que los privilegios de la Iglesia alcanzarían tamaña envergadura. Nunca hubiéramos podido imaginar que en el Estado llamado *democrático* –en un país en el que por lo menos la mitad de la población se declara indiferente, no católica, no religiosa, etc.– tendríamos una Iglesia, no ya dotada de legitimación, sino convertida en un apéndice y en un lastre de la economía española. En efecto, la Iglesia goza de unos privilegios financieros que se plasman en una dotación en los Presupuestos Generales del Estado (que tiene carácter provisional, a la espera de que se pueda aplicar lo previsto en el acuerdo económico de 1979, aunque de hecho no se puede discutir)³⁴ y en una legislación fiscal en la que los ciudadanos que lo desean (y nunca lo han deseado más del 30 o 32%) pueden, sin aumentar el volumen de

su tributo, asignar una parte de sus cuotas a la Iglesia. En el sistema fiscal español se prevé, por lo tanto, *la transferencia a la Iglesia de una parte de la renta de los no católicos e incluso de los ciudadanos abiertamente refractarios a que el poder religioso de cualquier naturaleza reciba una subvención.*

Estos dos privilegios –el presupuestario y el fiscal– rompen el propio marco del confuso y ambiguo artículo 16.3 de la Constitución, al concederle a la Iglesia un poder económico que se complementa, en el espacio educacional, con la transferencia de grandes partidas presupuestarias –muy superiores a aquellas de las que dispone la escuela pública– y de la política educativa –que es uno de los servicios públicos principales de un Estado democrático– a la escuela privada “concertada” –por utilizar el eufemismo oficial y no decir *escuela católica*–, y la renuncia a una escuela pública laica o al menos desprovista de connotaciones confesionales. Una democracia propiamente dicha no puede asumir una religión como una forma de conciencia que se impone en la escuela institucionalmente (aunque formalmente se imponga con carácter facultativo). En el plano educativo, la situación de la Iglesia católica es tan escandalosa que resulta verdaderamente hiriente e impúdico decir que esta es una democracia de igualdad con arreglo a lo que establece el artículo 14 de la Constitución, que prohíbe la discriminación en función de la adscripción religiosa de los ciudadanos.

En los medios de comunicación social financiados por la totalidad de los ciudadanos, que tienen una fuerza enorme por el impacto que logran sobre la población, hay algunos programas en los que se habla con toda naturalidad de una moral sexual que no coincide con la de la Iglesia, pero también nos encontramos con el exordio católico de todas las mañanas, los programas especiales de educación católica, la interferencia permanente de sacerdotes, obispos y demás autoridades religiosas,

etc. En el plano simbólico, la presencia permanente de las máximas autoridades del Estado –empezando por el Rey– en las ceremonias públicas de fe católica, las festividades a cuenta de santos y vírgenes que nunca existieron, etc., constituyen una afrenta para el amor propio del ciudadano sensato, sea o no católico.

Le contaré la anécdota de los dos religiosos que el nuncio de Su Santidad, el señor Tedeschini, y el cardenal Vidal i Barraquer enviaron a la Santa Sede en 1931 para explicar allí que en España toda la vida pública de tipo ceremonial y festivo era una mera apariencia de catolicidad, que en España ya sólo había un número reducidísimo de verdaderos católicos profundos. Pues bien, hoy se podría repetir esa misma misión, enviar a dos curas verdaderamente honestos a la Santa Sede para decir que todo este tinglado demencial de festividades religiosas y de intromisión en la enseñanza y en los medios de comunicación no revela la catolicidad de España, revela sencillamente una parodia de una verdadera religiosidad. Y esta situación es realmente vergonzosa e injuriosa para los ciudadanos demócratas de este país.

Aquí hace falta rápidamente un sistema de organización de las relaciones del poder político con el poder religioso que parta de *una rigurosa libertad de conciencia*. La conciencia ha de estar libre de coacciones, no puede haber unas conciencias cuyos contenidos valgan más que los de otras. El Estado no puede ser católico, del mismo modo que un tigre no puede ser protestante, porque la conciencia sólo está en el cerebro de los individuos humanos, y nunca en colectividades.

NOTAS

1 Esta entrevista a Gonzalo Puente Ojea forma parte de tese de doutoramento *O Estado oculto (Elementos para unha revisión da transitología canónica. Política e catolicismo na corporatización da función relixiosa en España)*, dirixida polo profesor Xosé Luís Barreiro Rivas, que presentamos en novembro de 2008 no De-

partamento de Ciencia Política e da Administración da Universidade de Santiago de Compostela. A entrevista foi gravada no domicilio de Puente Ojea en Madrid o 6 de marzo de 2005.

Sobre a experiencia deste autor como embaixador de España ante a Santa Sé, v. Puente Ojea, 1997, 399-415, e 2002. Desde a súa perspectiva católica, Andrés-Gallego, Pazos e Llera (1996, 220-221 e 238) despachan como un erro e como un desdén o paso de Puente Ojea por esta embaixada: "En su relación con el Vaticano, el Gobierno de Felipe González se distanció. En algún momento repitió errores diplomáticos similares a los de periodos revolucionarios del siglo XIX, como sucedió con el nombramiento del embajador Puente Ojea, ateo militante, que el Gobierno impuso a la Santa Sede en 1985 y que terminó con el cese del diplomático en 1987, a raíz de su divorcio y de haber prologado un libro de Juan Arias, sacerdote secularizado y corresponsal de *El País*, libro crítico con el papa".

2 Cfr. Beyme, 1980, 99-102.

3 *A Biblia*, Mt 16, 18-19: "E eu asegúroche que ti es Pedro, a pedra; e sobre esta pedra vou edificar a miña Igrexa; e as portas do Inferno non prevalecerán en contra dela. Dareiche as chaves do Reino do Ceo: todo o que ates na terra, ficará atado no ceo; e todo o que desates na terra, ficará desatado no ceo".

4 *A Biblia*, Mt 28, 19-20: "Ide, pois, e facede discípulos meus a todos os pobos, bautizándoos no nome do Pai e do Fillo e do Espírito Santo; ensinándolles a gardar canto vos mandei. Asegúrovos que eu estarei sempre convosco até a fin do mundo".

5 *A Biblia*, Mc 16, 15 e 20: "E díxolles: 'Ide polo mundo enteiro, anunciando a Boa Nova a toda a creación.' [...] Eles saíron a predicar por todas partes, contando coa colaboración do Señor, que confirmaba a súa palabra cos sinais que os acompañaban".

6 *A Biblia*, Lc 24, 47: "e predicarase no seu nome a conversión e mais o perdón dos pecados a todos os pobos, empezando por Xerusalén".

7 V. Geißler, 1985, 387-410.

8 Puente Ojea naceu o 21 de xullo de 1924 en Cienfuegos (Cuba) de pais galegos. Trasladouse a Vigo despois da morte de seu pai, cónsul xeral de España en Santiago de Cuba. Na cidade olívica transcorreron a súa infancia e a súa primeira adolescencia.

9 Puente Ojea refírese aquí aos primeiros días do *Alzamiento Nacional* en Vigo, cidade na que, naquel momento, se atopaba o líder

falanxista Manuel Hedilla. Os protagonistas iniciais da subversión en Galiza foron basicamente un grupo non moi numeroso de coroneis, comandantes e capitáns. O acoirazado *Jaime I* –o mellor barco da Armada, cunha dotación de 850 homes maioritariamente leais á República– chegou á cidade o 19 de xullo e partiu na mañanciña seguinte, cunha parte da oficialidade disposta a unirse aos militares rebeldes mesmo en contra do comandante. O propio día 20, porén, produciuse un motín a bordo á altura do cabo Mondego. A marinería tomou o control do buque pola forza. Varios oficiais morreron ou caeron feridos. Mentres tiña lugar este motín fronte á costa portuguesa, o capitán Antonio Carreró Vergès, obedecendo as ordes do comandante militar Felipe Sánchez e ao mando dun pequeno grupo de soldados de infantaría, presentouse na Porta do Sol de Vigo para proclamar o estado de guerra. A tropa apenas atopou resistencia armada pero, sentíndose acurrallada, abriu fogo contra os cidadáns concentrados en apoio da República, co resultado de entre 10 e 20 mortos e ducias de feridos. No seu informe, Carreró Vergès constatou que "hemos hecho mucha sangre". A resistencia concentrouse durante dous días en Lavadores, pero o 22 de xullo os golpistas xa controlaban a cidade. Cfr., para estes episodios, Fernández, [1987], 86-88 e 105-106, Fernández Prieto, 1996, 451-456, Luca de Tena, 1987², 44-45, Máiz Vázquez, 1987², 17, Pereira Martínez, 1998, 19-29, Varela González e Wouters, 1991, 954-956, e Velasco Souto, 2006, 15, 22-23, 137, 256 e 258-260.

10 V., v.g., Corral Salvador, 2007, 154.

11 González Barón (2001, 67) coincide con Puente Ojea nesta tese:

La revisión de los contenidos del Concordato se concluye con los acuerdos de 1979, de los que emana la situación actual. En todos ellos se habla del vigente Concordato (de 1953), del que quedan derogados tales o cuales artículos, pero que es "vigente". Por más que el clero pretenda que el actual Concordato es de 1979, lo único que se hizo fue sacar los muebles viejos y reamueblar la estructura concordataria de 1953, de corte claramente dictatorial y fascista, en el sentido literal de los términos: el pacto entre la dictadura militar de Franco y unha parodia de Estado creada por Benito Mussolini en 1929.

12 Xoán XXIII, 1963.

13 Pío IX, 1864.

14 V. tamén Concilio Euménico Vaticano II, 1964. No número 18 deste documento recó-

llese a *doutrina do maxisterio infalibel* do papa, que se describe con detalle no número 25:

Esta infalibilidade compete al Romano Pontífice [...] cuando proclama como definitiva la doctrina de fe o de costumbres [...]. Por lo cual [...] sus definiciones por sí y no por el consentimiento de la Iglesia son irreformables, [...] y así no necesitan de ninguna aprobación de otros ni admiten tampoco la apelación a ningún otro tribunal. Porque en esos casos el Romano Pontífice no da sentencia como persona privada, sino que en calidad de maestro supremo de la Iglesia universal, en quien singularmente reside el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma, expone o defiende la doctrina de la fe católica.

15 Refírese a Lucas María de Oriol y Urquijo, promotor, propietario e articulista da revista *Punta Europa*, que mantiña unha liña católica integrista.

16 V. Puente Ojea, 2003, 29-49.

17 O canario Vicente Marrero Suárez, nado en 1922, foi un carlista tradicionalista vinculado ao Opus Dei, de ideas católicas ortodoxas, nacionalistas e antiorteguianas, que faleceu en 2000. Dirixiu a revista *Punta Europa* desde o seu comezo, en 1956, até 1966 (a revista desapareceu un ano máis tarde).

18 Para estes episodios, v. Puente Ojea, 1995², 396-401.

19 Sobre o *contubernio de Múnic*, é dicir, o IV Congreso internacional do Movemento Europeo celebrado en Múnic en 1962, v. Vidal-Beneyto, 2007, 33-47, que lle outorga unha gran importancia como *locus* da converxencia entre os vellos demócratas do exilio e os novos demócratas do interior, e mesmamente como "acto constituyente de la nueva democracia española". Vidal-Beneyto tamén observa unha relación entre o *contubernio* e o Concilio Vaticano II, como fai Puente Ojea: en sintonía co *aggiornamento* romano, houbo membros da ACNP e da Acción Católica Española que participaron no congreso de Múnic.

A furibunda reacción do réxime despótico español tamén se debeu, como explica Powell (1996, 296-297), á petición formulada en Múnic de que a España ditatorial fose excluída das institucións europeas, o que, xunto co informe Birkelbach do mesmo ano 1962, supuña un grave atranco á asociación coa CEE que ansiaba o Goberno de Franco. Pridham (1991, 218) observa que un dos resultados do contubernio foi o fortalecemento do "anti-Franco lobby in the EC".

V. tamén Díaz-Salazar Martín, 2006, 118.

20 Puente Ojea, 1993⁶.

21 Sobre Martín-Sánchez Juliá, v. Moreno Seco, 2005, esp. 88-116. O primeiro presidente da ACNP foi o seu fundador, Ángel Herrera Oria. Fernando Martín-Sánchez Juliá, un personaxe hoxe esquecido, ingresou na asociación en 1919, procedente das congregacións marianas, e asumiu a presidencia entre 1935 e 1953. Tamén foi presidente da comisión internacional permanente de *Pax Romana*, unha asociación internacional de estudantes católicos. Xa a partir de 1938, o bando nacionalista premiou a súa sólida lealdade ao réxime ditatorial con importantes postos no aparato do Estado. De feito, o seu incondicional colaboracionismo non era compartido por outros destacados propagandistas. Foi cualificado como o *secretario de Deus en España*, e o seu interese dirixiuse moi especialmente cara ao control dos campos educativo (sobre todo universitario) e mediático. V. tamén Armero, 1978, 147, Martín de Santa Olalla Saludes, 2003, 154-155, Montero Gibert, 1978, 81-120, e 1986, 100-122, Sánchez Recio, 2005a, 13, e Tusell Gómez, 1984, 21-22 e 45-47. Sobre a asociación *Pax Romana* como recurso político internacional da ditadura franquista, v. Sánchez Recio, 2005b.

22 Episcopado español, 1965, e Conferencia Episcopal Española, 1966a e 1966b. Sobre a ambigüidade estratéxica do segundo destes documentos, v. Blázquez, 1991, 172-173 (o documento revelaría "el último esfuerzo [do episcopado] por mantener los lazos de colaboración con el Régimen"), Lombardía, 1987, 95, Martín de Santa Olalla Saludes, 2005, 83-85, e Piñol, 1999, 272-273. Brassloff (1998, 18-19) entende que este é o derradeiro documento que lexítima explicitamente o réxime ditatorial, e Laboa Gallego (1988, 35-36, e 1999, 125-126) afirma que foi o "canto del cisne" dun sector episcopal reticente a seguir as directrices romanas. Pola contra, Chao Rego (2007, 279-280) cre que o documento "se apuntaba a ciertas posturas estimables para la época y suponía una cierta ruptura con la idea de política católica unitaria e imperante". A súa publicación creou un conflito no seo da Conferencia Episcopal por falta de consenso; o seu secretario, o galego Guerra Campos, que evolucionara cara a posicións ultraconservadoras, forzou a interpretación dos estatutos e entendeu que o documento debía publicarse polo procedemento de urxencia, prescindindo da aprobación do pleno (v. Iribarren Rodríguez, 1988, 229, Laboa Gallego, 1988, 35, Piñol, 1999, 271, e Raguer i Suñer, 2006, 392-

394). Sobre Guerra Campos, v. Cuenca Toribio, 1986, 578-579.

23 Concilio Euménico Vaticano II, 1965a.

24 Concilio Euménico Vaticano II, 1965b.

25 Garcés, 1996, e 1999, 25-101.

26 Puente Ojea, 1994, 81-146, e 1995², 330-392.

27 Martín Patino, 1984, 163-164.

28 Tamayo-Acosta, 2003. V. a correspondente recensión de Araujo Cardalda (2004).

29 Sobre esta cuestión, v. Puente Egido, 1965.

30 Suárez González, 1997, 281-284.

31 Martín Patino, 1984, 173.

32 Os integrantes do relatorio constitucional foron Gabriel Cisneros Laborda (UCD), Manuel Fraga Iribarne (AP), Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón (UCD), Gregorio Peces-Barba Martínez (PSOE), José Pedro Pérez-Llorca (UCD), Miquel Roca i Junyent (CDC) e Jordi Solé Tura (PCE/PSUC). Puente Ojea refírese aquí a Pérez-Llorca. V., sobre este relator, Prego, 1999, 455-460.

33 Segundo Prego (1999, 455), Pérez-Llorca "fue dirigente del «Felipe», Frente de Liberación Popular".

34 En 2006 o Goberno de España acordou coa Conferencia Episcopal eliminar a dotación orzamentaria e fixar a asignación tributaria no 0,7% da cota íntegra do IRPF dos declarantes que así o indiquen.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRÉS-GALLEGO, José, Antón M. PAZOS e Luis de LLERA (1996), *Los españoles, entre la religión y la política. El franquismo y la democracia*, Madrid, Unión.

ARAUJO CARDALDA, Laureano Xoaquín (2004), Recensión de Tamayo-Acosta, 2003, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 3, 2, 152-154.

ARMERO, José Mario (1978), *La política exterior de Franco* (pról. de Fernando Morán), Barcelona, Planeta, Colección Espejo de España, Serie La España de la posguerra, 42.

BEYME, Klaus von (1980), *Interessengruppen in der Demokratie*, München, Piper & co. Cítase pola tradución arxentina de Petra H. de Fontenla, *Los grupos de presión en la democracia*, Buenos Aires,

Belgrano, Colección Economía y Empresa, 1986.

BLÁZQUEZ, Feliciano (1991), *La traición de los clérigos en la España de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Madrid, Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Historia.

BRASSLOFF, Audrey (1998), *Religion and Politics in Spain. The Spanish Church in Transition, 1962-96* (pról. de Paul Preston), Basingstoke/London, Macmillan Press.

CHAO REGO, Xosé (2007), *Iglesia y franquismo. 40 años de nacional-catolicismo (1936-1976)* (intr. de Casiano Floristán), Santa Comba, tresCtres, Colección Vilarnovo, Ideas e realidades, Ámbito Hispano, 8.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1964), *Constitución Dogmática "Lumen gentium" sobre la Iglesia*, 21 de novembro. Cítase polo texto en español publicado en *Documentos completos del Vaticano II*, Bilbao, Mensajero, Colección Bolsillo, Sección Religión, [1996]¹⁸, 9-80.

— (1965a), *Constitución Pastoral "Gaudium et spes" sobre la Iglesia en el mundo actual*, 7 de decembro. *Ib.*, 135-227.

— (1965b), *Declaración "Dignitatis humanae" sobre la libertad religiosa*, 7 de decembro. *Ib.*, 463-475.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (1966a), *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*, 29 de junio, en Martín Martínez, Isidoro (ed.), *La Iglesia y la comunidad política. Documentos colectivos de los Episcopados católicos de todo el mundo. 1965-1975* (pres. de id.), Madrid, Católica, Colección Biblioteca de Autores Cristianos, 377, 1975, 41-76.

— (1966b), *Ante el referéndum nacional sobre la Ley Orgánica del Estado*, Madrid, 6 de diciembre, *ib.*, 76-77.

CORRAL SALVADOR, Carlos (2007), *Confesiones religiosas y Estado español. Régimen jurídico* (pról. de Juan Antonio Carrillo Salcedo), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 668.

- CUENCA TORIBIO, José Manuel (1986), *Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)*, Madrid, Pegaso.
- DÍAZ-SALAZAR MARTÍN, Rafael (2006), *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC.
- EPISCOPADO ESPAÑOL (1965), "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, (1763) 35 – (1767) 39.
- FERNÁNDEZ, Carlos ([1987]), *La Guerra Civil en Galicia*, [A Coruña,] La Voz de Galicia.
- FERNÁNDEZ PRIETO, Lourenzo (1996), "Guerra Civil e franquismo", en VV.AA., *Nova Historia de Galicia*, Oleiros, Tambe, 449-507.
- FONTANA LÁZARO, Josep (ed.) (1986), *España bajo el franquismo*, València/Barcelona, Departamento de Historia Contemporánea de la Universitat de València / Crítica, Serie General, Temas Hispánicos, 156.
- GARCÉS, Joan E. (1996), *Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles* (pról. de Mario Benedetti), Madrid, Siglo XXI, Colección Sociología y política.
- (1999), "El posfranquismo y la guerra fría", en Paniagua Soto, Juan Luis, e Juan Carlos Monedero (eds.), *En torno a la democracia en España. Temas abiertos del sistema político español* (intr. de Juan Luis Paniagua Soto e Juan Carlos Monedero), Madrid, Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, Serie de Ciencia Política, 25-101. Reproducción de Garcés, 1996, 156-226.
- GEISSLER, Rainer (1985), "Die Schichtungssoziologie von Theodor Geiger. Zur Aktualität eines fast vergessenen Klassikers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37, 3, September, 387-410.
- GONZÁLEZ BARÓN, Juan Francisco (2001), "Concordato: la realidad de un Estado confesional", en VV.AA., *Laicidad en España. Estado de la cuestión a principios del siglo XXI*, Motril, Ayuntamiento de Motril, 61-75.
- IRIBARREN RODRÍGUEZ, Jesús (1988), "Episcopado y Conferencia Episcopal", en Laboa Gallego, Juan María (ed.), *El Postconcilio en España*, Madrid, Encuentro, Colección Ensayos, Serie Historia, 51, 219-248.
- LABOA GALLEGO, Juan María (1988), "Marco histórico y recepción del Concilio", en *id.* (ed.), *El Postconcilio en España*, Madrid, Encuentro, Colección Ensayos, Serie Historia, 51, 11-59.
- (1999), "Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1998)", en González de Cardedal, Olegario (dir.), *La Iglesia en España. 1950-2000*, Madrid, PPC, 115-147.
- LOMBARDÍA, Pedro (1987), "Actitud de la Iglesia ante el franquismo", en Ibán, Iván C. (coord.), *Iglesia católica y regímenes autoritarios y democráticos (experiencia española e italiana)*, [Madrid,] EDESA, 81-102.
- LUCA DE TENA, Gustavo (1987²), "A historia oficial", en Luca de Tena, Gustavo, e Xan Carballa (coords.), *O 36 na Galiza*, Vigo, Promocións Culturais Galegas, Colección A Nosa História, 1 [1987], 41-45.
- MÁIZ VÁZQUEZ, Bernardo (1987²), "A Guerra Civil en Galiza", en Luca de Tena, Gustavo, e Xan Carballa (coords.), *O 36 na Galiza*, Vigo, Promocións Culturais Galegas, Colección A Nosa História, 1 [1987], 11-22.
- MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, Pablo (2003), *De la victoria al concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el «primer franquismo» (1939-1953)* (pról. de Hilari Raguer i Suñer), Barcelona, Laertes.
- (2005), *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953* (pról. de

- Álvaro Soto Carmona), Paracuellos del Jarama (Madrid), Dilex.
- MARTÍN PATINO, José María (1984), "La Iglesia en la sociedad española", en Linz Storch de Gracia, Juan José (coord.), *España: un presente para el futuro. I. La sociedad*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 151-212.
- MONTERO GIBERT, José Ramón (1978), "El Boletín de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas (1939-1945)", en VV.AA., *Las fuentes ideológicas de un régimen (España 1939-1945)*, Zaragoza, Pórtico, Serie Ciencia Política, 2, 81-120.
- (1986), "Los católicos y el Nuevo Estado: los perfiles ideológicos de la ACNP durante la primera etapa del franquismo", en Fontana Lázaro, 1986, 100-122.
- MORENO SECO, Mónica (2005), "Los dirigentes de la ACNP entre lo religioso y lo político. Fernando Martín-Sánchez Juliá", en Sánchez Recio, 2005a, 75-119.
- PEREIRA MARTÍNEZ, Carlos (ed.) (1998), *O que fixeron en Galicia. 1936*, Vigo, Promocións Culturais Galegas, Colección O fardel da memoria, 5.
- PIÑOL, Josep Maria (1999), *La transición democrática de la Iglesia católica española* (pról. de Casimir Martí), Madrid, Trotta, Colección Estructuras y Procesos, Serie Ciencias Sociales.
- PÍO IX (1864), *Encíclica Quanta cura y Syllabus*, Roma [en liña].
<<http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>> [Consulta: 4 de abril de 2003]
- POWELL, Charles T. (1996), "International Aspects of Democratization: The Case of Spain", en Whitehead, Laurence (ed.), *The International Dimensions of Democratization. Europe and the Americas* (pref. de Laurence Whitehead), Oxford, Oxford University Press, Colección Oxford Studies on Democratization, 285-314.
- PREGO, Victoria (1999), *Diccionario de la Transición*, Barcelona, Plaza & Janés, Colección Así Fue, 32.
- PRIDHAM, Geoffrey (1991), "The politics of the European Community, transnational networks and democratic transition in Southern Europe", en *id.* (ed.), *Encouraging Democracy: The International Context of Regime Transition in Southern Europe* (pref. de *id.*), Leicester, Leicester University Press, 212-245.
- PUENTE EGIDO, José (1965), *Personalidad internacional de la Ciudad del Vaticano*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Instituto Francisco de Vitoria, Colección de Estudios Internacionales, Serie I. Problemas actuales, 1.
- PUENTE OJEA, Gonzalo (1993⁶), *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, Colección Teoría [1974].
- (1994), "Del confesionalismo al cripto-confesionalismo. Una nueva forma de hegemonía de la Iglesia", en VV.AA., *La influencia de la religión en la sociedad española*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 81-146.
- (1995²), *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Madrid, Siglo XXI, Colección Teoría [1995].
- (1997), *Ateísmo y religiosidad. Reflexiones sobre un debate*, *ib.*
- (2002), *Mi Embajada ante la Santa Sede. Textos y documentos, 1985-1987*, Tres Cantos (Madrid), Foca, Colección Memorias, 20.
- (2003), *La andadura del saber. Piezas dispersas de un itinerario intelectual*, Siglo XXI, Colección Biblioteca Gonzalo Puente Ojea.
- RAGUER I SUÑER, Hilari (2006), *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona, Grup Editorial 62 / Península, Colección Atalaya, 256.
- SÁNCHEZ RECIO, Glicerio (2005a), "Presentación", en *id.* (coord.), *La Internacional Católica. Pax Romana en la política europea de posguerra* (pres. de *id.*), Alacant/Madrid, Universitat d'Alacant / Biblioteca Nueva, Colección Historia Biblioteca Nueva, 9-16.

- (2005b), "Pax Romana como vehículo de las relaciones exteriores del Gobierno español, 1945-1952", *ib.*, 213-256.
- SUÁREZ GONZÁLEZ, Adolfo (1997), "Iglesia y Estado en la transición política", en Castañeda Delgado, Paulino, e Manuel José Cociña y Abella (coords.), *Iglesia y poder público. Actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América*, Córdoba, Obra Social y Cultural Cajasur, 273-285.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José (2003), *Adiós a la cristiandad. La Iglesia católica española en la democracia*, Barcelona, Ediciones B, Colección Sine qua non.
- TUSELL GÓMEZ, Javier (1984), *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, Colección Alianza Universidad, 413.
- VARELA GONZÁLEZ, Isaura, e Marc WOUTERS (1991), "La Guerra Civil en Galicia", en Villares, Ramón (dir.), *Historia de Galicia. 4. La época contemporánea*, Vigo, Faro de Vigo, 953-968.
- VELASCO SOUTO, Carlos F. (2006), *1936. Represión e alzamento militar en Galicia*, Vigo, Promocións Culturais Galegas, Colección Historia de Galicia, 20.
- VIDAL-BENEYTO, José (2007), *Memoria democrática*, Tres Cantos (Madrid), Foca, Colección Memorias, 76.
- XOÁN XXIII (1963), *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*, Roma [en liña].
<http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.it.html> [Consulta: 17 de marzo de 2003]